

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

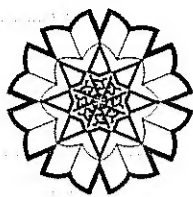
مجله دانش و فرهنگ اسلامی
تأسیس و تدوین: د. محمد باقر مجلسی
محل نشر: تهران، خیابان ولیعصر، پلاک ۱۳۳

مجله نشر کتب و عناوین

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی سازمانی علمی - تحقیقاتی است که به منظور
تدوین دائرة المعارفهای اسلامی، عمومی و تخصصی، در اسفند ۱۳۶۲ در تهران تأسیس گردید.
نخستین اثر تحقیقاتی این مرکز، دائرة المعارف بزرگ اسلامی است
که به دو زبان فارسی و عربی منتشر می‌شود.

کتابخانه تخصصی



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

دائرة المعارف بزرگ اسلامی



جلد
چهارم

ابن سینا - ابن سینا

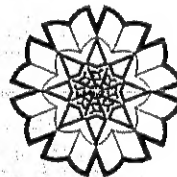
زیر نظر

کاظم موسوی خبهنوردی

تهران ، ۱۳۷۰



۱۱۱۱۱۴



نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴
ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
چاپ اول: تهران، ۱۳۷۰ شمسی
حروفچینی: شرکت افست (سهامی عام)
لیتوگرافی: علم و هنر
چاپ: سحاب، پارس
صحافی: ایران مهر
تعداد: ۱۰۰۰۰
بها: ۱۰۰۰۰ ریال
حق چاپ محفوظ است.

آدرس: تهران، خیابان شهید دکتر باهنر (نیاوران)، خیابان شهید آقایی (گلستان)، شماره ۲۳
صندوق پستی ۱۹۵۷۵/۱۱۷

سازمان علمی دائرة المعارف بزرگ اسلامی

الف - سرپرستی علمی و سرپرستاری: آقای کاظم موسوی بجنوردی.

ب - شورای مدیران بخشها و مشاوران:

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای انواری، محیی‌الدین

آقای پاکتچی، احمد

آقای تبرائیان، محمدحسن

آقای تفضلی، احمد

آقای حجتی کرمانی، محمدجواد

آقای حدیدی، جواد

آقای خاکی، محمد

آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین

آقای رضا، عنایت‌الله

آقای زریاب، عباس

آقای سجادی، سیدصادق

آقای سمسار، محمدحسن

آقای شعار، جعفر

آقای صادقی، علی اشرف

آقای عالم‌زاده، هادی

آقای عبدعلی، محمد

آقای مجتبائی، فتح‌الله

آقای مجتهد شبستری، محمد

آقای مجیدی، عنایت‌الله

آقای محقق داماد، سید مصطفی

آقای موحد، صمد

آقای موسوی بجنوردی، کاظم

آقای مولوی، محمدعلی

ج - بخش گزینش عناوین

د - بخش پرونده‌های علمی

ه - بخشهای علمی:

۱. ادبیات عرب

۲. ادبیات

۳. کلام و فرق

۴. تاریخ

۵. جغرافیا

۶. علوم

۷. فقه، علوم قرآنی و حدیث

۸. فلسفه

۹. عرفان

۱۰. هنر و معماری

۱۱. حقوق

و - بخش بررسی

ز - محورهای ویراستاری

ح - بخش ویرایش و چاپ

ط - کتابخانه

ی - بخش منابع خارجی

یا - بخش عربی

یب - بخش دائرة المعارف بزرگ ایران

محققان، مؤلفان، ویراستاران و همکاران

مدیربخش ادبیات عرب، مؤلف و ویراستار

مؤلف و ویراستار

مؤلف و ویراستار

عضو بخش گزینش عناوین

مؤلف و ویراستار

جست‌وجوگر منابع غیرموجود در مرکز

ویراستار محور ۶

مؤلف

آقای آذرنوش، آذرتاش

آقای آل داود، سیدعلی

آقای ابراهیمی دینانی، غلامحسین

خانم اخوان فرد، مینو

آقای ارزنده، مهران

آقای اسحاقی، جعفر

آقای انجوی شیرازی، ابوالقاسم

آقای انزلی نژاد، رضا

مؤلف، دستیار بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث و ویراستار	آقای انصاری، حسن
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای انصاری، حسین
مؤلف	آقای انصاری، محمد
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای انواری، محمدجواد
مشاور شورای مدیران و ویراستار	آقای انواری، محیی‌الدین
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای ایزدی مبارکه، کامران
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای بادکوبه هزاوه، احمد
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای بته‌کن، علی
پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی	آقای بوذرجمهر، حیدر
مؤلف	آقای بهرامیان، علی
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای بیرجندی، ابوالفضل
مؤلف	آقای بیش، تقی
مدیر بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث، مؤلف و ویراستار	آقای پاکتچی، احمد
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	آقای پورمحمد شیرجوشت، رحمت
عضو هیأت علمی بخش عربی	آقای تیراثیان، محمدحسن
مدیر بخش منابع خارجی	آقای تفضلی، احمد
دستیار بخش ویرایش و چاپ و نسخه‌پرداز	آقای توکلی بیدهندی، احمد
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی، دستیار بخش کلام و فرق و مؤلف	خانم جایدی‌پور، فریا
عضو هیأت علمی بخش عربی	آقای جعفر، خضیر
مؤلف و ویراستار	آقای جعفری نائینی، علیرضا
مؤلف	آقای جلالی مقدم، مسعود
مؤلف	آقای جلیلی، مهدی
پژوهشگر بخش ایران‌شناسی	خانم جم‌زاده، پریش
مؤلف	آقای جمشیدزاد اول، غلامرضا
مؤلف	خانم جودی نعمتی، اکرم
عضو بخش منابع خارجی	آقای جهاننداری، کیکاووس
عضو بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث و مؤلف	آقای حاج منوچهری، فرامرز
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و دستیار بخش کلام و فرق	آقای حبیبی مظاهری، مسعود
مؤلف	آقای حجت جلالی، عباس
مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار	آقای حجتی کرمانی، محمدجواد
ویراستار محور ۳	آقای حدیدی، جواد
مؤلف	خانم حشمت پسند، بشری
مؤلف و دستیار بخش ادبیات و عرفان	خانم حفیظی، مینا
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف	خانم حقیقی ایرانی، رؤیا
مؤلف	آقای حکیمیان، ابوالفتح
مؤلف	آقای خانی کاشانی، سعید
مدیر بخش ویرایش و چاپ و ویراستار	آقای خاکی، محمد
مشاور شورای مدیران و مؤلف	آقای خراسانی (شرف)، شرف‌الدین
مؤلف	خانم خسروی، زهرا
مؤلف و دستیار بخش تاریخ	آقای خطیبی، ابوالفضل
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی	آقای خندان، محسن

خانم دانش‌آموز، حبیبه
 خانم دودانگه، صغری
 آقای دیانت، ابوالحسن
 آقای دیانت، علی اکبر
 خانم رادمنش، فاطمه
 خانم رازپوش، شهناز
 خانم ربیع‌زاده، زهرا
 آقای رحیم‌لو، یوسف
 آقای رضا، عنایت‌الله
 آقای رضازاده، لنگرودی، رضا
 آقای رفیع، مهدی
 آقای رفیعی، علی
 آقای روح بخشان، عبدالمحمد
 آقای زرنگار، احمد
 آقای زریاب، عباس
 آقای ساروی، محمد جواد
 آقای سالاری، سید عباس
 خانم سپهری، کبری
 آقای سجادی، سید جعفر
 آقای سجادی، سید صادق
 آقای سعیدی، عباس
 آقای سلماسی، مهدی
 آقای سلیم، عبدالامیر
 آقای سمسار، محمد حسن
 آقای سمیعی، مجید
 خانم سید حسین‌زاده، هدی
 آقای سیدی، محمد
 خانم سینائی، مریم
 خانم شاهنگیان، نوری‌السادات
 آقای شایسته، رسول
 آقای شریعت، کریم
 آقای شریعت، محمد صادق
 آقای شعار، جعفر
 آقای شعاریان ستاری، ناصر
 خانم شکوهی، فریبا
 آقای شمس، محمد جواد
 آقای شیخی، حمیدرضا
 آقای صادقی، علی اشرف
 خانم صادقی، مریم
 آقای صفری نادری، حسن
 آقای صفوت، داریوش

پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
 پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
 مؤلف
 عضو بخش بررسی، مؤلف، ویراستار و نماینده مرکز در تبریز
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 مؤلف
 پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
 مؤلف
 مدیر بخش جغرافیا، مؤلف و ویراستار
 ویراستار محور ۵
 ویراستار
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
 مؤلف
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
 مؤلف
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
 مؤلف
 مؤلف
 مدیر بخش تاریخ، مؤلف و ویراستار
 ویراستار
 مؤلف
 مؤلف
 مدیر بخش هنر و معماری، مؤلف و ویراستار
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 پژوهشگر بخش کتاب‌شناسی
 مؤلف و ویراستار
 پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
 مؤلف
 ویراستار
 عضو بخش بررسی
 مؤلف
 مشاور شورای مدیران، مؤلف و ویراستار
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
 مؤلف
 ویراستار محور ۲
 عضو بخش بررسی و مؤلف
 پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
 ویراستار

آقای ضیائی، علی اکبر

آقای طباطبائی، سید جواد

آقای طباطبائی، عبدالعزیز

خانم ظفری، ناهید

آقای عابدی، محسن

آقای عالمزاده، هادی

آقای عبدعلی، محمد

آقای عسکری، ضیاءالدین

آقای علاءالدینی، علیرضا

آقای علوی مقدم، مهیار

آقای علیزاده، بیوک

خانم عماری، مریم

آقای غلامی، یدالله

خانم غلامیان، سیمین

آقای فاتحی نژاد، عنایتالله

آقای فاضلی، محمد

آقای فرزانه، علی

آقای فرهانی منفرد، مهدی

آقای فکرت، محمد آصف

آقای قانع، احمد علی

خانم کاشیان، ایران ناز

آقای کاظم بیکی، محمد علی

آقای کرامتی، یونس

آقای کسائی، نورالله

آقای کیوانی، مجدالدین

آقای گذشته، ناصر

آقای گلشنی، عبدالکریم

آقای گنجی، محمد حسن

آقای لاسی، حسین

آقای لسانی فشارکی، محمد علی

آقای مایل هروی، نجیب

آقای متقی، سید حمید

آقای مجتبی، فتح الله

آقای مجتهد شبستری، محمد

خانم محقق، سیمین

آقای محقق داماد، سید مصطفی

آقای محمدزاده، رضا

آقای محمدی، غلامحسین

خانم مستاح، رضوان

آقای مصلایی پور، عباس

آقای مقیمی، قهار

مؤلف

ویراستار

مؤلف

مؤلف

مؤلف

ویراستار محور ۱

مدیر بخش گزینش عناوین و مؤلف

مترجم و ویراستار بخش عربی

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

مدیر و پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و دستیار بخش هنر

عضو بخش گزینش عناوین

مؤلف و ویراستار

مؤلف

ویراستار و نسخه‌پرداز

مؤلف

مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

دستیار بخش ادبیات عرب و مؤلف

مؤلف و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

مؤلف

مؤلف و ویراستار

مؤلف

مؤلف

عضو بخش جغرافیا

مؤلف

مؤلف و ویراستار

عضو بخش بررسی و مؤلف

مسئول دفتر سر ویراستاری

مدیر بخش ادبیات و بخش عرفان، مؤلف و ویراستار

مدیر بخش کلام و فرق، مؤلف و ویراستار

عضو بخش بررسی و مؤلف

مشاور شورای مدیران، مدیر بخش حقوق و ویراستار

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

عضو بخش گزینش عناوین

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی

پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف

قائم مقام معاونت اداری و مالی، پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
مدیر بخش فلسفه، ویراستار و مؤلف
مؤلف
مؤلف
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
سرپرست علمی، سر ویراستار و مؤلف
معاون اداری و مالی، پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
ویراستار محور ۴، مدیر بخش علوم و ویراستار مقالات عربی
ویراستار
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی
عضو هیأت علمی بخش عربی
عضو هیأت علمی بخش عربی
مؤلف
مؤلف
پژوهشگر بخش پرونده‌های علمی و مؤلف
مؤلف
پژوهشگر بخش ایران‌شناسی
مؤلف
مؤلف
دستیار بخش علوم
مؤلف

آقای منصوری، منصور
آقای موجد، صمد
آقای مؤذن جامی، محمد مهدی
آقای مؤذن جامی، محمد هادی
آقای موسوی، سید مهدی
آقای موسوی بجنوردی، کاظم
آقای موسوی بجنوردی، هادی
آقای مولوی، محمدعلی
آقای مهرعلی‌زاده، قاسم
خانم میلانی، فریبا
آقای ناجی، محمدرضا
آقای نجفی اسداللهی، سعید
آقای نظام تهرانی، نادر
خانم نفیسی، نوشیندخت
آقای نقدی ثقفی، یوسف
آقای نقیعی، عباس
آقای نوالی، محمود
آقای نیستانی، جواد
آقای وکیلی، ابومحمد
آقای هدائی، محمد
خانم یمینی قاشی، زهرا
آقای یوسفی اشکوری، حسن

محققان و کارکنان کتابخانه و مرکز اسناد و بخشهای وابسته

کمک کتابدار
کمک کتابدار
مسئول و کارشناس بخش فهرست نویسی کتابهای عربی
مسئول بخش زیراکس
مسئول بخش صحافی
کارشناس فهرست نویسی و طبقه‌بندی
مسئول گردش کتاب
فهرست‌نویس کتابهای روسی
کمک کتابدار
مسئول فهارس
مسئول بخش نشریات ادواری
مسئول برگه آرایی
ویرایشگر بخش فهرست نویسی
عضو بخش زیراکس
کمک کتابدار

خانم ابوطالبی، نیره
خانم استخری، مهرانگیز
آقای بنی‌آدم، حسین
آقای بهزادپور، امیر
آقای تابش، جعفر
آقای جمشیدنژاد اول، غلامرضا
آقای جوزی، مهدی
خانم خارچینکو، نادیردا
خانم، داودآبادی، فاطمه
خانم دودانگه، صغری
خانم راکی، پوران
خانم ربیع‌زاده، محبوبه
خانم ریحانی‌منفرد، نسترن
آقای سلیمانی، خلیل
خانم طلوعی، کتابون

خانم عماري، مدين
 آقاى غفوري، على رضا
 آقاى غياث آبادي، ناصر
 آقاى فاطمي، مسعود
 آقاى فكرت، محمد آصف
 آقاى قرباني، ناصر
 خانم گستري، فريبا
 آقاى مافي، عباس
 آقاى مجيدي، عنايت الله
 آقاى محمدي، سيد عيسي
 آقاى مدرس صادقي، مهدي
 آقاى مديري، علي اكبر
 آقاى منزوي، احمد
 آقاى مير آفتاب، محمود رضا
 خانم هار تونيان، پاركوهي

كاركنان فني:
 آقاى عتيق پور، محمد
 آقاى گوهرى، مجيد

كمك كتابدار
 عضو بخش زير اكس
 عضو بخش زير اكس
 عضو بخش صحافى
 كارشناس فهرست نويسى كتابهاى خطى
 عضو بخش صحافى
 ويرايشگر بخش فهرست نويسى
 مسئول و كارشناس بخش فهرست نويسى كتابهاى فارسى
 مدير كتابخانه و مركز اسناد مركز
 عضو بخش زير اكس
 مسئول ثبت كتاب و تنظيم برگه هاى موقت
 عضو بخش صحافى
 مسئول و كارشناس ارشد بخش فهرست نويسى كتابهاى خطى
 عضو بخش صحافى
 مسئول و كارشناس بخش فهرست نويسى كتابهاى لاتين

مصحح مطبعى
 صفحه آرا و ناظر چاپ

تقدیر و تشكر

بدین وسیله از همه همكاران ادارى و امور مالى، به ویژه كاركنان ديرخانه و عكاسى كه هريك به طور مستقيم يا غير مستقيم در آماده ساختن اين كتاب به نحوى سهميم بوده اند، و نيز كاركنان شركت محترم افست، مخصوصاً بخش حروف چينى، همچنين كاركنان ليتوگرافى علم و هنر و چاپ سحاب و پارس و صحافى ايران مهر تقدير و تشكر مى شود.

ابن سینا در آنجا به جهان چشم گشود. پنج سال پس از آن برادر کهنترش به نام محمود به دنیا آمد. ابن سینا نخست به آموختن قرآن و ادبیات پرداخت و ده ساله بود که همه قرآن و بسیاری از مباحث ادبی را فرا گرفته و انگیزه شگفتی دیگران شده بود. در این میان پدر وی دعوت یکی از داعیان مصری اسماعیلیان را پذیرفته بود و از پیروان ایشان به شمار می‌رفت. برادر ابن سینا نیز از آنان بود. پدرش ابن سینا را نیز به آیین اسماعیلیان دعوت می‌کرد، اما وی هر چند به سخنان آنان گوش می‌داد و گفته‌هایشان را درباره عقل و نفس می‌فهمید، نمی‌توانست آیین ایشان را بپذیرد و پیرو آنان شود. پدرش رسائل اخوان الصفاء را مطالعه می‌کرد و ابن سینا نیز گاه به مطالعه آنها می‌پرداخت. سپس پدرش وی را نزد سبزی فروشی به نام محمود مستاحی که از حساب هندی آگاه بود، فرستاد و ابن سینا از وی این فن را آموخت. در این هنگام دانشمندی به نام ابوعبدالله (حسین بن ابراهیم الطبری) نائلی که مدعی فلسفه دانی بود، به بخارا آمد. پدر ابن سینا وی را در خانه خود جای داد و ابن سینا نزد او به آموختن فلسفه پرداخت. وی پیش از آمدن نائلی به بخارا، نزد مردی به نام اسماعیل زاهد فقه آموخته و در این زمینه سخت جويا و پویا و با همه شیوه‌های اعتراض، به روش فقیهان آشنا شده بود. آنگاه ابن سینا نزد نائلی به خواندن «مدخل منطق ارسطو» (آیساگوگه = ایساغوجی^۱) اثر پرفوریوس^۲ فیلسوف نوافلاطونی (۲۳۴ - ۳۰۱ یا ۳۰۵ م) پرداخت و در این راه تا بدانجا پیش رفت که نکات تازه‌ای کشف می‌کرد و سبب شگفتی بسیار استادش می‌شد. چنانکه وی پدر ابن سینا را وادار ساخت که فرزندش را یکباره و تنها در راه دانش مشغول کند. ابن سینا بخشهای ساده منطق را نزد نائلی فرا گرفت، اما او را درباره دقایق این دانش ناآگاه یافت؛ از این رو به خواندن کتابهای منطق ارسطو و مطالعه شرحهای دیگران بر آنها پرداخت، تا اینکه در این دانش چیره دست شد. وی همزمان کتاب «عناصر یا اصول هندسه» اثر اقلیدس (یوکلایدس^۳) ریاضیدان مشهور یونانی (سده ۴ و ۳ ق م) را اندکی نزد نائلی خواند و سپس بقیه مسائل کتاب را نزد خود خواند و آنها را حل کرد. سپس خواندن کتاب معروف المجسطی (مگستس^۴ سونتاکسیس^۵) اثر بطلمیوس (کلاودیوس پتولمایوس^۶) ستاره‌شناس بزرگ یونانی (ثلث دوم سده ۲ ق م) را نزد نائلی آغاز کرد و پس از خواندن مقدمات و رسیدن به شکلهای هندسی آن، نائلی به وی گفت که بقیه کتاب را خودش بخواند و مسائل آن را حل کند و مشکلات را از وی بپرسد، اما به این کار نپرداخت و ابن سینا نزد خودش مسائل آن را حل کرد، چنانکه بسیاری از مشکلهای نائلی نمی‌دانست، مگر پس از آنکه ابن سینا آنها را برای وی توضیح می‌داد. در این هنگام، نائلی بخارا را به قصد گرگانج^۷ و رسیدن به دربار ابوعلی مأمون بن محمد خوارزمشاه، ترک کرد. در این میان ابن سینا نزد خود به خواندن و آموختن متون و

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰ - ۴۲۸ ق / ۹۸۰ - ۱۰۳۷ م)، بزرگ‌ترین فیلسوف مشایی و پزشک نامدار ایران در جهان اسلام.

زندگی و سرگذشت: مادرباره زندگی و سرگذشت ابن سینا آگاهی بس بیشتری داریم تادرباره هر فیلسوف مسلمان دیگر. این نیز به برکت زندگی نامه‌ای است که ابو عبید جوزجانی (د ۴۳۸ ق / ۱۰۴۶ م) شاگرد وفادار وی به نوشته آورده است و بخش نخست آن تقریر ابن سینا و بخش دوم آن گزارش و نوشته خود جوزجانی است. این نوشته بعدها به «سرگذشت» یا «سیره» مشهور شده است. کهن‌ترین متنی که از ابن سرگذشت در دست است، کتاب تيمه صوان الحکمة اثر ظهیرالدین ابوالحسن علی بن زید بیهقی است که همچنین مطالب تازه‌ای درباره ابن سینا در بردارد. در کنار این گزارش، ما دو گزارش دیگر را از زندگی ابن سینا نزد ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء وی و در تاریخ الحکماء اثر ابن قفطی می‌یابیم. گزارشهای هر یک از این دو منبع دارای اختلافاتی است. هر چند منبع مشترک آنها همان روایت جوزجانی به نقل از خود ابن سینا و سپس بقیه گزارش جوزجانی از سرگذشت است. ابن خلکان نیز در وفیات الاعیان (۱۵۷/۲ - ۱۶۲) گویا از روایت بیهقی بهره گرفته و نکاتی را آورده است که در آثار ابن ابی اصیبعه و ابن قفطی یافت نمی‌شود. متنی هم از سرگذشت ابن سینا، سالها پیش از سوری احمد فؤاد اهلوانی در حاشیه دست نوشته‌ای از ترجمه الارواح شهرزوری کشف شده بود که به دست یحیی ابن احمد کاشی در ۷۵۴ ق / ۱۳۵۳ م نوشته شده بوده است. اهلوانی این سرگذشت را نوشته کاشی پنداشته است و آن را به مناسبت هزاره تولد ابن سینا در مجموعه ذکرى ابن سینا در ۱۹۵۲ م در قاهره، با عنوان «نُکْتُ فِی اَحْوالِ الشَّيْخِ الرَّئِيسِ ابْنِ سِينَا» منتشر کرده است. در ۱۹۷۴ م ویلیام گلن^۸ این سرگذشت را بر پایه چندین دست نوشته به شیوه‌ای انتقادی تدوین و با عنوان «زندگانی ابن سینا»^۹ با ترجمه انگلیسی آن منتشر ساخت. این متن تاکنون بهترین متنی است که از سرگذشت ابن سینا در دست است، هر چند در آن لغزشها و اشتباهاتی در خواندن و ترجمه برخی عبارات یافت می‌شود که مانفرد اولمان آنها را در نقدی که بر آن کتاب در مجله آلمانی «اسلام» (۱۹۷۵ م، صص 148-151) نوشته، یادآور شده است.

ما در اینجا زندگانی ابن سینا را بر پایه روایت خودش و سپس دنباله آن را به روایت جوزجانی می‌آوریم. ابن سینا در حدود ۳۷۰ ق / ۹۸۰ م در بخارا زاییده شد. پدرش از اهالی بلخ بود و در دوران فرمانروایی نوح بن منصور سامانی (۳۶۶ - ۳۸۷ ق / ۹۷۷ - ۹۹۷ م) به بخارا رفت و در آنجا در یکی از مهم‌ترین قریه‌ها به نام خرمیتن در دستگاه اداری به کار پرداخت، او از قریه‌ای در نزدیکی آنجا، به نام آفشته زنی (ستاره نام؟) را به همسری گرفت و در آنجا اقامت گزید.

1. William E. Gohlman

2. The Life of Ibn Sina.

3. Der Islam.

4. Eisagögè

5. Porphyrios

6. Euk [c] leidès

7. Megistè Suntaxis

8. Claudius Ptolémaios

شرح‌های کتابهایی در طبیعیات و الهیات پرداخت تا به گفته خودش «درهای دانش به رویش گشوده شد». آنگاه به دانش پزشکی گرایش یافت و خواندن کتابهایی را در این زمینه آغاز کرد. وی پزشکی را دانشی می‌شمرد که دشوار نیست و بدین‌سان می‌گوید که وی در اندک زمانی در آن مُبرَز شده، چنانکه پزشکان برجسته نزد او آموختن پزشکی را آغاز کردند. خود ابن سینا نیز به درمان بیماران می‌پرداخت و در این رهگذر شیوه‌هایی درمانی، برگرفته از تجربه، بروی آشکار می‌شد که به گفته خودش نمی‌توان آنها را وصف کرد. وی همزمان به مطالعات خود در فقه و مناظره با دیگران در این زمینه ادامه می‌داد. وی در این هنگام ۱۶ ساله بوده است. پس از آن، ابن سینا یک سال ونیم دیگر به آموختن و خواندن پرداخت، باردیگر خواندن کتابهای منطقی و همه بخشهای فلسفه را از سر گرفت. وی در این میان حتی یک شب را در سراسر آن نمی‌خوابید و روزها نیز جز به کار خواندن و آموختن نمی‌پرداخت. انبوهی از دسته‌های کاغذ در برابر خود می‌نهاد و مسائل گوناگون را برای خود مطرح می‌کرد و در هر مسأله‌ای مقدمات قیاس و شروط آن را در نظر می‌گرفت. هرگاه نیز با قیاسی روبه‌رو می‌شد که نمی‌توانست به «حد اوسط» آن دست یابد، برمی‌خاست و به مسجد می‌رفت و نماز می‌گزارد و از خداوند حل مشکل خویش را خواستار می‌شد تا بر وی گشوده می‌گشت. آنگاه شب هنگام به خانه بازمی‌گشت، چراغ پیش روی می‌نهاد و به خواندن و نوشتن مشغول می‌شد؛ هرگاه که خواب برچشمانش چیره می‌شد یا احساس ناتوانی در تن خود می‌کرد، پیاله‌ای شراب می‌نوشید (برخی معتقدند که در اینجا شراب مطلق نوشیدنی است) و توان خود را باز می‌یافت و بار دیگر به خواندن می‌پرداخت. به گفته خودش «هرگاه خوابش می‌برد، خود آن مسائل را در خواب می‌دید و بسیاری از آنها بروی روشن و آشکار می‌شد». ابن سینا بدین شیوه پیش می‌رفت تا بر همه دانشها آگاهی یافت و به اندازه توانایی انسانی، بر آنها چیره گردید، چنانکه خود می‌گوید: «آنچه در آن زمان می‌دانستم، به همان گونه است که اکنون می‌دانم و تا به امروز چیزی بر آن نیفزوده‌ام». ابن سینا در این هنگام نزدیک به ۱۸ سال داشته، در منطق، طبیعیات و ریاضیات خیره دست بوده است و آنگاه بر الهیات روی آورده و به خواندن کتاب متافیزیک (مابعدالطبیعة) ارسطو پرداخته و حتی به گفته خودش ۴۰ بار آن را خوانده بوده، چنانکه متن آن را از برداشته، اما هنوز محتوا و مقصود آن را نمی‌فهمیده است. وی از خود ناامید شده و به خود می‌گفته است «این کتابی است که راهی به سوی فهمیدن آن نیست» تا اینکه روزی در بازار کتاب فروشان، مردی کتابی را به بهای ارزان براو عرضه می‌کند که وی پس از تردید آن را می‌خرد؛ این همان کتاب ابونصر فارابی درباره اغراض مابعدالطبیعة بوده است. پس از خواندن آن مقصود و محتوای آن کتاب بر وی روشن می‌شود.

فرمانروای بخارا در این زمان نوح بن منصور سامانی بوده است. وی دچار یک بیماری می‌شود که پزشکان در درمان آن درمانده بودند.

در این میان نام ابن سینا به دانشوری مشهور شده بود. پزشکان نام او را نزد آن فرمانروا به میان آوردند و از او خواستند که ابن سینا را به حضور بخواند. ابن سینا نزد بیمار رفت و با پزشکان در مداوای وی شرکت کرد و از آن پس در شمار پیرامونیان و نزدیکان نوح بن منصور درآمد. ابن سینا روزی از وی اجازه خواست که به کتابخانه بزرگ و مشهور وی راه یابد، این اجازه به او داده شد و ابن سینا در آنجا کتابهای بسیاری را در دانشهای گوناگون یافت که نامهای بسیاری از آنها را کسی نشنیده و خود وی نیز، هم پیش و هم پس از آن، آنها را ندیده بود. وی به خواندن آنها پرداخت و از آنها بهره‌های فراوان گرفت. پس از چندی آن کتابخانه آتش گرفت و همه کتابها سوخته شد. دشمنان ابن سینا می‌گفتند که خود وی عمداً آن را به آتش کشیده بود تا دیگران از کتابهای آن بهره‌مند نشوند (درباره این کتابخانه و آتش گرفتن آن نک: مقاله ماکس وایزایلر^۱). «ابن سینا و کتابخانه‌های ایرانی زمان وی» در «یادنامه ابن سینا»، ۴۸-۶۳، به ویژه ۵۶، که نویسنده حدس می‌زند کتابخانه در ذیقعد ۳۸۹ ق / اکتبر ۹۹۹م آتش گرفته است. ابن سینا در این هنگام، به گفته خودش به ۱۸ سالگی رسیده و از آموختن همه دانشهای زمانش فارغ شده بود. وی می‌گوید: «در آن زمان حافظه بهتری در علم داشتم، اما اکنون دانش من پخته‌تر شده است، و گر نه همان دانش است و از آن پس به چیز تازه‌ای دست نیافته‌ام».

ابن سینا به ۲۲ سالگی رسیده بود که پدرش درگذشت (بیهقی، علی، ۴۴). وی در این میان برخی کارهای دولتی امیر سامانی عبدالملک دوم را بر عهده گرفته بود. از سوی دیگر، در این فاصله، سرکرده خاندان قراخانیان ایلک نصر بن علی به بخارا هجوم آورد و آن را تصرف کرد و در ذیقعد ۳۸۹ / اکتبر ۹۹۹ عبدالملک بن نوح، یعنی آخرین فرمانروای سامانی را زندانی کرد و به اوزگند فرستاد. بدین سان ابن سینا پایستی ظاهراً در حدود دو سال در دربار عبدالملک بن نوح به سر برده باشد، یعنی از زمان مرگ نوح بن منصور (۳۸۷ ق / ۹۹۷م) تا پایان کار عبدالملک (نک: بارتولد، ۲۶۸، ۲۶۷). این دگرگونیهای سیاسی و سقوط فرمانروایی سامانیان در بخارا، انگیزه آن شد که ابن سینا بار سفر ببرند و به گفته خودش «ضرورت وی را بر آن داشت که بخارا را ترک گوید».

وی در حدود ۳۹۲ ق در جامعه فقیهان با طیلسان و تحت الحنک از بخارا به گرگانج در شمال غربی خوارزم رفت و در آنجا به حضور علی ابن مأمون بن محمد خوارزمشاه، از فرمانروایان آل مأمون (تاح ۳۸۷ - ۳۹۹ ق / ۹۹۷ - ۱۰۰۹م) معرفی شد. در این هنگام ابوالحسین سهیلی که به گفته خود ابن سینا «دوستدار این گونه دانشها» بوده مقام وزارت را بر عهده داشته است. نام این مرد در متن گزارش ابن سینا و نیز متن علی بن زید بیهقی (ص ۴۵) ابوالحسین آمده است، اما تعالی در

1. Max Weisweiler, «Avicenna und die iranischen...»

در حدود ۴۰۴ ق ابن سینا گرگان (جرجان) را به قصد ری ترک کرد. وی در ری به خدمت سَیِّده (با نام شیرین دختر سپهبد شروین و ملقب به اُمّالملوک (د۴۱۹ ق / ۱۰۲۸ م) بیوه فخرالدوله علی بویه (د۳۸۷ ق / ۹۹۷ م) و مادر مجدالدوله ابوطالب رستم بن فخرالدوله) پیوست. مادر و فرزند ابن سینا را بنابر توصیه‌هایی که همراه آورده بود، گرامی داشتند. در این میان ابن سینا مجدالدوله را که دچار بیماری سوداء (مالیخولیا) شده بود، درمان کرد. وی همچنان در ری ماند تا هنگامی که شمس‌الدوله ابوطاهر پسر دیگر فخرالدوله که پس از مرگ پدرش در ۳۸۷ ق / ۹۹۷ م فرمانروای همدان و قَرَمِیسَن (کرمانشاه) شده بود، در ۴۰۵ ق / ۱۰۱۵ م به ری حمله آورد. این حمله پس از درگیری وی با هلال بن بدر بن حسنویه روی داد. وی از دودمان کردهای فرمانروا بر نواحی جَبَل و قَرَمِیسَن بوده است. هلال بن بدر که از سوی سلطان‌الدوله (د۴۱۲ ق / ۱۰۲۱ م) در بغداد زندانی شده بود، آزادی خود را باز یافته و از سوی سلطان‌الدوله لشکری در اختیارش نهاده شده بود تا با شمس‌الدوله که در این میان بر سرزمینهای دیگری نیز دست یافته بود، به جنگ برخیزد. در نبردی که در ذیقعدة ۴۰۵ / ۱۰۱۵ میان ایشان درگرفت، هلال بن بدر کشته شد و سپاهیان سلطان‌الدوله ناچار شدند که به بغداد بازگردند (ابن اثیر، حوادث سال ۴۰۵ ق).

به گفته جوزجانی، در این هنگام «حوادثی روی داد که ابن سینا را ناگزیر ساخت که ری را ترک کند». اما وی درباره ماهیت این حوادث چیزی نمی‌گوید. به هر حال می‌توان گمان برد که این بار نیز اوضاع سیاسی و اجتماعی ری چنان شده بود که ابن سینا دیگر نمی‌توانست بیشتر در آن شهر بماند. در این میان شاید تهدیدهایی که از سوی محمود غزنوی به ری می‌شد، در تصمیم ابن سینا به ترک آن شهر بی‌تأثیر نبوده باشد، زیرا در گزارشی از خواندمیر (صص ۱۲۸-۱۲۹) آمده است که «در آن وقت که سلطان محمود غزنوی به طرف عراق رایت آفتاب اشراق پرافراشت، شیخ (یعنی ابن سینا) از ری به قزوین و از قزوین به همدان شتافت». به هر روی، ابن سینا به همدان رفت. در این میان شمس‌الدوله به بیماری قولنج دچار شد. ابن سینا را به کاخ وی بردند و او به معالجه پرداخت تا شمس‌الدوله بهبود یافت. ابن سینا چهل روز را در کاخ گذرانید و در پایان خلعتهای فراوان گرفت و به خانه خود بازگشت. در حالی که در شمار نزدیکان و همنشینان شمس‌الدوله درآمده بود. پس از چندی شمس‌الدوله برای نبرد با عتّاز به سوی قَرَمِیسَن لشکر کشید. حسام‌الدین ابوشوک فارس بن محمد بن عتّاز سرکرده قبیله کرد شاذنجان بود که در دو سوی رشته کوههای میان کرمانشاه و قصر شیرین کنونی فرمانروایی داشت. پس از شکست هلال بن بدر به دست شمس‌الدوله و از دست رفتن سرزمینهایش، عتّاز که همسایه دورتر او بود، بر آن شد که آن سرزمینها را تصرف کند. بنابراین شمس‌الدوله برای پیشگیری از دست‌اندازهای عتّاز به جنگ وی رفت. در حالی که ابن سینا نیز همراه او بود. در این نبرد،

یتیم‌الدهر (۲۵۴/۴) نام وی را ابوالحسن احمد بن محمد سهیلی آورده است و می‌گوید وی در ۴۰۴ ق / ۱۰۱۳ م به بغداد رفت و در آنجا در ۴۱۸ ق / ۱۰۲۷ م درگذشت. در گرگانج حقوق ماهیانه‌ای برای ابن سینا مقرر گردید که به گفته خودش برای «معاش کسی چون او کفایت می‌کرد».

پس از چندی، به گفته ابن سینا، بار دیگر «ضرورت وی را بر آن داشت» که گرگانج را ترک کند. وی درباره چگونگی این ضرورت چیزی نمی‌گوید، اما از سوی دیگر، نظامی عروضی (ص ۷۷) داستانی را می‌آورد که بنابر آن، سلطان محمود غزنوی (حک ۳۸۸-۴۲۱ ق / ۹۹۸-۱۰۳۰ م) از خوارزمشاه ابوالعباس مأمون بن مأمون درخواست کرد که چند تن از دانشمندان دربار خود، از جمله ابن سینا را به دربار وی گسیل دارد. تنی چند از ایشان، از جمله ابوریحان بیرونی، به این سفر رضایت دادند، اما ابن سینا و دانشمند دیگری به نام ابوسهل مسیحی از رفتن سرباز زدند و ناگزیر شدند که گرگانج را ترک گویند. در این داستان می‌توان بذری از حقیقت را یافت. محمود غزنوی سنی مذهب متعصبی بوده است. در حالی که ابن سینا، بنابر سنت خانوادگیش شیعی مذهب بوده است (چنانکه دیدیم پدرش به اسماعیلیان گرویده بود). محمود غزنوی همچنین با فلسفه و فیلسوفان میانه خوبی نداشته است، چنانکه وی را در هجوم به ری در ۴۲۰ ق می‌یابیم که در آن شهر «مقدار ۵۰ خروار دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه، از سراهای ایشان بیرون آورد و زیر درختهای آویختگان (یعنی کسانی که ایشان را بر درختان به دار آویخته بودند) بفرمود سوختن» (مجمّل التواریخ والقصص، ۴۰۴). با وجود این نمی‌توان انگیزه اصلی ابن سینا را برای ترک گرگانج معین کرد و به حقیقت تاریخی این «ضرورت» پی نبرد. به هر حال در حدود ۴۰۲ ق / ۱۰۱۲ م ابن سینا از راه شهرهای نسا، آبیورد (یا باورد)، طوس، سَنَگَنان (سمنقان) به جَازِم سرحد نهایی خراسان رفت و سپس به شهر گرگان رسید. به گفته خود ابن سینا، قصد وی از این سفر پیوستن به دربار شمس‌المعالی قابوس بن وشمگیر (حک ۳۶۷-۴۰۲ ق / ۹۷۸-۱۰۱۲ م) فرمانروای زیاری گرگان بوده است. اما در این میان، سپاهیان قابوس بر وی شوریده و او را خلع و زندانی کرده بودند. وی در ۴۰۳ ق درگذشت. جانشین قابوس، پسرش منوچهر، خود را دسیت‌نشاند و محمود غزنوی اعلام کرد و دختر او را به همسری گرفت. روشن است که ابن سینا نمی‌توانست با وی از در سازش درآید و بار دیگر ناگزیر شد که گرگان را ترک گوید. در این میان ابوعبید جوزجانی، شاگرد وفادارش به وی پیوست و تا پایان عمر ابن سینا، یار و همراه او بود و نیز نخستین نویسنده سرگذشت ابن سینا به نقل از خودش بود. از اینجا به بعد، جوزجانی به تکمیل بقیه زندگانی و سرگذشت ابن سینا می‌پردازد و می‌گوید که در گرگان مردی بود به نام ابومحمد شیرازی که دوستدار دانشها بود و در همسایگی خود، برای ابن سینا خانه‌ای خرید و او را در آنجا مسکن داد.

شمس‌الدوله شکست خورد و به همدان بازگشت. این واقعه در ۴۰۶ ق/ ۱۰۱۵ م بود. در این هنگام شمس‌الدوله ابن‌سینا را به وزارت خود گماشت. اما پس از چندی میان ابن‌سینا و سپاهیان شمس‌الدوله که ترکیبی از پیاده نظام دیلمی و سواره نظام ترک بودند، درگیری روی داد. سپاهیان که شاید از شکست خوردن از عتاز ناآرام‌تر شده بودند و برای خود از سوی ابن‌سینا احساس خطر می‌کردند، بر وی شوریدند، خانه‌اش را محاصره کردند و پس از دستگیری وی همه دارایی او را به تاراج بردند. افزون بر این از شمس‌الدوله خواستار کشتن وی شدند، اما شمس‌الدوله از این کار سرباز زد و برای آرام کردن سپاهیان، ابن‌سینا را فقط از دستگاه دولت دور کرد. ابن‌سینا متواری شد و ۴۰ روز را در خانه مردی به نام ابوسعید (یا ابوسعید) بن دُخُول (یا دُخُوک) به سر برد. در این هنگام، شمس‌الدوله بار دیگر دچار بیماری قولنج شد و ابن‌سینا را احضار کرد و از وی بسیار پوزش خواست. ابن‌سینا به معالجه وی پرداخت تا بهبود یافت. شمس‌الدوله بار دیگر وزارت را به وی سپرد. بنابر گزارش جوزجانی، شمس‌الدوله در این میان از ابن‌سینا خواسته بود که شرحی بر نوشته‌های ارسطو بنویسد، اما ابن‌سینا به وی گفته بود که فراغتی برای این کار ندارد، اما اگر وی راضی شود، به نوشتن کتابی درباره دانشهای فلسفی (بی‌آنکه در آن با مخالفان مناظره یا عقاید ایشان را رد کند) خواهد پرداخت و بدین سان تألیف کتاب شفا را از «طبیعیات» آن آغاز کرد. وی کتاب اول قانون در پزشکی را پیش از آن تألیف کرده بود. در این میان چنین می‌نماید که ابن‌سینا از زندگانی آرامی برخوردار بوده است، زیرا بنابر گزارش جوزجانی، روزها را به کارهای وزارت شمس‌الدوله می‌گذراند و شبها دانشجویان بر وی گرد می‌آمدند و از کتاب شفا و قانون می‌خواندند.

چند سالی بدین سان گذشت، تا هنگامی که شمس‌الدوله برای جنگ با امیر طارم برخاست. طارم ناحیه‌ای بود در کوهستانهای میان قزوین و گیلان. امیر آن در هنگام حمله شمس‌الدوله به آنجا (۴۱۲ ق/ ۱۰۲۱ م) ابراهیم بن مرزبان بن اسماعیل بن وهسودان بود که پس از مرگ فخرالدوله (۳۸۷ ق/ ۹۹۷ م) شهرهایی را در ناحیه طارم به تصرف خود درآورده بود و آنها را تا ۴۲۰ ق/ ۱۰۲۹ م که محمود غزنوی به جبال هجوم آورد، در دست داشت (ابن‌اثیر، حوادث سال ۴۲۰ ق). این فرمانروا از خاندان وهسودان و از سلسله‌ای بوده است که به آل افراسیاب (یا سالاریان یا گنگریان) معروف است. اما در نزدیکی طارم، شمس‌الدوله دوباره به سختی دچار بیماری قولنج شد که بیماریهای دیگری را نیز به همراه داشت. سپاهیان از مرگ وی بیمناک شدند و او را در تخت روان به سوی همدان بازگرداندند، اما او در راه درگذشت (۴۱۲ ق/ ۱۰۲۱ م).

پس از مرگ شمس‌الدوله، پسرش سماءالدوله ابوالحسن به جای او نشست و از ابن‌سینا خواست که وزارت او را بپذیرد، اما ابن‌سینا از پذیرفتن این مقام سرباز زد. سماءالدوله از ۴۱۲ ق دو سال مستقلاً

فرمانروایی کرد و سپس زیر فرمانروایی علاءالدوله قرار گرفت و از ۴۲۱ ق که علاءالدوله فرمانداری برای همدان منصوب کرد، خبری از وی در دست نیست (همو، حوادث سال ۴۲۱ ق). در این میان روزگار آل بویه به سرآمده بود و نشانه‌های انحطاط و فروپاشی دولت آنان آشکار می‌شد. ابن‌سینا صلاح خود را در آن دید که کناره گیرد. جوزجانی گزارش می‌دهد که «روزگار ضربات خود را فرود می‌آورد و آن مُلک به ویرانی می‌گرایید. وی (ابن‌سینا) ترجیح داد که دیگر در آن دولت نماند و به آن خدمت ادامه ندهد و مطمئن شد که احتیاط در آن است که برای رسیدن به دلخواه خود، پنهان بزید و منتظر فرصتی باشد تا از آن دیار دور شود» (نک: جوزجانی، ۲).

بدین سان ابن‌سینا چندی متواری بود و در خانه مردی به نام ابوغالب عطار پنهان می‌زیست و نوشتن بقیه کتاب شفا را از سر گرفت و پس از پایان دادن به همه بخشهای «طبیعیات» (جز کتاب «الحیوان») و «الهیات» آن، بخش «منطق» را آغاز کرد و برخی از آن را نوشت. در این میان ظاهراً ابن‌سینا نهانی با علاءالدوله (بو جعفر محمد بن دشمنزار یا دشمنزیار معروف به ابن‌کاکویه) فرمانروای اصفهان مکاتبه می‌کرده است. علاءالدوله راستیده از ۳۹۸ ق/ ۱۰۰۸ م به حکومت اصفهان منصوب کرده بود. علاءالدوله خویشاوند دور آل بویه و پدرش دایی یا خالوی (کاکوی) سیده-مادر مجدالدوله و شمس‌الدوله بوده است. وی تا سال مرگش (۴۳۱ ق/ ۱۰۴۱ م) - جز برای مدت کوتاهی که چنانکه گفته خواهد شد، سرداران سلطان مسعود غزنوی، وی را از آنجا بیرون راندند - بر اصفهان حکومت می‌کرد. از سوی دیگر، بنابر گزارش علی بن زید بیهقی (ص ۵۰) علاءالدوله خود مکاتبه با ابن‌سینا را آغاز کرده و از وی خواسته است که به اصفهان و دزبار وی برود. به هر روی، پس از چندی تاج‌الملک کوهی (ابو نصر ابراهیم بن بهرام) که بنابر گزارش ابن‌اثیر (حوادث سال ۴۱۱ ق) ظاهراً پس از امتناع ابن‌سینا از پذیرفتن وزارت شمس‌الدوله برای بار دوم، وزیر وی شده بود، ابن‌سینا را متهم کرد که با علاءالدوله نهانی نامه‌نگاری می‌کند. سپس کسان را به جست‌وجوی وی برانگیخت. دشمنان ابن‌سینا نهانگاه وی (خانه ابوغالب عطار) را نشان دادند و وی را یافتند و دستگیر کردند و به قلعه‌ای به نام فردجان فرستادند و در آنجا زندانی کردند. قلعه فردجان که همچنین برهان یا برهان (فراهان) نامیده می‌شده است، به گفته یاقوت (۳/ ۸۷۰) در ۱۵ فرسنگی همدان در ناحیه جَرا قرار داشته و اکنون پَرْدگان نامیده می‌شود و در ۱۱۰ کیلومتری راه میان همدان و اصفهان قرار دارد (نک: ابن‌اثیر، حوادث سال ۴۲۱ ق). ابن‌سینا ۴ ماه را در آن قلعه سپری کرد. بنابر گزارش ابن‌اثیر، در تیردی که در ۴۱۱ ق/ ۱۰۲۰ م میان سربازان کرد و ترک شمس‌الدوله در همدان در گرفته بود، تاج‌الملک سرکرده سربازان کرد بوده است (همو، حوادث سال ۴۱۱ ق). وی از علاءالدوله برای سرکوب سربازان ترک یاری خواست، اما سه سال بعد، یعنی در ۴۱۴ ق/ ۱۰۲۴ م، سماءالدوله پسر شمس‌الدوله بروجرد را به محاصره

۴۲۳ ق/ ۱۰۳۲ م (نک: حوادث این سالها)، اما از سوی دیگر جوزجانی می‌گوید که ابن سینا هنگام به پایان رساندن کتاب شفا چهل ساله بوده است (ص ۳). اکنون اگر سال تولد ابن سینا را ۳۷۰ ق بدانیم تاریخ پایان نوشتن شفا ۴۱۰ ق می‌شود، مگر اینکه فرض کنیم که مقصود جوزجانی پایان بخشهای «نبات» و «حیوان» شفا بوده است که چنانکه اشاره شد، ابن سینا نوشتن آنها را در همراهی علاءالدوله در یکی از حمله‌های او به شاپورخواست، و احتمالاً در ۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰ م در میان راه به پایان رسانده بوده است. ابن سینا کتاب الانصاف را نیز در اصفهان تألیف کرده بود، اما این کتاب در حمله سلطان مسعود غزنوی به اصفهان و تصرف آن از میان رفت. مسعود غزنوی (حک ۴۲۱-۴۳۲ ق/ ۱۰۳۱-۱۰۴۱ م) در ۴۲۱ ق به اصفهان حمله کرد و شهر را به تصرف درآورد. سپاهیان وی، پس از کشتار فراوان به تاراج اموال علاءالدوله و نیز خانه ابن سینا دست زدند و اموال و کتابهای وی را غارت کردند و سپس آنها را به شهر غزنه فرستادند. این کتابها در ۵۴۵ ق/ ۱۱۵۰ م به دست سربازان علاءالدین جهانسوز غوری به آتش کشیده شدند (بیهقی، ابوالفضل، ۱۲، ۱۴، ۱۵؛ مافروخی، ۱۰۷؛ قس: همایی، ۲/ ۲۶۵ به بعد). علاءالدوله، پس از حمله مسعود به اصفهان همچنان فرمانروای آنجا باقی ماند.

ابن سینا همچنان در اصفهان روزگار می‌گذرانید، تا هنگامی که علاءالدوله در ۴۲۷ ق/ ۱۰۳۶ م به نبرد با تاش قرآش سپهسالار سلطان مسعود در ناحیه کرج (یا کرخ) نزدیک همدان شتافت. ابن سینا که در این سفر علاءالدوله را همراهی می‌کرد، دچار بیماری قولنج شد و به درمان خود پرداخت و به قصد بهبود هر چه زودتر در یک روز هشت بار خود را تنقیه می‌کرد و در نتیجه دچار زخم روده شد. سپس در همین حال بیماری به اصفهان برده شد و همچنان به مداوای خود ادامه می‌داد تا اندکی بهبود یافت، چنانکه توانست در مجلس علاءالدوله حضور یابد. تا اینکه علاءالدوله قصد رفتن به همدان کرد. ابن سینا نیز وی را همراهی کرد، اما در راه بیماریش عود کرد. پس از رسیدن به همدان، وی از معالجه خود دست کشید و پس از چند روز در نخستین جمعه رمضان ۴۲۸/ ژوئن ۱۰۳۷، در ۵۸ سالگی درگذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد (نک: گلشن، «زندگانی ابن سینا»، متن عربی، ۱۶-۸۸؛ بیهقی، علی ۳۸-۵۸).

درباره سرگذشت ابن سینا، در آن بخشی که خودش آن را برای شاگردش جوزجانی تقریر کرده است و می‌توان آن را «اتوبیوگرافی» وی نامید، نکات مبهمی وجود دارد که شایسته است به آنها اشاره شود. از یک سو، ابن سینا هنگامی که به یکی از رویدادهای زندگیش اشاره می‌کند، به انگیزه‌های عینی و ذهنی آن نمی‌پردازد و زمینه تاریخی و زمانی آن را توضیح نمی‌دهد، بلکه با اشاره‌ای کوتاه از کنار آن می‌گذرد و به ویژه، گویی تعدد دارد که پیوند میان انگیزه‌های عینی، یعنی سیاسی-اجتماعی یک رویداد زندگیش را با انگیزه‌های درونی تصمیم خودش، برای خواننده مبهم گذارد و مکرراً به تعبیرهایی مانند

درآورد و فرماندار آنجا فرهاد بن مرداویج از علاءالدوله یاری خواست و هر دو همدان را محاصره کردند، اما کمبود خواریار ایشان را ناچار به عقب‌نشینی کرد. سپس در نبردی با تاج‌الملک، علاءالدوله نخست به جرفاذقان (گلپایگان) عقب نشست، بار دیگر به همدان هجوم برد. در نبردی سماءالدوله شکست خورد و تسلیم شد. اما علاءالدوله مقدم وی را گرامی داشت و تاج‌الملک به همان قلعه فردجان پناه برد (همو، حوادث سال ۴۱۴ ق). سپس علاءالدوله همراه سماءالدوله به قلعه فردجان رفت و تاج‌الملک تسلیم شد. و آنگاه همه ایشان همراه ابن سینا به همدان بازگشتند و ابن سینا در خانه مردی علوی سکنی گزید و به نوشتن بقیه بخش «منطق» شفا پرداخت. ما درباره نام این مرد علوی چیزی نمی‌دانیم، اما از سوی دیگر، ابن سینا در همدان رساله ادویه قلبیه خود را به مردی به نام شریف السعید ابوالحسن علی بن حسین الحسینی تقدیم کرده است که چنانکه پیداست علوی بوده و احتمالاً همان مرد باشد (نک: مهدوی، ۳۳۵).

ابن سینا مدتی را در همدان گذرانید و تاج‌الملک در این میان وی را با مواعید زیبا سرگرم می‌داشت. سپس ابن سینا تصمیم گرفت که همدان را به قصد اصفهان ترک کند. وی به همراهی شاگردش جوزجانی و دو برده، با لباس مبدل و در جامه صوفیان روانه شد و پس از تحمل سختیهای بسیار راه به جایی به نام طبران (یا طهران یا طبران) در نزدیکی اصفهان رسید. این محل اکنون یکی از روستاهای حومه اصفهان و در سمت شمال محله آب بخشان، متصل به شهر است و پیدآباد و تیران (آهنگران) نام دارد. اصل نام آن از تیر فارسی به معنای سیاره عطارد با الف و نون نسبت است (همایی، ۲۴۱، حاشیه). دوستان ابن سینا و نیز یاران و ندیمان علاءالدوله که از آمدن ابن سینا آگاه شده بودند به پیشواز وی آمدند و جامه‌ها و مرکوبهای ویژه به همراه آوردند. وی در اصفهان در خانه مردی به نام عبدالله بن بی بی در محله‌ای به نام کوی گنبد فرود آمد. آن خانه اثاثه و فرش و وسایل کافی داشته است. از این هنگام به بعد (۴۱۴ ق/ ۱۰۲۳ م) دوران چهارده پانزده ساله زندگی آرام و خلاق ابن سینا آغاز می‌شود. وی اکنون از نزدیکان و همنشینان علاءالدوله بود که مردی دانش‌دوست و دانشمند پرور به شمار می‌رفت. شبهای جمعه مجلس مناظره‌ای در حضور وی تشکیل می‌شد که ابن سینا و دانشمندان دیگر در آن شرکت می‌کردند. ابن سینا در همه دانشها سرآمد ایشان بود. وی در اصفهان کتاب شفا را با نوشتن بخشهای «منطق»، «مجسطی»، «أقلیدس»، «ریاضیات» و «موسیقی» به پایان رسانید، جز دو بخش «گیاهان» و «جانوران» (که آنها را هنگامی که علاءالدوله به شاپورخواست، واقع در جنوب همدان و غرب اصفهان، حمله کرد و ابن سینا نیز همراه وی بود، در میان راه نوشت). کتاب النجاة نیز در همین سفر و در میان راه نوشته شده بود.

بنابر گزارش ابن اثیر، علاءالدوله چند بار به شاپورخواست حمله کرده بود، از جمله در سالهای ۴۱۷ ق/ ۱۰۲۶ م و ۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰ م و

«ضرورت مرا بر آن داشت که...» اکتفا می‌کند و نمی‌گوید که آن چه «ضرورتی» بوده است. از سوی دیگر گویی زندگی و سرگذشت اندیشه‌ای و علمی برای ابن سینا برای او از زندگی پیرویش از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. بنابراین رویدادهای درونی و تاریخ روحی و عقلی او برایش از «بعد زمان» بیرون بوده است. از اینجا است که شاید بتوان گمان برد که چرا وی از تصریح به «تاریخ» (سالهای) رویدادهای بیرونی زندگیش خودداری می‌کرده است (در این باره نک: لولینگ^۱، 513-496/III(1)).

نوشته‌ها: ابن سینا، علی‌رغم زندگانی ناآرام و پرحادثه خود، اندیشمند و نویسنده‌ای پرکار بوده است. آنچه از نوشته‌های خرد و کلان وی بر جای مانده است، نماینده ذهنی فعال و پویاست که گویی در هر شرایطی، حتی در سخت‌ترین و توان‌فرساسترین آنها، از فعالیت و خلاقیت باز نمی‌ایستاده است. استعداد وی در فراگیری و حفظ خوانده‌ها و آموخته‌ها زبانزد همگان بوده است و چنانکه در سرگذشتش دیدیم، خود او نیز به توانایی شگرف خویش در یادگیری در دوران نوجوانیش اشاره می‌کند و ما بار دیگر در زمینه دیگری به آن اشاره خواهیم کرد. حافظه نیرومند وی کار تألیف را نیز بر او آسان می‌ساخت. شاگردش جوزجانی می‌گوید هنگامی که — چنانکه دیدیم — ابن سینا متواتراً در خانه ابو غالب عطار به سر می‌برد، از او خواسته بود که نوشتن بقیه کتاب شفا را به پایان رساند و سپس می‌افزاید که در این هنگام، ابن سینا هیچ کتابی یا مرجعی در اختیار نداشت؛ هر روز ۵۰ ورق می‌نوشت، تا اینکه همه «طبیعیات» و «الهیات» شفا و سپس بخشی از «منطق» را به پایان آورد (گلشن، ۵۸). جوزجانی در جای دیگری از سرگذشت ابن سینا می‌گوید «من بیست و پنج سال در خدمت و مصاحبت او بودم و هرگز ندیدم که هرگاه کتاب تازه‌ای به دستش می‌رسید، آن را از آغاز تا پایان بخواند، بلکه یک باره به قسمتهای دشوار و مسائل پیچیده آن و نظریات نویسنده کتاب می‌پرداخت تا به مرتبه وی در آن دانش و درجه فهم او پی ببرد» (همو، ۶۸).

برای آگاهی از مجموعه نوشته‌های اصیل ابن سینا و نوشته‌های منسوب به وی، اکنون فهرست جامعی به کوشش یحیی مهدوی در دست است که ما را از همه کوششهای دیگر در این راه بی‌نیاز می‌سازد (نک: مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا). در این فهرست ۱۳۱ نوشته اصیل از ابن سینا و ۱۱۱ اثر منسوب به وی یا نوشته‌هایی با عنوانهای دیگر معرفی شده است. ما در اینجا تنها نوشته‌های چاپ شده و ترجمه شده به زبانهای دیگر را ذکر می‌کنیم:

۱. الشفاء: از این مهم‌ترین اثر فلسفی ابن سینا، بخشهای «طبیعیات» و «الهیات» برای نخستین بار یک چاپ سنگی در تهران

(۱۳۰۳ ق/ ۱۸۸۶ م) منتشر شده است. بخش «منطق» و همه بخشهای دیگر آن از ۱۹۵۲ تا ۱۹۸۳ م به مناسبت هزاره تولد ابن سینا، زیر نظر ابراهیم مدکور و به کوشش شماری از محققان دیگر در قاهره منتشر شده است. بخش «برهان» از «منطق» شفا، جداگانه به کوشش عبدالرحمن بدوی در قاهره، ۱۹۵۴ م (چاپ دوم ۱۹۶۶ م) منتشر شده است. متن عربی و ترجمه فرانسوی بخش روان‌شناسی (کتاب النفس) شفا را، یان باکوش در دو جلد، در ۱۹۵۶ م در پراگ و متن عربی آن را فضل الرحمن در آکسفورد (انگلستان) منتشر کرده است. ترجمه قدیمی لاتینی آن نیز برای نخستین بار در ۱۵۰۸ م در ونیز ایتالیا و چاپ انتقادی جدید آن ترجمه به کوشش سیمون فان ریت در دو جلد زیر عنوان «ابن سینای لاتینی، کتاب درباره روان» در لوون سوئیس در سالهای ۱۹۶۸ و ۱۹۷۲ م همراه مقدمه‌ای درباره نظریات روان‌شناسی ابن سینا از ج. وریکه منتشر شده است.^۲ چاپ انتقادی جدید ترجمه لاتینی «الهیات» شفا نیز به کوشش سیمون فان ریت، با مقدمه‌ای از وریکه در دو جلد (ج ۱، مقاله ۴ - ۱ و ج ۲، مقاله ۱۰ - ۵) را در برمی‌گیرد) در سالهای ۱۹۷۷ و ۱۹۸۰ م در لوون سوئیس انتشار یافته است.^۳

۲. النجاة: این کتاب که مطالب آن مختصر و گزیده‌ای از مطالب شفا است، از مهم‌ترین نوشته‌های ابن سیناست که فشرده فلسفه وی را در بردارد. نخستین بار در ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م، به کوشش محیی‌الدین صبری الکردی و بار دوم در ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م، در قاهره منتشر شد. چاپ دیگری از آن به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه در ۱۳۶۴ ش در تهران انتشار یافته است. بخش «الهیات» آن به وسیله نعمت‌الله کرم به لاتینی ترجمه و در ۱۹۲۶ م در رم منتشر شده است.^۴ ترجمه انگلیسی بخش «نفس» (روان‌شناسی) آن نیز به وسیله فضل‌الرحمن در کتابش به عنوان «روان‌شناسی ابن سینا» نخست در ۱۹۵۲ م و بار دوم در ۱۹۸۱ م در لندن منتشر شده است.^۵

۳. الاشارات و التنبيهات: ظاهراً آخرین نوشته ابن سینا و از برجسته‌ترین آثار اوست. نثر عربی ادبی شیوا از ویژگیهای آن است. نخستین بار به کوشش ژ. فورژه^۶ در ۱۸۹۲ م در لیدن و دومین بار در سه جلد (چهاربخش) همراه با شرح نصیرالدین طوسی بر آن، به کوشش سلیمان دنیا میان سالهای ۱۹۵۷ - ۱۹۶۰ م در قاهره منتشر شده است. ترجمه فرانسوی آن به وسیله ابن سینا شناس فرانسوی، آن‌ماری گواشون در ۱۹۵۱ م در پاریس انتشار یافته است.^۷

۴. کتاب الانصاف: نوشته بزرگی بوده است که به گفته خود ابن سینا، نزدیک به ۲۸ هزار مسأله را در بر می‌گرفته است. تنها دست‌نوشته آن در حمله مسعود غزنوی به اصفهان به تاراج رفت.

1. Günter Lülling

2. Avicenna latinus, Liber de anima, Édition critique par Simone Van Riet, Louvain.

3. Avicenna

latinius, Liber de philosophia prima sive Sceintia divina Édition critique, par S. Van Riet, Introduction par G. Verbeke.

4. Nematalah

Caramè, Metaphysiques Compendium, Roma, 1926

5. F. Rahman, Avicenna's Psychology, London.

6. J. Forget, Leiden,

1892.

4. Anne Marie Goichon, Avicenne Le livre des direction et remarques.

که این نوشته‌ها را دربر می‌گیرد: «جواب ست‌عشرة مسألة لابى ریحان»، «اجوبة مسائل سأل عنها ابوریحان»، «مکاتبة لابی علی بن سینا»، «رسالة فی إبطال احکام النجوم»، «مسائل عن احوال الروح»، «اجوبة عن عشرة مسائل»، «رسالة فی النفس وبقائها و معادها» و «الجواب لبعض المتکلمین». رسالة حی بن یقظان بار دیگر در ۱۹۵۲م به کوشش هانری کُربن تدوین و همراه ترجمه و شرح قدیم فارسی و ترجمه فرانسوی آن در تهران منتشر شد. وی سپس در ۱۹۵۴م در نوشته دیگری با عنوان «ابن سینا و تمثیل عرفانی، مطالعه‌ای درباره سلسله تمثیلهای ابن سینا» به تحلیل و پژوهش درباره رسائل عرفانی ابن سینا پرداخت. آ. م. گواشون نیز در ۱۹۵۹م، ترجمه فرانسوی و شرح و پژوهشی درباره رسالة حی بن یقظان را در پاریس منتشر ساخت.^{۱۰} فی معانی کتاب ریطوریکا، به کوشش م. س. سلیم، قاهره، ۱۹۵۰م.

۱۱. رسالة فی الاکسیر، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۵۳م.
۱۲. رسالة فی معرفة النفس الناطقة و احوالها، قاهره، ۱۹۳۴م، ترجمه لاتینی آن به وسیله آندریاس آلباگوس^{۱۱} در ۱۵۴۶م در ونیز منتشر شد. متن و ترجمه آلمانی آن را اس. لانداور^{۱۲} با عنوان «روانشناسی ابن سینا» در «مجله انجمن خاوری آلمان» شماره ۲۹، در ۱۸۷۶م منتشر ساخت (صص 372-375، 418-335). ترجمه انگلیسی آن نیز با عنوان «مختصری درباره روان» در سال ۱۹۰۶م به وسیله ای. آ. واندیک^{۱۳} در ورونا، انتشار یافت.

۱۳. التعليقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۲م.
۱۴. القانون فی الطب، کتاب مشهور ابن سینا در پزشکی، متن عربی آن نخستین بار در ۱۵۹۳م در رم و سپس در ۱۲۹۰ق در قاهره؛ در ۱۲۹۴ق در بولا و در سالهای ۱۳۰۷-۱۳۰۸ و ۱۳۲۴ق در لکنیو چاپ و منتشر شد. ترجمه لاتینی آن به وسیله گاردوس کرمونایی^{۱۴} در سده ۱۲م انجام گرفت. و چندین بار در ایتالیا (میلان، ۱۴۷۳م، پادوا، ۱۴۷۶م، ونیز ۱۴۸۲م، ۱۵۹۱م و ۱۷۰۸م) به چاپ رسید.

۱۵. التکتم و الفوائد، این رساله ناشناخته ابن سینا که دست نوشته‌ای از آن در کتابخانه فیض‌الله استانبول، به شماره ۱۲۱۷ یافت می‌شود، مختصری از «منطق»، «طبیعیات» و «الهیات» را دربر دارد و مطالب آن یادآور مطالب النجاة و الاشارات است. با وجود اختصار، این رساله ارزش بسیار دارد. فن پنجم از کتاب دوم «طبیعیات» این نوشته را ویلهلم کوچ در «یادنامه ابن سینا» (صص 149-178). تدوین و منتشر کرده^{۱۵} و نوید داده است که بخشهای «الهیات»، «منطق» و بقیه «طبیعیات» نیز از سوی پ. ورنست^{۱۶} تدوین و منتشر خواهد شد.

ابن سینا، به گفته خودش، قصد داشته است که اگر فرصتی و فراغتی باید آن را دوباره بنویسد، اما ظاهراً به این کار موفق نشده است. پاره‌هایی از این نوشته را عبدالرحمن بدوی یافته و در مجموعه‌ای به نام ارسطو عند العرب، (قاهره، ۱۹۴۷م؛ چاپ دوم، کویت، ۱۹۷۸م) منتشر کرده است (نکا؛ صص ۱۲۱، سطر ۷) در این مجموعه همچنین شرح ابن سینا بر کتاب دوازدهم متافیزیک (مابعد الطبیعة) ارسطو (صص ۲۲ - ۳۳) و شرح وی بر تکه‌هایی از اثولوجیا منسوب به ارسطو (صص ۳۵ - ۷۴) و پاره‌هایی از کتاب المباحثات ابن سینا (صص ۱۲۲ - ۲۳۹) و نیز تعلیقات بر حواشی کتاب النفس ارسطو (صص ۷۵ - ۱۱۶) یافت می‌شود.

۵. منطق المشرقیین، نخستین بار در ۱۹۱۰م در قاهره و سپس در ۱۹۸۲م در بیروت چاپ و منتشر شده است.

۶. رسالة أضحوية فی امر المعاد، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۵۴م.

۷. عیون الحکمة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۵۴م، کویت، ۱۹۷۸م.

۸. تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات، قاهره، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م که این نوشته‌ها را در بر دارد: «رسالة فی الحدود»، «رسالة فی اقسام العلوم العقلية»، «رسالة فی اثبات النبوات»، «رسالة النیروزیة»، «فی الطبیعیات من عیون الحکمة»، «فی الاجرام العلویة»، «فی القوى الانسانية و ادراکاتها»، «فی العهد» و «فی علم الاخلاق».

۹. ا. ف. میرن از ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۹م برخی از نوشته‌های ابن سینا را در چهار جزء زیر عنوان «رسائل عرفانی ابن سینا»، همراه ترجمه آزاد فرانسوی، تدوین و در لیدن منتشر کرده است.^{۱۷} در این مجموعه، این نوشته‌ها یافت می‌شود: «رسالة حی بن یقظان» (در جزء یکم)، «رسالة الطیر» (در جزء دوم)، «رسالة فی ماهیة العشق»، «رسالة فی ماهیة الصلاة»، «رسالة فی معنی الزیارة» (هر سه در جزء سوم) و «رسالة فی القدر» (در جزء چهارم). افزون بر اینها، مجموعه‌ای از رسائل ابن سینا با عنوان جامع البدایع در ۱۳۳۵ق/۱۹۱۷م در قاهره منتشر شد که علاوه بر رساله «شرح سورة الاخلاص» شش رساله را که در مجموعه‌های مرن یافت می‌شود، نیز دربر دارد. در ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م نیز مجموعه‌ای با عنوان مجموعه رسائل الشیخ الرئیس به کوشش عبدالله بن احمد العلوی در حیدرآباد منتشر شد که افزون بر برخی از رسائل نامبرده در بالا، «رسالة فی السعادة» و «رسالة فی الذکر» را نیز دربر می‌گیرد. در ۱۹۵۳م، حلمی ضیا اولکن نیز مجموعه‌ای از رسائل ابن سینا را با عنوان رسائل ابن سینا ۲، در استانبول منتشر کرده است.

1. A. F. Mehren, *Traité mystiques d'Avicenne*. 2. H. Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire, I. Le Récit de Hayy ibn Yaqzân*, Téhéran, 1952; id, *Avicenne et la Récit visionnaire*, Téhéran, 1954. 3. A. M. Goichon, *Le Récit de Hayy ibn Yaqzân, Commenté par des textes d'Avicenne*. 4. Andreas Alpagus 5. S. Landauer 6. "Die Psychologie des Ibn Sina" ZDMG 7. E. A. Van Dyck, *A Compendium on the Soul*, Verona, 1906. 8. Gerardus Cremonensis 9. Wilhelm Kutsch, "Ein neuer Text...". 10. P. Wernst

۱۶. المبدأ والمعاد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ ش.

نوشته‌های فارسی: ابن سینا چند نوشته به فارسی دارد که مهم‌ترین آنها دانشنامه علائی است. وی آن را برای علاء الدوله کاکویه و به درخواست او نوشته و به وی تقدیم کرده است. در کتاب نزهت نامه علائی نکته توجه انگیزی آمده است که می‌گوید: «شنودم که خداوند ماضی علاء الدوله قدس الله روحه... خواجه رئیس ابوعلی سینا را گفت: اگر علوم اوائل به عبارت پارسی بودی، می‌توانستی دانستن، بدین سبب به حکم فرمان دانشنامه علائی بساخت، و چون برداخت و عرضه کرد، از آن هیچ نتوانست دریافتن» (نکا: شهرمدان، ۲۲، متن). بخش «منطق» و «الهیات» دانشنامه نخستین بار به کوشش احمد خراسانی در ۱۳۱۵ ش در تهران منتشر شد. سپس به مناسبت هزاره تولد ابن سینا بخش «الهیات» آن به کوشش محمد معین در ۱۳۳۱ ش و بخش «طبیعیات» آن به کوشش سید محمد مشکوة در همان سال در تهران انتشار یافت. ترجمه فرانسوی بخشهای «طبیعیات» و «ریاضیات» به وسیله محمد آشنا و هانری ماسه در دو جلد در سالهای ۱۹۵۵ و ۱۹۵۶م در پاریس منتشر شد. بخش «الهیات» آن را پرویز مروج با شرح و حواشی به انگلیسی ترجمه کرده و در ۱۹۷۳م در نیویورک منتشر کرده است. افزون بر اینها، رساله «رگ‌شناسی» از ابن سینا نیز به کوشش سید محمد مشکوة در ۱۳۳۰ ش و بخش «ریاضیات» دانشنامه به وسیله مجتبی مینوی در ۱۳۳۱ ش در تهران منتشر شده است. همچنین رساله فارسی کنوز المعزمین و رساله جرقفیل از ابن سینا هر دو به کوشش جلال الدین همایی در ۱۳۳۱ ش در تهران انتشار یافته است.

۲. نظام فلسفی

ما در این بخش تنها به ابن سینای فیلسوف می‌پردازیم. نظام فلسفی ابن سینا، به‌طور کلی و به‌ویژه از لحاظ برخی اصول آن، ژرف‌ترین و ماندنی‌ترین تأثیر را بر تفکر فلسفی اسلامی پس از وی و نیز بر فلسفه اروپایی سده‌های میانه داشته است. این نظام فلسفی آمیزه‌ای است از مهم‌ترین عناصر بنیادی فلسفه مشایی - ارسطویی و برخی عناصر مشخص جهان‌بینی نوافلاطونی، در پیوند با جهان‌بینی دینی اسلامی. با وجود این، ابن سینا، پیش از هر چیز پیرو ارسطو است که درباره وی می‌گوید «امام حکیمان و دستور و آموزگار فیلسوفان ارسطاطالیس» (دانشنامه، الهیات، ۱۱۱). اما این پیروی از ارسطو، تعصب‌آمیز و کورکورانه نیست. ابن سینا، در پیروی از خطوط اساسی اندیشه‌های بنیادی ارسطو، گاه به‌گاه و اینجا و آنجا در ساختار تفکر مشایی نوآوری می‌کند، نکات مبهم تفکر ارسطو را روشن می‌سازد، به‌ویژه به تفصیل می‌پردازد و گاه بر آن می‌افزاید و سرانجام می‌کوشد که به‌یاری عناصری از اندیشه‌های افلوپیتی (پلوتینوس) و نوافلاطونی

نظام فلسفی نوینی بنیاد نهد، اما رویدادهای زندگانی به‌ویژه مرگ زودرسش، کوششهای او را ناتمام و نا فرجام گذاشت

ابن سینا، نظام فلسفی نوین خود را که قصد داشته است آن را به پایان برساند «حکمت یا فلسفه مشرقی» نامیده است. درباره این فلسفه مشرقی از سوی پژوهشگران سالهاست که نظریات بسیار اظهار شده است. این مسأله نخستین بار از سوی خاورشناس ایتالیایی نالینو^۱ در مقاله‌ای به‌عنوان «فلسفه مشرقی یا اشراقی ابن سینا» در نشریه ایتالیایی «مجله مطالعات خاوری»^۲ مطرح گردید (ترجمه عربی آن از سوی عبدالرحمن بدوی در کتاب او التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، ۲۴۵ - ۲۹۶، یافت می‌شود). نویسنده در این مقاله نشان می‌دهد که نزد ابن سینا، سخن بر سر «فلسفه مشرقی» است نه «اشراقی»، در میان نوشته‌های چاپ شده ابن سینا، کتاب کوچکی یافت می‌شود با عنوان گزیده شده از سوی ناشر، منطق المشرقیین که ظاهراً پاره‌ای از کتاب حکمة المشرقیة است و ابن سینا خود به آن اشاره می‌کند که گویا وی در آن فلسفه نوینی را، غیر از آنچه نزد مشاییان یافت می‌شود، عرضه کرده است. ما اشاره به این نکته را نزد خود ابن سینا می‌یابیم. وی در یک جا در مقدمه خود بر کتاب شفا می‌گوید «من غیر از این دو کتاب (یعنی شفا و اللواحق که شرح و تفصیل شفا بوده است) کتاب دیگری دارم که در آن فلسفه را آنگونه آورده‌ام که در طبع خود هست و بنابر آنچه عقیده آشکار و صریح ايجاب می‌کند و در آن جانب عقاید شریکان در صنعت (یعنی فلسفه) رعایت نمی‌گردد و از مخالفت با ایشان پرهیز نمی‌شود، آنگونه که در کتابهای دیگر از آن پرهیز می‌شود و آن کتاب من در فلسفه مشرقیه است... هر که خواهان حقیقت بی‌ابهام است، باید که آن کتاب را جست و جو کند» (الشفاء، منطق، مدخل، ۱). از سوی دیگر، ابن سینا در مقدمه بر منطق المشرقیین نیز درباره طرح فلسفه مشرقی خود گفتاری دارد که مضمون آن چنین است «هت ما را بر آن داشت که گفتاری گرد آوریم درباره آنچه اهل بحث در آن اختلاف دارند، پی آنکه در این رهگذر دچار تعصب، هوس، عادت یا راه و رسم معمول شویم، یا بیم داشته باشیم از انحراف از آنچه دانشجویان کتابهای یونانیان از روی عقلت یا کمی فهم بدان خو گرفته‌اند، یا بدان سبب که از ما سخنانی می‌شنوند که آنها را در کتابهایی آورده‌ایم که برای عامیان از متفلسفان شیفته مشاییان تألیف کرده‌ایم، یعنی کسانی که می‌پندارند خداوند تنها ایشان را هدایت کرده است و کسی جز آنان از رحمت وی برخوردار نیست. ما این کار را با اعتراف به فضل شایسته‌ترین پیشینیان ایشان (یعنی ارسطو) انجام می‌دهیم، از آن رو که وی از نکاتی آگاه شده است که همگان و استادان وی از آنها غافل بوده‌اند و نیز اقسام دانشها را از یکدیگر جدا کرده و آنها را بهتر از ایشان مرتب کرده است و در بسیاری از چیزها حقیقت را دریافته و در اکثر دانشها به اصول

کتابهای حدیثند. اگر در میان ایشان مردی آگاه می‌یافتیم، آنچه را درست یافته بودیم به او می‌گفتم و به ایشان سود می‌رساندیم وای بسا می‌توانستند در معنای آن تعمق کنند...». ابن سینا سپس می‌افزاید که «ما این کتاب فلسفه مشرقی را فقط برای نشان دادن به خودمان (یعنی کسانی که برای ما مانند خودمان هستند) گرد آورده‌ایم. اما برای عامه کسانی که به این کار (فلسفه) می‌پردازند، در کتاب شفا بسیار و بیش از نیازشان عرضه کرده‌ایم و در اللواحق باز هم بیش از آنچه تاکنون دریافت‌اند، خواهیم آورد» (منطق المشرقیین، ۲، ۳، ۴). از گفته‌های ابن سینا در هر دو مقدمه بر شفا و منطق المشرقیین چنان برمی‌آید که وی فلسفه مشرقی را پیش از به پایان رساندن شفا نوشته بوده است و اللواحق را در هنگام نوشتن دیباچه منطق المشرقیین هنوز همچنان در دست نوشتن داشته است. اکنون این پرسش به میان می‌آید که آیا ابن سینا واقعاً در فلسفه مشرقی خود، قصد داشته است که پیش فلسفی نوینی را غیر از آنچه در سنت تفکر فلسفی مشایب شناخته شده است، عرضه کند؟ از یک سو ما در بخش منطق المشرقیین که تنها پاره‌ای کوتاه از طرح بزرگ فلسفه مشرقی بوده است، چندان نشانی از نوآوری نمی‌بینیم، جز آنکه ابن سینا به‌طور کلی در «منطق» شفا نیز از لحاظ شروح و بسط و تفصیل بر ساختار منطق ارسطویی، افزوده است. گفته‌های خود ابن سینا در دیباچه بر منطق المشرقیین نیز، چنانکه دیدیم، تأکید می‌کند که وی همچنان به سنت مشایبان وفادار مانده است. اما از سوی دیگر، در برخی از نوشته‌های دیگر ابن سینا، مانند الاشارات والتنبیها و به‌ویژه رسائل عرفانی و نیز در پاره‌هایی بازمانده از کتاب الانصاف وی، گرایشی به نگرش تازه‌ای به فلسفه آشکار می‌شود، اما حتی در این گونه نوشته‌ها نیز اصول بنیادی تفکر ابن سینا، همان اصول ارسطویی - مشایب است. آمیخته با عناصر بارزی از بینش نوافلاطونی، در این میان گواهی دیگری از شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (۵۴۸ - ۵۸۷ ق. / ۱۱۵۳ - ۱۱۹۱ م) بنیان‌گذار فلسفه اشراق در دست است. سهروردی، با اشاره به در دست داشتن دفترهایی از ابن سینا که به «مشرقیین» نسبت داده می‌شود و به‌طور پراکنده و نامرتب موجود است، می‌گوید «این دفترها (کراریس)، هر چند (ابن سینا) آنها را به مشرق نسبت می‌دهد، عیناً همان قواعد مشایبان و فلسفه عامه است، جز آنکه وی برخی از عبارات آنها را تغییر داده، یا در برخی فروع آن اندک تصرفی کرده است که بر روی هم با کتابهای دیگرش چندان متفاوت نیست و با اصل مشرقی دوران دانشمندان خسروانی ارتباطی ندارد» (ص. ۱۹۵، حاشیه). بنابراین گفته‌ها، سهروردی در آنچه از نوشته‌های «مشرقی» ابن سینا در دست داشته است، اندک نشانی از عناصر بینش اشراقی خود نمی‌یافته است. از سوی دیگر خود ابن سینا نیز در نامه‌ای به ابوجعفر محمد بن حسین بن مرزبان الکیا می‌نویسد «من کتابی پرداختم و آن را کتاب الانصاف نام نهادم و در آن دانشمندان را به دو گروه تقسیم کردم: مغربیان و مشرقیان و مشرقیان را به معارضه با مغربیان و داشتنم و

درست و پربار پی برده است و انسانها را از آنچه پیشینیان و مردم سرزمینش بیان کرده بودند، آگاه ساخته است و این پیشینه آن چیزی است که یک انسان که برای نخستین بار دست به جدا کردن امور درهم آمیخته و به سامان کردن چیزهای تباه شده می‌زند، بدان توانایی دارد و سزاوار است که کسانی که پس از وی می‌آیند، پراکندگیهای او را گرد آورند و هر جاشکافی در آنچه او بنا کرده است، می‌یابند، پر کنند و از اصولی که وی عرضه کرده است، نتایج فرعی را به دست آورند. اما از کسانی که پس از وی (ارسطو) آمده‌اند، هیچ کس نتوانسته است از عهده آنچه از او به میراث برده است، برآید، بلکه عمرش در راه فهمیدن آنچه وی به درستی گفته است، یا در تعصب ورزی به برخی از خطاها یا کمبودهای وی، سیری شده است و نیز در همه عمر خود به آنچه پیشینیان گفته‌اند، سرگرم شده و مهلت آن را نداشته است که به عقل خود رجوع کند، یا اگر هم فرصتی یافته است، به خود روا نمی‌داشته است که به سخنان پیشینیان چنان بنگرد که می‌توان بر آنها افزود یا آنها را اصلاح کرد یا در آنها بازنگری کرد. اما برای ما، از همان آغاز اشتغال به آن (یعنی فلسفه) فهمیدن آنچه ایشان گفته‌اند، آسان بود و دور نیست که از سوی غیر یونانیان نیز دانشهایی به ما رسیده باشد و زمانی که ما بدان اشتغال داشتیم آغاز جوانی ما بود و به یاری توفیق الهی در کوتاه زمانی توانستیم آنچه را که پیشینیان به میراث نهاده بودند، دریابیم. سپس همه آن را با شاخه‌ای از دانشی که یونانیان آن را منطق می‌نامند (و دور نیست که نزد «مشرقیان» نام دیگری داشته باشد) جرف به جرف مقابله کردیم و از آنچه (میان آن دو) موافق است یا ناموافق، آگاه شدیم و وضعیت و وجه هر چیزی را جست و جو کردیم تا اینکه درستی آنچه درست بود و نادرستی آنچه نادرست بود آشکار شد... اما از آنجا که مشتغلان به دانش به مشایبان یونانی سخت وابسته و دلبسته بودند، ما خوش نداشتیم که راه مخالف برویم و با همگان ناسازگاری کنیم. بدین سان به ایشان پیوستیم و نسبت به مشایبان تعصب ورزیدیم، زیرا ایشان بیش از گروههای دیگر سزاوار تعصب ورزیدنند. بنابراین ما آنچه را که ایشان خواهان آن بودند، ولی کوتاهی کرده و به مقصود نرسیده بودند، کامل کردیم و از اشتباههای ایشان چشم پوشیدیم و آنها را توجیه کردیم، در حالی که از نقصان آن آگاه بودیم و اگر هم با ایشان آشکارا مخالفت کردیم، در چیزهایی بود که تحمل آن امکان نداشت. اما در بیشتر موارد، آن خطاها را نادیده انگاشتیم. از جمله [انگیزه‌هایی که ما را بدین شیوه وامی‌داشت] این بود که خوش نداشتیم که نادانان از مخالفت با چیزهایی آگاه شوند که نزد ایشان چنان آشکار است که در آن شک نمی‌کنند، همان گونه که در روشنائی روز شک نمی‌کنند. برخی نکات دیگر نیز چنان دقیق است که چشمهای عقلهای معاصران ما از ادراک آن ناتوان است. بدین سان ما مبتلای کسانی شدیم عاری از فهم، که گویی دیرکهای تکیه بر دیوارند (منافقون / ۴/۶۳) و تعمق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را گمراهی می‌دانند. گویی ایشان مانند حنبلیان در برابر

هرگاه دشمنانگی میانشان برمی‌خاست، من به انصاف می‌پرداختم. این کتاب نزدیک به ۲۸۰۰۰ مسأله را در برمی‌گرفت. من در آن جاهای دشوار فصوص [یعنی متون کتابهای ارسطو و مشایبان دیگر] را شرح و توضیح داده‌ام، تا پایان کتاب اثولوجیا با همه نکات انتقادپذیری (مطعن) که در آن یافت می‌شود و نیز در آن از اشتباهات مفسران سخن گفته‌ام و این کار را در اندک زمانی انجام دادم که اگر نوشته می‌شد بیست مجلد می‌گردید. این کتاب در بعضی از گریزها و هزیمتها از میان رفت» («المباحثات»، ۱۱۹، ۱۲۱).

ما در طرحی که از نظام فلسفی ابن‌سینا در اینجا عرضه می‌کنیم، آن را در زیر چهار بخش می‌آوریم: هستی‌شناسی و خداشناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و نظریه شناخت و گرایش عرفانی. هستی‌شناسی و خداشناسی: مسأله وجود و موجود و پژوهش درباره این دو مفهوم، از آغاز تفکر فلسفی همواره فیلسوفان را به خود مشغول داشته و یکی از مهم‌ترین مباحث متافیزیک (مابعدالطبیعه) بوده است. از فیلسوفان پیش از سقراط گرفته تا افلاطون و سرانجام ارسطو و نیز فیلسوفان دورانهای بعدی، همگی به پژوهش درباره مفهوم وجود یا موجود پرداخته بوده‌اند. بدین‌سان جای شگفتی نیست که مسأله شناخت هستی (اونتولوژی) در تفکر فلسفی اسلامی نیز، از همان آغاز جای ویژه خود را داشته است. اهمیت ویژه شناخت هستی به سنت ارسطویی باز می‌گردد. ارسطو مسأله هستی یا موجود را بنیادی‌ترین موضوع پژوهش فلسفی شمرده است. وی در کتاب متافیزیک (مابعدالطبیعه) خود، در یک جا می‌گوید «درواقع آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده است و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که: موجود چیست؟» (ص ۲۰۸، در اصل مطابق کتاب 7، فصل 2، 1028 b2). وی پیش از آن در جای دیگری، درباره موضوع اصلی متافیزیک گفته است: «دانشی است که به موجود چونان موجود (بماهو موجود) و متعلقات و لواحق آن به خودی خود، نگرش دارد» (همان، ۸۷، در اصل مطابق کتاب 4، فصل 1، 1003 a20). ابن‌سینا نیز، در پیروی از ارسطو، بر همین نکته تأکید می‌نهد و در یک جا می‌گوید «پس باید که نخستین موضوع، موجود چونان موجود باشد» و در جای دیگر می‌افزاید «پس نخستین موضوع این دانش (یعنی مابعدالطبیعه) موجود بماهو موجود است و مطالب آن اموری است که به آن موجود بماهو موجود، بی‌هیچ شرطی ملحق و همراه می‌شود» (الشفاء، الهیات (۱)، ۹، ۱۳: قس: همو، عیون الحکمة، ۴۷). بدین‌سان هستی‌شناسی محور اصلی نظام فلسفی ابن‌سینا را تشکیل می‌دهد که هم در متافیزیک وی به معنای اعم و هم در خداشناسی او به معنای اخص آن، نقش تعیین‌کننده‌ای داراست؛ و این در حالی است که وی «هستی خدا» (آئیه‌الله) را نه موضوع فلسفه نخستین، بلکه از مطالب آن می‌شمارد و می‌گوید «این (یعنی هستی خدا) نمی‌تواند موضوع باشد، زیرا موضوع هر دانشی، امری است مسلم‌الوجود در آن دانش که از احوال آن بحث می‌کنند... و هستی خدا نمی‌باید در این دانش همچون

موضوع، مسلم باشد، بلکه جست‌وجو شده در این دانش است» (الشفاء، الهیات (۱)، ۵، ۶). اما در عین حال، ابن‌سینا فلسفه نخستین (فلسفه اولی) را با «حکمت» یکی می‌داند و آن را برترین علم به برترین معلوم، یعنی شناخت خدا می‌شمارد (همان، ۱۵). از سوی دیگر، فلسفه نخستین، نزد وی «علم کلی» نامیده می‌شود، «زیرا چیزی که در آن بحث می‌شود، موجود کلی است از آن جهت که موجود کلی است و مبادی آن از آن جهت که موجود کلی است — مانند علت و معلول و کثرت و وحدت و...» («فی الاجرام العلویة»، ۲۷). اکنون ابن‌سینا، مسائل شناخت هستی را از خود مفهوم «هستی یا موجود و وجود» آغاز می‌کند. وجود و موجود بدیهی‌ترین مفاهیمند و درباره هستی یا وجود و موجود هیچ توضیحی جز نام خود آنها نمی‌توان داد. «موجود را جز با نام آن نمی‌توان شرح داد، آن نخستین مبدأ هرگونه شرحی است، پس برای آن شرحی نیست، بلکه صورت آن بی‌میانجی چیزی در ذهن (نفس) جای می‌گیرد» (النجاة، ۲۰۰). وی همین معنی را در جای دیگری این‌گونه بیان می‌کند و می‌گوید «موجود و شیء و ضروری چیزهایی‌اند که معانی آنها به نحوی آغازین در ذهن نگاشته (مرسم) می‌شوند، و این ارتسام چیزی نیست که دست یافتن به آن نیازمند به چیزهای شناخته شده‌تر از آنها باشد» (الشفاء، الهیات (۱)، ۲۹). ابن‌سینا در نوشته فارسی خود نیز می‌گوید «هستی را خرد خود بشناسد بی‌حد و بی‌رسم که او را حد نیست. که او را جنس و فصل نیست که چیزی از وی عام‌تر نیست و ورارسم نیست. زیرا که چیزی از وی معروف‌تر نیست» (دانشنامه علائی، الهیات، ۸-۹). اما از سوی دیگر ابن‌سینا مفهوم وجود یا موجود را به معنایی بسیار گسترده می‌گیرد و دامنه مفهوم آنها را شامل هر آنچه واژه «هست» درباره آن به کار می‌رود، یا مطلق وجود، می‌داند و می‌گوید عامه مردم می‌پندارند که موجود همان محسوس است و آنچه حس بدان دست نیابد، موجود نیست، یا آنچه مانند جسم در مکانی یا وضعی نیست، از هستی بهره‌ای ندارد. این سخنی باطل است، زیرا مفاهیم کلی، هرچند محسوس نیستند، مفاهیم معقولند و بدین‌سان به گونه‌ای واژه «هست» را می‌توان درباره آنها به کار برد. مثلاً مفهوم «انسان» از حیثی که دارای حقیقت یگانه‌ای است، یا بهتر بگوییم، از حیث حقیقت اصلی آن که بسیاری در آن راهی ندارد، محسوس نیست، بلکه معقول صرف است و این امر در مورد هر «کلی» صادق است (الاشارات، ۳/۴۳۵-۴۳۷). بدین‌سان موجود واژه‌ای است که می‌توان آن را درباره همه چیز، چه محسوس و چه غیر محسوس، به کار برد، زیرا «موجود طبیعتی است که حمل آن بر هر چیزی راست می‌آید، چه آن چیز جوهر باشد یا غیر آن» (الشفاء، الهیات (۱)، ۵۴). از سوی دیگر صدق مفهوم هستی، نزد ابن‌سینا، بر مصادیق آن یکسان یا به تواطؤ نیست، بلکه مفهومی است «مُشکک»، یعنی مفهومی که صدق آن بر افرادش به کمی و بیشی و شدت و ضعف

را می‌دانستی...» و «نیز هستی داخل در ماهیت این چیزها نیست، وگرنه گونه‌ای تحقق بخش (مَقوم) آن می‌بود که تصور ماهیت بی‌آن کامل نمی‌شد و در توهم نیز جدا کردن هستی از چیستی ناممکن می‌بود. پس وجود و هویت در موجودات، در شمار مقومات نیست و از عوارض لازم است» (کتاب الفصوص، ۲؛ قس: با آنچه فارابی دربارهٔ واژهٔ «هویت» می‌گوید: هو را در عربی به جای «هست» در فارسی به کار می‌بردند و مصدر آن را «هویت» نهادند... مانند «انسانیت» از «انسان»... و دیگران به جای «هو» لفظ «موجود» را به کار بردند که لفظی مشتق است و تصاریفی دارد و به جای «هویت» لفظ «وجود» را قرار دادند، نک: کتاب الحروف، ۱۱۲ - ۱۱۳، پارهٔ ۸۳؛ فارابی در جای دیگری می‌گوید: گروهی خواستند از این دوری گزینند و واژهٔ «موجود» را به جای «هو» و «وجود» را به جای «هویت» به کار می‌برند، اما من بر آنم که انسان هر کدام را بخواهد می‌تواند به کار ببرد، همان، ۱۱۴ - ۱۱۵، پارهٔ ۸۶؛ نیز نک: توضیحات ابن رشد دربارهٔ «هو» و «هویت»، در تفسیر مابعدالطبیعه، ۵۵۷/۲ - ۵۵۸؛ مترجمان عرب واژهٔ «هو» را در برابر واژهٔ یونانی to on = موجود و هویت را در برابر to einai = وجود یا هستی به کار برده‌اند؛ نک: همان، فهرست واژه‌ها، ۹۷/۳ - ۹۸).

ابن سینا نیز در تأکید بر تمایز وجود و ماهیت، اندیشه‌های فارابی را دنبال می‌کند و به شکلهای گوناگون آن را توضیح می‌دهد و از هر فرصتی برای تأکید آن بهره می‌گیرد، در یک جا می‌گوید «اما هستی، ماهیت چیزی و جزئی هم از ماهیت چیزی نیست، یعنی چیزهایی که دارای ماهیتند، هستی (وجود) داخل در مفهوم آنها نیست، بلکه بر آنها روی می‌دهد (الاشارات، ۴۷۷/۳). و برای اثبات این امر در جای دیگری می‌گوید: «پس از آنکه بر تو آشکار شد که مثلث از خط و سطح است، ولی آشکار نشد که موجود است، آنگاه معنی مثلث را می‌فهمی و شک می‌کنی در اینکه آیا در میان واقعیات بیرونی موصوف به هستی هست، یا موجود نیست» (همان، ۴۴۳/۳). بدین سان وجود نزد ابن سینا تحقق بخش (مَقوم) یا شکل دهندهٔ ماهیت نیست، زیرا «هستی، همهٔ چیزها را همچون مقوم آنها و داخل در ماهیت آنها، دربر نمی‌گیرد» (منطق المشرقیین، ۱۷). ابن سینا مکرراً سه اصطلاح مقوم، لازم و عارض را به کار می‌برد، از این رو نقل توضیح خود وی از این مفاهیم سودمند است. وی می‌گوید «هر محمولی بر چیزی از چیزها که مطابق ذات آن نیست، یا مقوم است، یا لازم، یا عارض. مقوم آن است که در ماهیت چیزی داخل می‌شود و ماهیتش از آن چیز و غیر آن گردد می‌آید. لازم (همراه) آن است که چیزی پس از تحقق ذاتش ناگزیر بدان موصوف می‌شود، از آن رو که تابع ذات آن است نه از آن رو که داخل در حقیقت ذات آن است. عارض آن است که چیزی بدان موصوف می‌شود، جز اینکه لازم نیست که آن چیز همیشه بدان موصوف

است. مسألهٔ «تشکیک» در وجود نقش تعیین کننده‌ای در هستی‌شناسی و به ویژه خداشناسی ابن سینا دارد. ابن سینا هنگام سخن دربارهٔ مقولات دهگانهٔ ارسطویی، می‌گوید: «هستی بر این ده نه چنان افتد که حیوانی بر مردم و بر اسب که یکی را حیوانی پیش از دیگر نبود و نه چنان سپیدی بر برف که یکی را پیش از دیگر نیست تا متواطی بودی، که این چنین را متواطی خوانند که بر چیزهای بسیار به یک معنی افتد، بی‌هیچ اختلاف؛ بلکه هستی نخست مَر جوهر را هست و به میانجی جوهر مرکبیت و کیفیت و اضافات را و به میانجی ایشان مر آن باقی را؛ و هستی سیاهی و سپیدی و درازی و پهنایی چنان نیست که هستی زمان و تغیر که ایشان را ثبات است و زمان و تغیر را ثبات نیست. پس هستی بر این چیزها پیش و پس افتد و به کمابیشی، هر چند بر یک معنی افتد و چنین را مُشکک خوانند» (دانشنامه، الهیات، ۳۸). و نیز در جای دیگری می‌گوید «هستی معنایی است که بر چیزها به پیشینی و پسینی می‌افتد و برخی از هستی بهرهٔ استوارتری داراست، مانند جوهر و آنچه به خود ایستاده (قائم بنفسه)» و «هستی در آنچه دارای وجود است، مختلف نیست، بلکه اگر اختلافی هست در استواری (تَأکد) و ضعف است» («المباحثات»، ۲۱۱، «رسائل خاصة»، ۲۴۱).

مسألهٔ مهم دیگر در فلسفهٔ ابن سینا که می‌توان آن را محور اصلی هستی‌شناسی و نیز نظام جهانی وی به شمار آورد، تمایز یا فرق میان هستی و چیستی (وجود و ماهیت) است. هر چند وی دربارهٔ این مسأله به پژوهش مستقلی نمی‌پردازد، چنانکه گویی آن را امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و برهان می‌شمارد، یا وجود این، هرگاه که در مسیر پژوهشهای خود به آن برمی‌خورد، به اهمیت تمایز وجود و ماهیت صریحاً و مصرانه تأکید می‌کند. شاید درست باشد اگر بگوییم که این اصرار و تأکید او بر این تمایز بدان سبب است که وی بسیاری از مباحث الهیات (تئولوژی) و نیز جهان‌شناسی خود را بر پایهٔ این اصل استوار می‌سازد. اکنون می‌توان پرسید که سرچشمهٔ اصل سینایی تمایز هستی و چیستی را در کجا باید جست و جو کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت که هستهٔ اساسی آن نزد ارسطو یافت می‌شود. ارسطو در این باره می‌گوید «اما انسان چیست (یا چیستی انسان) و انسان هست (یا هستی انسان) دو معنای مختلفند» («تحلیلهای پسین یا دومین»، کتاب 7، فصل 2، 92 b 10)، اما این تمایز نزد ارسطو تمایزی منطقی است، درحالی که ابن سینا این تمایز منطقی را گسترش می‌دهد و به تمایزی هستی‌شناسانه (اوتولوژیک) مبدل می‌سازد. سرچشمهٔ دیگر این اصل را احتمالاً باید نزد فارابی جست و جو کرد که ابن سینا گفته‌های وی را در یاد داشته است. فارابی دربارهٔ تمایز هستی و چیستی اشیاء می‌گوید «چیزها، هریک دارای چیستی (ماهیت) و هستی (هویت) است و چیستی آن نه هستی آن است، نه داخل در هستی آن؛ اگر ماهیت انسان، هستی (هویت) او می‌بود، تصور ماهیت انسان، تصویری از هستی (عینی) می‌بود و اگر تصور می‌کردی که انسان چیست، همانا تصور می‌کردی که این انسان (موجود) است و هستی آن

باشد؛ مُقَوِّم و لازم در این امر شریکند که هریک از آنها از شیء جدا نمی‌شود؛ لازم و عارض در این امر شریکند که هریک از آنها بیرون از حقیقت شیء است. و سپس به آن می‌پیوندد. نمونه «مُقَوِّم» شکل بودن برای مثَلث و جسم بودن برای انسان است؛ نمونه «لازم» مساوی بودن زاویه‌ها با دو قائمه در مثَلث است؛ نمونه «عارض» پیری و جوانی انسان و احوال دیگری است که بر وی روی می‌دهند» (همان، ۱۳ - ۱۴).

ابن سینا به دنبال تأکید بر تمایز وجود و ماهیت، بر عروض وجود بر ماهیت تأکید می‌کند و در یک جا می‌گوید «طبیعت موجود چونان طبیعت موجود، در حدّ و رسم معنای یگانه‌ای است و ماهیات دیگر نیز غیر از خود طبیعت وجودند، زیرا چیزهایی‌اند که وجود بر آنها عارض می‌شود و لازم (همراه) آنهاست، مانند انسانیت؛ چون انسانیت ماهیت است و خود وجود نیست. وجود نیز چیزی از آن نیست، بلکه وجود بیرون از تعریف (حدّ) آن و پیوند شونده به ماهیت آن... و عارض بر آن است» (الشفاء، طبیعیات، سماع طبیعی، ۲۷)، بدین سان ابن سینا تصریح می‌کند که «ماهیت چیزی غیر از هستی (أَنیَّة) آن است، زیرا انسان بودن غیر از موجود بودن اوست» (التعلیقات، ۱۴۳) و نیز «هر چه دارای ماهیت است معلول است و هستی (أَنیَّة) معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود» (همان، ۱۸۵) و «همه ماهیات، وجودشان از بیرون است و وجود عَرَض در آنهاست، زیرا تحقق بخش (مُقَوِّم) حقیقت یا ماهیت هیچ یک از آنها نیست» (همان، ۱۸۶)، وی در نوشته فارسی خود نیز همین نکته را تکرار می‌کند. وی می‌گوید «پس این ده را (یعنی مقولات را) ماهیتی است که نه از چیزی بود، چون بودن چهار، چهار، یا بودن وی شماری بدان صفت که هست. و هستی او را [إنیَّة] خوانند به تازی؛ و ماهیت دیگر است و إنیَّة دیگر، و إنیَّة ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عَرَضی است» (دانشنامه علائی، الهیات، ۳۸ - ۳۹). در اینجا شایسته است به این نکته اشاره کنیم که واژه «إنیَّة» یا «أَنیَّة» شکل عربی شده واژه یونانی *einai* یا در تلفظ یونانی دوره بیزانس *inai* است. مثلاً اسحاق بن حنین همواره این واژه یونانی را به شکل «أَنیَّة» به کار می‌برد (نکا؛ ارسطو، فی النفس، ۳۰، قس؛ ۷۷، ۶۵؛ نیز نک؛ ابن رشد، ۱۰۰۶/۲؛ در اینجا واژه یونانی *to hoti* ارسطو [یعنی: که هست] به «إنّ» و واژه *to einai* [یعنی هستی] به «أَنیَّة» برگردانده شده است؛ قس؛ ارسطو، متافیزیک، ۲۵۸، در اصل مطابق کتاب ۷، فصل ۱۷، 1041a15؛ نیز نک؛ مقاله فرانسوی گواشون: «برهان هستی در منطق ابن سینا»، به ویژه 183)، ما نزد ابن سینا واژه یونانی *on* یعنی «موجود» را به همان شکل اصلی آن می‌یابیم. وی در الشفاء می‌گوید: اگر تحقیق کنی نخستین صفت واجب‌الوجود این است که او «أُنّ و موجود است» (الهیات، ۳۶۷/۲)؛ قس؛ النجاة، ۲۵۱)، در هر دو متن این واژه به صورت «إنّ» درآمده است، ولی درست نیست. فارابی، پیش از آن این واژه یونانی را به کار برده و آن را با «إنّ» در عربی به یک معنا شمرده

است (الحروف ۶۱: معنی إنّ، نبات، دوام، کمال و استواری در وجود و در شناخت به شیء است... و آشکارتر از آن در یونانی «أُنّ» و «أون» است که هر دو تأکید است (۱)، جز اینکه «أون» دوم تأکید قوی‌تری است... از این رو خدا را «أون» با واو کشیده می‌نامند و آن را ویژه خدا می‌دانند و برای غیر خدا می‌گویند «أُنّ» «کوتاه»، البته ریشه‌یابی فارابی کاملاً درست نیست، ولی نشانی از اصل دارد. ابن سینا احتمالاً این واژه را نزد فارابی یافته یا از مأخذ مشترک دیگری گرفته است).

مراتب موجودات: در هستی‌شناسی ابن سینا، همه موجودات یکسان از مفهوم «هستی» برخوردار نیستند، بلکه برخی در این معنی سزاوارتر و شایسته‌تر از دیگرانند. بدین سان موجودات در مراتبی قرار دارند. ابن سینا در این باره می‌گوید «شایسته‌ترین چیزها برای هستی جوهرهایند، سپس عَرَضها، و جوهرهایی که در اجسام نیستند شایسته‌ترین جوهرها برای وجودند، مگر ماده نخستین (هیولی الاولی)؛ زیرا این جوهرها سه‌گانه‌اند: ماده، صورت و جدا (مفارق) که نه جسم است و نه جزئی از جسم و وجود آن ناگزیر است، زیرا جسم و اجزاء آن معلولند و انسان سرانجام به جوهری می‌رسد که علتی است. ناپیوسته (به ماده)، بلکه کاملاً جد است. پس نخستین موجودات در شایستگی برای هستی، جوهر جدای ناپیوسته به جسم است، سپس صورت است، سپس ماده است، و این هرچند سببی برای جسم است، اما سببی بخشنده هستی نیست، بلکه یک پذیرا (محل) برای حصول هستی است. جسم دارای هیولی و افزون بر آن دارای صورت است که از هیولی کامل‌تر است، پس از اینها عَرَض می‌آید؛ و در هر طبقه‌ای از این طبقات، شماری از موجودات یافت می‌شوند که در هستی متفاوتند» (النجاة، ۲۰۸).

جوهر و عرض: از سوی دیگر، ابن سینا موجودات را در دو دسته دیگر، یعنی جوهرها و عرضها قرار می‌دهد. جوهرها به خود ایستاده‌اند (یا قائم به خودند) و عرضها وابسته به آنهایند. وی درباره این معنا می‌گوید: «هستی برای شیء یا به خودی خود است (بالذات)، مانند انسان بودن انسان، یا بالقرض است، مانند سفید بودن زید، چیزهایی که بالقرضند حد ندارند. ما اکنون آن را را می‌کنیم و به موجود و وجودی که به خودی خود (یا بالذات) است می‌پردازیم. نخستین اقسام موجودات به خودی خود [بالذات] واژه‌ای است که مترجمان عرب در برابر واژه یونانی *Kath hautō* (= به خودی خود) برگزیده‌اند [جوهر است. زیرا موجود بر دو قسم است: یکی موجود در چیزی دیگر است که آن چیز در خودش دارای تحقق هستی و نوع است، اما این وجود نه مانند وجود جزئی از آن چیز است، بی آنکه جدایش از آن چیز روا باشد، این همانا موجود در موضوع (زیرنهاد) است. دوم موجودی که در هیچ یک از اشیاء به این صفت نیست و به هیچ روی در موضوعی نیست، این همانا جوهر است» (الشفاء، الهیات، ۱)، ۵۷). ابن سینا

برخورد نیروی فاعل بالطبع و نیروی منفعل بالطبع - یعنی آنچه می‌سوزاند و آنچه می‌سوزد - (واجب الوجود) می‌شود. [یعنی واجب الوجود بالغیر] (همان، ۲۲۵).

خداشناسی: اشاره شد، که مبحث واجب الوجود و ممکن الوجود، در هستی‌شناسی ابن سینا پیوند تنگاتنگ با خداشناسی وی دارد. خداشناسی ابن سینا، بر پایه هستی‌شناسانه «واجب و ممکن» به شکلهای گوناگون در شفا، نجات، اشارات و نیز نوشته‌های کوچک‌تر وی عرضه می‌شود. در یکی از این نوشته‌های کوچک گفته می‌شود که «پس موجودات، یا واجب‌الوجودند یا ممکن الوجود؛ و واجب الوجود نیز یا به خود است (بذاته) یا به غیر خود. آنکه به خود (واجب الوجود) است، خداست (الله)، و آنکه به غیر خود (واجب الوجود) است، علتش واجب الوجود به خود است و در ذات خود ممکن الوجود و به غیر خود واجب الوجود است؛ و تواند که به غیر خود ممکن الوجود باشد، اگر علتش آن را ایجاد نکند. و اگر آن را ایجاد کرد، به وسیله آن واجب الوجود می‌شود و امکان وجودش از سوی آن دیگری از میان برداشته می‌شود، جز اینکه امکان وجودش به خود، همچنان اوست، چون این امکان حقیقت وجود آن است و جوهریت هرگز از میان برداشته نمی‌شود» (التعلیقات، ۱۷۵).

در پیوند با خداشناسی ابن سینا، ما به گفته ژرف و شگفت‌انگیزی از او برمی‌خوریم که می‌گوید «عقلهای انسانها کُنه و حقیقت «نخستین» (یعنی خدا) را ادراک نمی‌کنند. او را حقیقتی است که نزد ما نامی برای آن نیست. بایستگی هستی (وجوب وجود) یا شرح اسم آن حقیقت است یا لازمی از لازمه‌های آن و این البته ویژه‌ترین و نخستین لازمه‌های آن است، زیرا در او بدون میانجی لازم دیگری، یافت می‌شود... و همچنین یکتایی (وحدت) نیز از ویژه‌ترین لازمه‌های اوست، زیرا وحدت حقیقی از آن اوست و آنچه جز اوست دارای چستی و هستی (ماهیت و آئیت) است» (همان، ۱۸۵ - ۱۸۶). با وجود این، ابن سینا مفهوم «واجب الوجود» را سنگ زیربنای خداشناسی خود قرار می‌دهد. هستی در واجب الوجود از لوازم ذات و او موجب آن است. ذات او واجبت است و خود او علت هستی است، در حالی که هستی در هر چیز دیگری داخل در ماهیت آن نیست، بلکه از بیرون بر آن روی می‌دهد و از لوازم آن به‌شمار نمی‌رود. ذات او (واجب الوجود) واجبت است، یعنی وجود. بالفعل نه مطلق وجود، بلکه آن از لازمه‌های اوست، حق آن است که وجودش از خودش است، بنابراین خدا حق است و هر آنچه جز اوست باطل است. همچنانکه برای واجب الوجود برهانی نیست و جز از راه خودش شناختنی نیست، چنانکه خودش می‌گوید «الله گواهی می‌دهد که الهی جز او نیست» (آل عمران / ۱۸/۳). او را چستی نیست، بلکه دارای هستی (آئیت) است، زیرا هر دارای ماهیتی معلول است، چون وجودش از خودش نیست. بلکه از دیگری است. و وجود مطلق که بالذات است، البته معلول نیست. پس وجوب وجود، ماهیتی جز هستی ندارد (التعلیقات، ۷۰). ابن سینا

درباره «موضوع» و فرق آن با «محل» (پذیرا) می‌گوید: موضوع آن است که به خود و نوعیت خود ایستاده (قائم) باشد و سپس سبب شود که چیزی به وسیله آن در آن قائم شود، اما نه مانند جزئی از آن (همان، ۵۹).

واجب و ممکن: اکنون پس از بررسی مفهوم هستی و شکلهای آن، ابن سینا مبحث دیگری را وارد هستی‌شناسی خود می‌کند که در نظام فلسفی او اهمیت بسیار دارد. به ویژه از آن‌رو که این مسأله با خداشناسی او پیوند تنگاتنگ دارد. و شاید بتوان آن را زیرساخت خداشناسی او به‌شمار آورد. بدین‌سان خداشناسی (تئولوژی) ابن سینا در واقع بر پایه هستی‌شناسی (اونتولوژی) او برپا می‌شود و مکمل آن است. ابن سینا نخست موجود را به دو گونه بنیادی تقسیم می‌کند: ممکن و واجب (شاید بود و بایست بود). وی در این باره چنین می‌گوید: «هر موجودی، اگر از لحاظ ذاتش به آن بنگری، بدون ملاحظه غیر آن، یا چنان است که وجود برای آن، در خودش (فی نفسه) واجب است، یا چنین نیست. اگر واجب است، پس آن حقیقت در خود است، آنکه وجودش از خودش واجب است و قیوم است؛ اما اگر واجب نیست، نشاید گفت که آن به خودی خود متمتع است، پس از آنکه فرض شد که موجود است؛ بلکه اگر به اعتبار ذاتش شرطی همراه آن شود، مانند شرط نبود علتش، متمتع می‌شود. یا مانند شرط وجود علتش که آنگاه واجب می‌گردد؛ اما اگر هیچ‌گونه شرطی همراه آن نشود (نه تحقق علت و نه عدم آن) آنگاه امر سومی برای آن باقی می‌ماند که همانا «امکان» است. بدین‌سان نظر به ذاتش چیزی است که نه واجب است نه متمتع. پس هر موجودی، یا واجب الوجود به خود (بذاته) است. یا ممکن الوجود به خود. آنچه حق آن در خودش امکان است، از خودش موجود نمی‌شود، زیرا وجودش از خودش، از آن حیث که ممکن است، بر عدش برتری ندارد. اما اگر یکی از آن دو برتری یابد، به سبب حضور یا غیبت چیز دیگری است. پس هستی هر ممکنی از دیگری می‌آید» (اشارات، ۴۴۷/۳ - ۴۴۸). ابن سینا در جای دیگری درباره دو مفهوم «واجب الوجود» و «ممكن الوجود» توضیح بیشتری دارد که می‌گوید «واجب الوجود موجودی است که هرگاه ناموجود فرض شود، تناقضی پدید می‌آید و ممکن الوجود آن است که اگر ناموجود فرض شود، تناقضی پدید نمی‌آید، پس واجب الوجود هستی بایسته (ضروری الوجود) است، و ممکن الوجود آن است که در آن به هیچ روی بایستگی (ضرورت) نیست. نه در هستی و نه در نیستی آن» (النجات، ۲۲۴ - ۲۵۵). سپس ادامه می‌دهد که «واجب الوجود یا به خود واجب است یا به خود واجب نیست، اما واجب الوجود به خود، آن است که به سبب خودش هست نه به سبب چیز دیگری. هرچه باشد، از فرض عدم آن تناقضی پدید می‌آید، اما واجب الوجود نه به خودش (لابداته) آن است که اگر چیز دیگری که غیر از آن است، فرض شود واجب می‌گردد. مثلاً «چهار» واجب الوجود به خود نیست، اما با فرض دو چنین است، یا احتراق، واجب الوجود به خود نیست، اما با فرض

همواره بر این نکته تأکید می‌کند که واجب الوجود، هستی محض است و دارای چستی (ماهیت) نیست. وی این نکته را به روشنی تمام در دانشنامه علائی بررسی می‌کند و می‌گوید «آنچه ورا ماهیت جز ائیت (هستی) است، نه واجب الوجود است، و پیدا شده است که هرچه ورا ماهیت جز ائیت بود، ائیت ورا معنی غرضی بود، و پیدا شده است که هرچه ورا معنی غرضی بود، ورا علت بود، یا ذات آن چیز که وی غرض اندر وی است یا چیزی دیگر. و نشاید که ماهیتی بود مَر واجب الوجود را که علت ائیت بود، زیرا که اگر آن ماهیت را هستی بود تا از وی ائیت آمده بود، پس این هستی دوم به کار نبود، و سؤال اندر هستی پیشین قائم است و اگر ورا هستی نبود، نشاید که وی علت هیچ چیز بود که هرچه ورا هستی نیست، وی علت نبود، و هرچه علت نبود، علت هستی نبود، پس ماهیت واجب الوجود، علت ائیت واجب الوجود نبود، پس علت وی چیزی دیگر بود، پس ائیت (هستی) واجب الوجود را علت بود، پس واجب الوجود به چیزی دیگر هست بود و این محال است» (دانشنامه علائی، الهیات، ۷۶ - ۷۷). ابن سینا در جای دیگری نتیجه می‌گیرد که «پس پدید آمد که مرعالم را اولی است که به عالم نمایند و هستی عالم از وی است و وجود وی واجب است و وجود محض است و همه چیزها را وجود از وی است» (همان، ۸۳) و خلاصه «واجب الوجود را وجود، ماهیت است» (همان، ۷۹). از صفات دیگر واجب الوجود، یکتایی یا وحدت اوست، زیرا واجب الوجود به حسب تعیین ذاتش یکتاست و به هیچ روی مفهوم واجب الوجود را درباره بسیاری (کثرت) نمی‌توان به کاربرد، زیرا اگر ذات واجب الوجود برهم نهاده از دو چیز، یا چیزهای به هم گرد آمده بود، آنگاه وی به وسیله آنها واجب می‌شد و یکی از آنها، یا هر یک از آنها، پیش از واجب الوجود و مقوم او می‌بود. بنابراین واجب الوجود، نه در معنی و نه در کمیت منقسم نمی‌شود (الاشارات، ۴۷۲/۳ - ۴۷۳). صفت دیگر واجب الوجود این است که در هیچ چیزی، مشارک ماهیت آن چیز نیست، زیرا ماهیت متعلق به هر چیزی جز او، مقتضی امکان وجود است؛ در حالی که وجود، ماهیت چیزی نیست؛ یعنی چیزهایی که دارای ماهیتند، وجود داخلی در مفهوم آنها نیست، بلکه از بیرون بر آنها روی می‌دهد. بنابراین، واجب الوجود در هیچ یک از چیزها، در معنای جنسی یا نوعی، شرکت ندارد و بدین سان نیازی ندارد که از آنها به معنای فصلی یا عرضی، جدا باشد، بلکه به خودی خود، جداست. پس ذات وی را تعریفی (حدی) نیست، چون جنس و فصل ندارد (همان، ۴۷۷/۳ - ۴۷۸). و سرانجام واجب الوجود نه همانند دارد، نه ضد، نه جنس است نه فصل و تعریف نیز ندارد و هیچ اشاره‌ای به او جز از راه عرفان ناب عقلی ممکن نیست (همان، ۴۸۱/۳). واجب الوجود همچنین تام الوجود است، زیرا هیچ چیزی را از هستی خود و کمالاتی هستی خود کم ندارد و هیچ چیزی از جنس هستی او بیرون از هستی او نیست که برای غیر او یافت شود (چنانکه در مورد غیر او روی می‌دهد)، بلکه باید گفت که واجب الوجود فوق تمام است، زیرا نه تنها

دارای وجودی است که او را است، بلکه همچنین هر وجودی فضل وجود او (یعنی تبعی وجود اوست و در مرتبه وجود او نیست) و برای او و صادر شده از اوست. واجب الوجود همچنین به خود، خیر محض است، زیرا خیر آن است که هر چیزی مشتاق آن است و آنچه هر چیزی مشتاق آن است، هستی یا کمال هستی در قلمرو هستی است. هیچ کس مشتاق عدم چونان عدم نیست، بلکه مشتاق عدمی است که یک هستی یا کمال هستی را همراه دارد. پس آنچه که در حقیقت موضوع شوق است، هستی است. بنابراین هستی خیر محض و کمال محض است. شر ذات ندارد، بلکه یا عدم جوهر است یا عدم صلاحی برای آن جوهر است، پس هستی خیریت است، و کمال هستی خیریت هستی است و وجودی که عدم همراه آن نیست - نه عدم جوهر، نه عدم چیزی برای جوهر - بلکه همیشه بالفعل است، او خیر محض است. هر واجب الوجودی همچنین حق است، زیرا حقیقت و حقیقت هر چیزی، ویژگی وجود اوست که در او متحقق است، بنابراین حق تر از واجب الوجود یافت نمی‌شود (الشفاء، الهیات (۲)، ۳۵۵ - ۳۵۶). واجب الوجود همچنین عقل محض است، زیرا ذاتی است از هر لحاظ جدا از ماده. سبب آنکه چیزی معقول نشود، ماده و علایق ماده است، در حالی که وجود صوری، همان وجود عقلی است [یعنی صورت شیء است که معقول است] و این وجودی است که چون در چیزی تحقق یافت، آن چیز، به وسیله او دارای عقل می‌شود، زیرا آنچه که از معقول شدن چیزی مانع می‌شود، ماده و علایق آن است، همان گونه که مانع از عقل شدن آن است. پس آنچه که دور از ماده و علایق آن باشد و متحقق به هستی جدا از ماده باشد، معقول ذات خویش است و چون بذاته عقل است و نیز بذاته معقول، پس معقول ذات خویش است و بدین سان ذات او عقل و عاقل و معقول است. و این نه از آن روست که در ذات او کثرتی یافت می‌شود، زیرا وی از آن رو که هویت مجردی است، عقل است و از آن رو که گفته می‌شود که هویت مجرد آن برای خودش است، پس معقول خویش است و از آن رو که گفته می‌شود که ذاتش دارای هویتی مجرد است، پس عاقل ذات خویش است، زیرا معقول آن است که ماهیت مجرد آن برای چیزی باشد و عاقل آن است که دارای ماهیت مجردی برای چیزی باشد. بنابراین نخستین (اول)، یعنی خدا، واجب الوجود (به اعتبار آنکه دارای ماهیتی مجرد برای چیزی است، عاقل است و به اعتبار آنکه ماهیت مجرد او برای چیزی است، معقول است و این چیز ذات اوست. به دیگر سخن، عاقل است، چون که دارای ماهیت مجردی است برای چیزی که آن چیز ذات اوست؛ و معقول است، چون که ماهیت مجرد او برای چیزی است که آن چیز ذات اوست (همان، ۲)، ۳۵۶، ۳۵۷). واجب الوجود همچنین عشق و عاشق و معشوق است، زیرا، به گفته ابن سینا «برترین شادمان از چیزی، همانا «نخستین» (خدا) است که به خود شادمان است، زیرا شدیدترین ادراک را به چیزی دارد که دارای شدیدترین کمال است، چیزی که دور از طبیعت امکان و عدم است. عشق حقیقی همانا

شادمانی ناشی از تصور حضور یک ذات است؛ شوق نیز جنبشی به سوی تکمیل این شادمانی است، هنگامی که صورت از جهتی نمودار شده باشد، چنانکه در خیال و از جهتی نمودار نشده باشد، چنانکه اتفاق می افتد که در جسّ نمودار شده است. نخستین (خدا) عاشق خویش و معشوق خویش است، چه دیگری به وی عشق ورزد یا نورزد، اما چنین نیست که دیگری به وی عشق نمی ورزد، بلکه او معشوق برای خویش و از خویش است و معشوق بسیاری چیزهای دیگر غیر از خود» (الاشارات، ۷۸۲/۳ - ۷۸۴). در جای دیگری هم می گوید «واجب الوجود که در نهایت کمال، زیبایی و درخشندگی است، ذات خویش را به همان غایت درخشندگی و زیبایی تعقل می کند، با تمام تعقل، و با تعقل عاقل و معقول بدان گونه که هر دو در حقیقت یکپسند، خودش برای خودش بزرگترین عاشق و معشوق و بزرگترین لذت بخش و لذت برنده است» (الشفاء، الهیات (۲)، ۳۶۹؛ قس: النجاة، ۲۴۵).

چگونگی آگاهی یا علم واجب الوجود به اشیاء: ابن سینا این مسأله را به شوه و یژه خود توضیح می دهد. نخست اینکه واجب الوجود به هر چیزی به نحوی کلی آگاهی دارد و با وجود این هیچ چیز شخصی و جزئی یا هیچ ذره ای در آسمان و زمین از آگاهی او دور نمی ماند. ابن سینا این نکته را از شگفتیهایی می شمارد که تصور آن نیازمند به داشتن لطف قریحه است (النجاة، ۲۴۷). از سوی دیگر واجب الوجود چون به خود بیندیشد (یا ذات خود را تعقل کند) و نیز بیندیشد که او مبدأ هر موجودی است، همزمان به نخستین موجودات صادر از خودش و نیز آنچه از آنها پدید می آید، می اندیشد، و هیچ چیزی از چیزها پدید نمی آید، مگر آنکه از جهتی از سوی او واجب شده باشد. خدا امور جزئی را از آن حیث که کلند، یعنی از آن حیث که دارای صفاتند، ادراک می کند (همان، ۲۴۷ - ۲۴۸). ابن سینا در جای دیگری درباره علم یا آگاهی خدا می گوید: «علم» نخستین (خدا) از ذات اوست و ذات او سبب همه چیزها در مراتب گوناگون آنهاست. آگاهی او به اشیاء، خود وجود اشیاء است، او از چیزهایی که هنوز هست نشده اند، آگاه است و وقتها و زمانهای آنها را نیز می شناسد و چون هست شدند، آگاهی او به آنها تجدید نمی شود، چنانکه از راه وجود آنها بر آگاهی او افزوده شود. وی هر موجود جزئی یا شخصی را به نحوی کلی و با شناختی بسیط می شناسد و نیز وقتی را که آن موجود در آن پدید می آید، به نحوی کلی می شناسد، یعنی افراد یا اشخاص زمان را مانند اشخاص هر چیزی به نحوی کلی می شناسد، همان گونه که مثلاً این کسوف را به نحوی کلی می شناسد و نیز مدت میان دو کسوف و احوال و افعال و دگرگونیها و اختلاف احوال هر شخصی را نیز به نحوی کلی می شناسد. آگاهی وی زمان نمی پذیرد و گذشته، اکنون و آینده در علم او داخل نمی شوند (التعلیقات، ۶۶ - ۶۷).

موجودات است و نشاید که در آگاهی او دگرگونی روی دهد. درحالی که آگاهی ما انسانها مستفاد از چیزهای بیرون از ماست. سبب آگاهی ما وجود اشیاء است و از آنجا که ما جز جزئیات دگرگون شونده را ادراک نمی کنیم، پس آگاهی ما دگرگون شونده است و چون اشیاء باطل می شوند، آگاهی ما نیز باطل می شود. نمونه اینکه آگاهی (یا علم) خدا سبب هستی موجودات است، آگاهی یک انسان از صورت یک ساختمان است که سپس مطابق آن صورت، ساختمانی برپا می سازد، نه مانند کسی که از صورت ساختمانی بالفعل برپا شده آگاه است. پس چون علم خدا سبب هستی موجودات از اوست، بدون افزار یا اراده نوشونده (بلکه موجودات تابع دانسته های او هستند) معنای این گفته درست است که «کُنْ فیکون». علم یا آگاهی نزد خدا، خود اراده است، زیرا این دانسته ها (معلومات) مقتضای ذات اوست و این معنا همان معنای اراده است (همان، ۱۱۶، ۱۱۷). پس خوداندیشی خدا (یا خود تعقل وی ذات خویش را)، همانا وجود اشیاء از اوست و خود وجود این اشیاء، خود معقولیت آنها برای اوست، بدان گونه که همه صادر از اوست. خدا از اشیاء آگاه است نه بدان نحو که اشیاء در ذات او حاصل شوند (همان گونه که ما از آنها آگاه می شویم)، بلکه بدان نحو که اشیاء صادر از ذات او هستند و ذات او سبب آنهاست. فزودگی (اضافه) این معقولات به او یک فزودگی محض عقلی است، یا تنها فزودگی معقول بر عاقل، نه یک فزودگی به هر گونه که باشد، یعنی نه از حیث وجود آنها در واقعیت بیرونی یا از آن حیث که در یک عقل یا نفس موجودند، یا فزودگی صورتی به ماده ای یا عرضی به موضوعی، بلکه فزودگی معقول مجردی بی زیادتی، یعنی اینکه او فقط به آنها می اندیشد یا آنها را تعقل می کند (همان، ۱۵۳).

جهان شناسی (نظریه فیض یا صدور): جهان شناسی ابن سینا بر پایه هستی - خداشناسی وی برپا می شود. در این پهنه نیز عناصر اصیل پیش ارسطویی با عناصر مهمی از پیش نوافلاطونی درهم می آمیزند و سلسله مراتب شکوهمندی در پهنه جهان شناسی تشکیل می دهند. چنانکه گفته شد، مهم ترین ویژگی واجب الوجود خودآگاهی یا خوداندیشی او، یا به تعبیر دیگر، تعقل او ذات خویش راست، واجب الوجود عقل محض است که ذات خود را تعقل می کند و می داند که وجود کل جهان لازم است که از وی پدید آید، زیرا وی به ذات خود جز چونان عقل و نخستین مبدأ نمی اندیشد و به هستی کل جهان از وی به اینگونه می اندیشد که خود را مبدأ آن می داند. از سوی دیگر، در ذات او مانعی یا اکراهی برای صدور جهان از وی نیست و ذات او از این آگاه است که کمال و علو او به گونه ای است که خیر از وی فرا می ریزد (فیض) و این از لوازم جلالت اوست که معشوق اوست. بنابراین مبدأ نخستین از فیضان کل جهان از وی خشنود است. اما نخستین خوداندیشی (تعقل بالذات) او این است که خویشتن خویش را تعقل می کند که به خود مبدأ نظام خیر در هستی است و وی از این نظام خیر در وجود آگاه است (النجاة، ۲۷۴؛ عیناً در الشفاء، الهیات (۲)، ۴۰۲).

ابن سینا نحوه علم یا آگاهی خدا را، در سنجش با آگاهی ما اینگونه توضیح می دهد که آگاهی یا علم «نخستین» (خدا) مستفاد از موجودات نیست، بلکه مستفاد از ذات اوست. آگاهی (علم) او سبب هستی

۴۰۳). بدین سان هر چیزی که از واجب‌الوجود صادر می‌شود، با میانجی تعقل یا عقلیت او به آن است و خود هستی این صورت معقول نزد واجب‌الوجود، خود عقلیت خدا به آن است، یا به دیگر سخن، معقولیت آن صورت، خود وجود آن از واجب‌الوجود است و بدین سان از آن حیث که موجود است، معقول است و از آن حیث که معقول است، موجود است (التعلیقات، ۴۸). درباره چگونگی پیدایش جهان، ابن سینا متناوباً واژه‌های «فیض یا قیضان»، «انجاس» (فراریزش)، «صدور»، «ابداع» و «خلق» را به کار می‌برد، اما از این میان واژه‌های «فیض» و «قیضان» و «صدور» بیش از همه به کار می‌روند. چنانکه می‌دانیم، «انجاس»، «فیض یا قیضان» اصطلاحاتی نوافلاطونی است که اصل آنها به خود افلوطین (پلوتینوس) باز می‌گردد. سبب صدور موجودات از واجب‌الوجود، چنانکه گفته شد، خوداندیشی خدا و نیز اندیشیدن او به نظام بهترین در وجود کل جهان است. ابن سینا می‌گوید این معنا، به اعتبار پیدایش موجودات از مبدأ نخستین «انجاس» نامیده می‌شود و به اعتبار پیوند یا نسبت مبدأ نخستین با موجودات «ابداع» نامیده می‌شود (شرح اثولوجیا، ۶۲). از سوی دیگر، ابداع نزد ابن سینا مفهومی برتر دارد، زیرا به گفته او «ابداع آن است که از چیزی برای دیگری هستی پدید آید که (آن هستی) تنها متعلق به اوست، بدون میانجی ماده یا افزار یا زمان، ابداع دارای مرتبه برتری از احداث و تکوین است» (الاشارات، ۵۲۴/۳ - ۵۲۵). اکنون واجب‌الوجود به خود از همه جهات یکی و یگانه است و صدور موجودات از وی به نحو لزوم است و از یکی چونان یکی، تنها یکی لازم می‌شود (اصل: الواحد لا یصدر عنه الا الواحد). از سوی دیگر، هنگامی که می‌گوییم «نخستین (خدا، اول) عقل است، منظور عقل به معنای بسیط است، نه به معنای مفصل، چنانکه معقولات بیرون از ذات او باشند؛ و ذاتش با این لازمه‌ها که همان معقولات متکثر نمی‌شود بلکه این تکثری اضافی است که شیء با آن در حقیقت و ماهیت خود متکثر نمی‌گردد» (التعلیقات، ۱۷۴). اکنون چون واجب‌الوجود یکی و عقل محض است، پس نخستین صادر از او به گونه فیض نیز باید یک عقل باشد. زیرا صورتی است که در ماده نیست. بدین سان نخستین اثر خوداندیشی خدا - یا تعقل او ذاتش را - پیدایش یک عقل است و این نخستین معلول از علت نخستین نیز یکی است؛ اما در آن (یعنی در معلول اول) کثرتی هست از آن جهت که وحدتی است و وجودی، درحالی که علت نخستین تنها وجود است. و این معلول نیز ذاتی یگانه و بسیط است، زیرا لازم نخستین یگانه است و باید عقل محض و بسیطی باشد و نیز باید نه صورت ماده باشد و نه ماده و لازمه‌های دیگر پس از او با میانجی پدید می‌آیند. این برهان بر این است که لازم از او بدین صفت است، اما برهان بر اینکه چرا از مبدأ نخستین این موجودات لازم نیامدند، ما را راهی بدان نیست. معنی لزوم برای ذات این است که از ذات چیزی صادر شود بدون سبب یک واسطه میان آنها. در اینجا است که ابن سینا واژه «فیض» را توضیح می‌دهد و

می‌گوید «فیض تنها درباره خدا و عقلها به کار می‌رود، زیرا از آنجا که صدور موجودات از او به نحو لزوم است و به انگیزه اراده‌ای در پی عرضی نیست، بلکه برای خود آن است و صدور موجودات از او، همیشگی است، بی‌آنکه با منع یا زحمتی در این رهگذر همراه باشد، بهتر آن است که «فیض» نامیده می‌شود» (همان، ۱۰۰). پس نخستین صادر از خدا، یک عقل است، این عقل به خودی خود ممکن و به وسیله مبدأ نخستین، واجب است. این صدور یا فیض نخستین، انگیزه صدور بقیه موجودات است. جهان‌شناسی ابن سینا بر این پایه برپا می‌شود. وی چگونگی صدور موجودات را به شکلهای گوناگون در شفا و برخی نوشته‌های دیگرش تصویر می‌کند، اما در میان نوشته‌های او رساله کوچکی یافت می‌شود که ابن سینا در آن به شکلی بسیار روشن و منظم، پیدایش موجودات، یا به دیگر سخن، نظریه پیدایش جهان و جهان‌شناسی خود را خلاصه می‌کند. نام این نوشته «رسالة العروس» است که چندین دست نوشته از آن در کتابخانه‌ها موجود است. (نک: مهدوی، ۱۷۹ - ۱۸۰) و برای نخستین بار در ۱۹۵۲ م از سوی شارل کوئس منتشر شده است. مادر اینجا برگردان بخش عمده این رساله را که درباره پیدایش جهان است می‌آوریم. ابن سینا می‌گوید «هر چیزی در جهان پیدایش و تباهی - از آنچه نبوده است و سپس هست شده است - پیش از پیدایش ممکن‌الوجود بوده است، چون اگر منتع‌الوجود می‌بود، به وجود نمی‌آمد و اگر واجب‌الوجود می‌بود، از پیش همچنان موجود بود. و ممکن‌الوجود ناگزیر از علتی است که آن را از نیستی به هستی آورد و نشاید که علت آن، خودش باشد، زیرا علت، بالذات بر معلول پیشی دارد، پس باید که علت آن غیر از خودش باشد و سخن درباره علتش مانند سخن درباره خودش است و نشاید که هر یک از آن دو، علت همتایش باشد. زیرا، این کار به دور و تقدم شیء بر خودش می‌انجامد و نیز نشاید که تا بی‌پایان تسلسل یابد، زیرا اگر ما خطی را از یک سو پایان‌دار و از سوی دیگر بی‌پایان، فرض کنیم و خط دیگری نیز مانند آن را و بر آن اندکی بیفزاییم، آنگاه آن دو خط یا مساویند یا متفاوت، اگر مساوی باشند که محال و یاوه است، زیرا یکی را افزونی است که آن دیگری را نیست و اگر متفاوت باشند، نیز محال است، زیرا آنچه که پایان ندارد، از آنچه که پایان ندارد، بیشتر نیست و اگر خطی را از هر دو سو بی‌پایان فرض کنیم، می‌تواند به دو بخش تقسیم شود. که هر یک از آنها از یکی از دو سوی بی‌پایان‌دار باشد و از سوی دیگرش بی‌پایان، این نیز یاوه و محال است. پس ناگزیر باید به یک علت نخستین بینجامد که نه دارای علت فاعلی، نه مادی، نه صوری و نه غایی باشد. همچنین نشاید که آن علت دو تا باشد، زیرا آنگاه نیازمند به یک فاصل می‌بود که بالذات بر آن دو تقدم داشته باشد و آن دو را از قدیم بودن بیرون آورد و نشاید که جسم باشد زیرا جسم در تصور تجزیه‌پذیر است و به کثرت می‌انجامد. پس باید یک عقل باشد که هدف و غایت آن ذاتی باشد و عقل و عاقل و معقول در حق آن یک چیز است، عاقل داننده است، پس او نیز باید داننده باشد و

(واهبُ الصُّور)، روح الامین، جبرئیل و ناموس اکبر نامیده می‌شود. آنچه در جهان روی می‌دهد، از سوی این عقل با همدستی سپهرهاست. سپهرها دارای جنبشی شوقینند و از نزدیکی یا دوری ستارگان — و به‌ویژه خورشید — گرما و سرما و بخارها پدید می‌آید و دودها از آنها برمی‌خیزند و از آنها پدیده‌های جوی روی می‌دهند؛ و از آنچه در زمین می‌ماند — اگر منفذی نیافت و درهم آمیزی روی داد — معادن پدید می‌آیند؛ و اگر باز در هم آمیزی بیشتری روی داد، گیاهان پدید می‌آیند، و باز هم اگر درهم‌آمیزی دیگری روی دهد، جانور ناگوبا (حیوان غیر ناطق) پدید می‌آید؛ و اگر درهم‌آمیزی دیگر بهتر و شایسته‌تری روی دهد، انسان پدید می‌آید که اشرف موجودات در این جهان زیرین است» («رسالة العروس»، ۳۹۶-۳۹۸؛ قس: الشفاء، الهیات (۲)، مقالة ۹، فصول ۴، ۵).

روان‌شناسی و نظریه شناخت: نوشته عمده ابن سینا در روان‌شناسی، بخش ششم از هشت بخش «طبیعیات» شفا را تشکیل می‌دهد و در نجات و اشارات و نوشته‌های کوچک‌تر دیگر به شکل‌های گوناگون مطرح می‌شود. روان‌شناسی ابن سینا در بنیاد و اصول آن ارسطویی و دارای همان دست آوردها و همان نارساییهایی است که در روان‌شناسی ارسطو یافت می‌شود. در اینجا نیز عناصری از بینش نو افلاطونی با آن آمیخته است. مزیت روان‌شناسی ابن سینا در برابر الگوی ارسطویی آن، در تفصیل و توضیح کامل‌تر برخی از مباحثی است که ارسطو به آنها به اختصار پرداخته و گاه حتی به اشاره‌ای بسنده کرده است.

نخستین مطلبی که ابن سینا بدان می‌پردازد، اثبات هستی روان (نفس) است. ما اجسامی را می‌بینیم که دارای حس و جنبش ارادینند و نیز اجسامی را که خوراک می‌گیرند، بالیده می‌شوند و همانند خود را پدید می‌آورند و این کارها به سبب جسمیت آنها نیست. بنابراین باید در آنها، برای این کارها، چیز دیگری غیر از جسمیت یافت شود و آن چیزی که این کارها از آن صادر می‌شود و بر رویهم هر آنچه مبدأ صدور این کارهایی است که به نحوی یک سان فاقد اراده نیست: روان یا نفس نامیده می‌شود. این واژه تنها نامی است برای این چیز، آنهم نه از لحاظ جوهر آن، بلکه از لحاظ گونه‌ای اضافه بر آن، یعنی از این لحاظ که مبدئی برای آن کارهاست («الشفاء، طبیعیات، نفس، ۵). بدین سان آشکار است که روان، جسم نیست، بلکه جزئی از جانور و گیاه است که می‌توان آن را صورت یا مانند صورت یا کمال دانست. اما کمال در تعریف نفس شایسته‌تر است، زیرا شامل همه گونه‌های نفس از همه جهات آن می‌شود و حتی نفس جدا از ماده را نیز دربر می‌گیرد. ولی از سوی دیگر نمی‌توان به این بسنده کرد که بگوییم نفس یک کمال است — کمال را هر چه بیان کنیم — زیرا با این بیان ماهیت روان را نشناخته‌ایم، بلکه از لحاظ نام نفس شناخته‌ایم و نام روان نه از حیث جوهر آن، بلکه از این لحاظ که سازمان‌بخش بدن است، بر آن می‌افتد و از این رو بدن (تن) نیز در تعریف آن به کار

دانستن و داننده و دانسته در حق او یک چیز است. او حکیم مطلق است، زیرا حکمتش از ذات اوست و همچنین حکمت و حکیم یکی است، زیرا حکمت او از ذات اوست. او زنده است، زیرا هریک از ما موصوف به زنده است در پیوند با روانی (نفسی) که سبب وجود عقل در اوست. او حقیقت عقل است، پس بسی شایسته‌تر است که زنده باشد، در حالی که هریک از ما به اعتبار یک زندگی ساخته از قوه و فعل، زنده است، اما او زنده بالذات است، وجودش محض است و نشاید گفت که جهان فعلی اوست، زیرا هر فاعلی به فعل خود کامل می‌شود، مانند بتا که به بنای خود و نویسنده که به نوشته خود، کامل می‌شود؛ و اگر بگوییم که جهان فعلی اوست، آنگاه کمال او، پیش از فعل، وابسته به صدور فعل از او می‌بود و اگر فعل داشت، ناگزیر این فعل یا به وسیله افزار بود یا بی‌افزار، اگر فعلش به وسیله افزار بود، محال بود، زیرا آنگاه لازم می‌شد گفته شود که آن افزار نیز با افزاری دیگر و این نیز با افزار دیگری ساخته شده و این به بی‌پایان می‌انجامید؛ و اگر بگوییم بدون افزار کار کرده شده، آنگاه لازم است گفته شود که او با طبایع گوناگونی کار کرده و این نیز به کثرت می‌انجامد. اکنون اگر گفته می‌شد: این کثرت از کجا آمده است؟ می‌گوییم: نخستین (یعنی خدا) واجب (الوجود) است. وی چون از خود آگاه بود، با این نخستین آگاهی، عقلی از او واجب آمد. آن عقل از مبدأ (نخستین) و از خودش آگاه شد؛ با آگاهی اول، عقلی از او واجب آمد و با آگاهی از آنچه زیر «نخستین» است [یعنی آگاهی از خودش]، نفسی سپهر اطلس، یعنی دورترین سپهر (فلک اقصی)، و سپهر نخستین که همانا عرش است، پدید آمد. سپس این عقل [دوم] نیز از مبدأ نخستین و از آنچه زیر اوست [یعنی عقل اول] آگاه شد، با آگاهی از «نخستین»، عقلی پدید آمد و با آگاهی از آنچه زیر اول است، نفس سپهر پرستاره، که همانا کُرسی است، پدید آمد. سپس این عقل [یعنی عقل سوم] نیز از (مبدأ) نخستین و از آنچه زیر اوست، آگاه شد؛ با آگاهی از نخستین، عقلی پدید آمد و با آگاهی از آنچه زیر اول است، نفس سپهر زحل پدید آمد. این عقل [چهارم] نیز از مبدأ نخستین و از آنچه زیر اوست، آگاه شد، با آگاهی از «نخستین»، عقل دیگری واجب آمد و با آگاهی از آنچه زیر اوست، سپهر مشتری پدید آمد. سپس این عقل [پنجم] نیز از مبدأ نخستین و از آنچه زیر اوست، آگاه شد و از این رهگذر عقلی پدید آمد و نفس سپهر مریخ. سپس این عقل [ششم] هم به همان سان از «نخستین» و از آنچه زیر اوست، آگاه شد و باز عقلی پدید آمد [هفتم] و نفس سپهر خورشید. این عقل نیز از «نخستین» و از آنچه زیر اوست، آگاه شد، و از این دو آگاهی، عقلی پدید آمد [عقل هشتم] و نفس سپهر زهره. این عقل نیز از «نخستین» و از آنچه زیر اوست، آگاه شد، و بار دیگر عقلی پدید آمد و نفس عطارد. و این عقل [نهم] نیز از «نخستین» و از آنچه زیر اوست، آگاه شد؛ با آگاهی از نخستین عقلی از او واجب آمد و با آگاهی از آنچه زیر نخستین است، نفس سپهر ماه پدید آمد. این عقل اخیر [عقل دهم] «عقل فعال»، بخشنده صورتها

خودش «من» است، یا معنای اعتقاد این است که آن «من» است، بی آنکه آن عضو باشد، هر چند ناگزیر باید دارای عضو باشد. پس اگر [آنچه من معتقدم که «من» است] ذات آن عضو — قلب یا مغز یا چیز دیگر یا چندین عضو به این صفت — باشد، که هویت آن یا هویت مجموع آنها همان چیزی باشد که من از آن آگاهم که «من» است، آنگاه باید آگاهی من به «من» همان آگاهی من به آن چیز باشد. زیرا چیزی، از جهتی یگانه، نمی تواند هم آگاه شده باشد هم ناآگاه شده. پس امر چنین نیست، زیرا من می دانم که قلب و مغز دارم، آنهم از راه احساس، شنیدن و تجربه، اما نه از آن رو که می دانم که من «منم». پس آنگاه آن عضو، برای خود آن چیزی نیست که من از آن آگاهم که بالذات «من» است، بلکه بالعرض «من» است. پس آنچه که من از خود می دانم که من «منم»، هنگامی که می گویم: من احساس کردم، تعقل کردم یا عمل کردم و همه این اوصاف را گرد آوردم، مقصود چیزی دیگر است، یعنی همان که آن را «من» می نامم، اما اگر کسی بگوید که: تو باز هم نمی دانی که آن «نفس» است، می گویم: من همیشه آن را به معنایی که آن را «نفس» می نامم، می دانم، وای بسا نامگذاری آن را به «نفس» ندانم. پس اگر فهمیدم که مقصودم از «نفس» چیست، فهمیده ام که این همان چیز است و به کار برنده افزایشی است از محرک و ادراک کننده، اما مادام که معنای نفس را نفهمیده ام، آنها را هم نمی دانم. ولی حال قلب و مغز چنین نیست، زیرا من معنی قلب و مغز را می فهمم، بی آنکه [معنی نفس را] بدانم. پس اگر مقصودم از نفس چیزی می بود که مبدأ این حرکات و ادراکاتی است که من دارم و نیز هدف آنها در این مجموعه است، آنگاه می دانستم که [آن چیز] یا در حقیقت «من» است، یا آن «من» است که این تن را به کار می گیرد. پس چنان است که گویی من اکنون نمی توانم آگاهی از «من» را جدا از آموزش آگاهی از اینکه او تن را به کار می گیرد و همراه تن است، تشخیص دهم، اما اینکه آن [یعنی نفس] جسم است یا جسم نیست، به نظر من نباید جسم باشد و به هیچ روی نباید از سوی من تصور شود که جسم است، بلکه وجود آن نزد من فقط بدون جسمیت تصور می شود» (الشفاء، طبیعیات، نفس، ۲۲۵-۲۲۶).

ابن سینا اثبات وجود روان (نفس) را از رهگذر خودآگاهی انسان، همچنین در جای دیگری کوتاه و روشن توضیح می دهد و می گوید «اگر به درستی تأمل کنی، درمی یابی که اشاره تو به خودت هنگامی که می گویی «من»، مفهومی دارد غیر از مفهوم گفته ات که «او» و تو با گفتن «من» به ذات خودت اشاره می کنی و اگر به هر یک از اعضاء و اجزاء تن اشاره کنی می گویی «او یا آن» و این اشاره جدا و بیرون از آن چیزی است که «من» است، زیرا نه «من» است و نه «چیز من»؛ چون «من» عبارت از مجموع هویتات نیست، از آن رو که حقیقت اجزاء غیر از حقیقت کل است. پس اشاره تو به «من» باید چیزی باشد غیر از تنی تو و غیر از هر یک از اجزاء و توابع آن. این دیگری «نفس» نامیده

می رود. اکنون کمال بر دو گونه است: کمال نخستین و کمال دومین، کمال نخستین آن است که نوع به وسیله آن نوع بالفعل می شود، مانند شکل برای شمشیر؛ و کمال دومین یکی از اموری است که در بی نوع، هر چیز از کنشها و واکنشهایش می آید، مانند بریدن در شمشیر و تمیز، اندیشه، احساس و حرکت نزد انسان. از این رو روان، کمال نخستین (اول) است؛ زیرا کمال، کمالی چیزی است، پس روان کمال چیزی است و این چیز همان جسم است. در این جا جسم باید به معنای جنسی آن گرفته شود نه به معنای مادی. از سوی دیگر، این جسمی که روان کمالی آن است، هر جسمی نیست، زیرا مثلاً کمال جسم مصنوع مانند تخت و میز مانند آنها نیست، بلکه کمال جسم طبیعی است. آنها نه هر جسم طبیعی؛ زیرا نفس کمال چیزهایی مانند آتش، خاک یا هوا نیست، بلکه کمال یک جسم طبیعی است که کمالهای دومین به یاری افزایشی، در کارهای زندگانی، از آن صادر می شوند، مانند خوراک گیری و گوازش (رشد) و رویش. در اینجا است که ابن سینا، به دنبال ارسطو در تعریف روان (نفس) می گوید: «روان کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی است که می تواند کارهای مربوط به زیستن را انجام دهد» (همان، ۹-۱۰؛ قس: ارسطو، «در باره روان»، کتاب ۲، فصل ۱، 412 b 8). ابن سینا برای اثبات وجود روان در انسان به استدلال بسیار مهمی بر پایه «خودآگاهی» در انسان می پردازد که یادآور پیشگام استدلال مشهور فیلسوف فرانسوی دکارت در سده ۱۷م است که می گوید: «من می اندیشم، پس هستم» و استدلال ابن سینا را به شکلی خلاصه تر می آورد (نک: «گفتار در روشی درست راه بردن عقل...»^۱، فصل ۴)، ابن سینا گفته بود «آگاهی ما به خودمان، خود وجود ماست» (التعلیقات، ۱۶۱).

ابن سینا اثبات هستی روان را از راه «خودآگاهی» دوبار و بر دو گونه در شفا و یکبار در اشارات و تنبیهات می آورد. وی می گوید «اگر انسانی ناگهان آفریده می شد، با اندامهای جدا از هم، و این اندامها را نمی دید و چنین روی می داد که نه او آنها را لمس می کرد نه آنها یکدیگر را، او آوازی هم نمی شنید، و از وجود همه اعضایش ناآگاه می بود. ولی وجود (آئیت) خود را چونان چیز یگانه ای، با وجود ناآگاهی از همه آنها، دیگر، می شناخت، اما مجهول، به خودی خود همان معلوم نیست؛ این اعضا نزد ما در حقیقت جز مانند جامه ای نیستند که به سبب دوام وابستگیشان به ما، نزد ما همچون اجزائی از ما به شمار می روند، چنانکه اگر ما خودمان را تصور کنیم، آن را برهنه نمی یابیم بلکه خودمان را دارای جسمهایی پوشانده تصور می کنیم و این به سبب دوام وابستگی آنها به ماست، جز اینکه در مورد جامه ها، ما خود کرده ایم که آنها را بیرون آوریم و کنار گذاریم، در حالی که در مورد اعضای تنمان چنین خو نکرده ایم؛ و گمان بر اینکه اندامهایمان اجزائی از ما هستند استوارتر است از گمان ما به اینکه جامه ها اجزائی از ما نیستند. اما اگر آن (یعنی جسم) همه تن ما نمی بود، بلکه یک عضو ویژه می بود آنگاه آن عضو همان چیزی می بود که من معتقدم که برای

1. De anima.

2. Discours de la methode...

می‌شود «و نیز» حقیقت هر انسانی این جوهری است که ما با «من» به آن اشاره می‌کنیم، یا دیگری به آن با «تو» اشاره می‌کند» (النکت والقوائد، ۱۵۸-۱۶۰).

ابن سینا آنگاه با تأکید بر این که نفس یا روان جسم نیست، می‌گوید اگر نفسی (مثلاً نفس انسان) بتواند مستقلاً و منفرداً با خویش باشد، آنگاه شکی نیست که نفس یک جوهر است؛ و وجود نفس در تن مانند وجود عرض در موضوع نیست، بلکه نفس یک جوهر است، زیرا صورتی است که در موضوعی نیست (الشفاء، طبیعیات، نفس، ۲۲، ۲۳). سپس ابن سینا بر وحدت نفس تأکید می‌کند و می‌گوید «این جوهر در تو یکی است، بلکه در تحقیق خود توست و دارای شاخه‌هایی از نیروهایی است که در اعضای (تن) تو پراکنده شده‌اند» (الاشارات، ۳۳۲/۲؛ قس: النجاة، ۱۸۹-۱۹۱؛ نفس، ذات یگانه‌ای است دارای نیروهای بسیار...). از سوی دیگر ابن سینا پیدایش روان (نفس) را همزمان با پدید آمدن تن می‌شمارد و در اثبات حدوث آن استدلال می‌کند. روانهای انسانی در نوع و معنی متفقد و اگر پیش از پیدایش بدنها موجود بودند، آنگاه یا ذاتهای بسیار می‌بودند یا ذات یگانه‌ای. اما محال است که ذاتهای بسیار یا ذات یگانه‌ای باشند، پس محال است که پیش از بدنها موجود بوده باشند. اما بسیاری عدد نفس از این رو ممکن نیست که مغایرت نفسها پیش از بدنها هر یک با دیگری یا از لحاظ ماهیت و صورت است، یا از جهت پیوند با عنصر و ماده که بر حسب مکانها و زمانهایی که ویژه هر یک از نفسها در هنگام پیدایش آن در ماده آن است، متکثر می‌شود، یعنی بر حسب بدنها، اما پیش از پیدایش تن، نفس فقط ماهیتی مجرد است و ممکن نیست که نفسی با نفس دیگر از لحاظ عدد مغایر باشد و ماهیت نیز اختلاف ذاتی نمی‌پذیرد، زیرا چیزهایی که ذوات آنها فقط معانی است، نوعیات آنها فقط به وسیله حاملها و قابلها و متفعلات از آنها یا در پیوند با آنها یا زمانها، متکثر می‌شوند. بنابراین نفسها پیش از ورود به بدنها نمی‌توانند از لحاظ عددی متکثر الذات باشند، از سوی دیگر نفس همچنین نمی‌تواند از لحاظ عددی ذات یگانه‌ای باشد، زیرا با پیدایش دو بدن دو نفس به آنها تعلق می‌گیرند. آنگاه آنها یا دوباره از یک نفس یگانه‌اند و در نتیجه یک چیز یگانه [نفس] که نه بزرگی دارد و نه حجم، بالقوه منقسم می‌بود، اما بطلان این آشکار است. یا اینکه نفسی عددی یگانه‌ای در دو بدن جای می‌گیرد، این نیز نیازی به ابطال ندارد. پس درست این است که بگوییم نفس (روان) همراه با پیدایش تنی که شایسته به‌کارگیری آن است، پدید می‌آید، چنانکه گویی این تن پدیدآمده، قلمرو و کارافزار روان است (النجاة، ۱۸۳-۱۸۴؛ قس: الشفاء، طبیعیات، نفس، ۱۹۸-۱۹۹). نکته دیگری که ابن سینا در اثبات آن می‌کوشد روحانیت نفس ناطقه، یا به دیگر سخن، استقلال آن از ماده جسمانی است. وی می‌گوید شکی نیست که در انسان چیزی و جوهری هست که پذیرای معقولات است. این جوهری که محل معقولات است، نه جسم است نه ایستاده بر جسم است، بلکه نیرویی است در آن یا گونه‌ای صورت

است برای آن. نفس نه منطبع در تن است نه قائم به آن (همان، ۱۸۷ به بعد؛ قس: النجاة، ۱۷۴-۱۷۷). روان همچنین به عقیده ابن سینا تباهی‌ناپذیر است، یعنی با مرگ تن از میان نمی‌رود و جاودانه است. این سینا در اثبات بقاء و زیستن نفس پس از مرگ تن، در شفا و نجات فصلی را به این مبحث اختصاص می‌دهد. خلاصه استدلالهای او چنین است: روان با مرگ تن نمی‌میرد و تباه نمی‌شود. نخست از آن رو با مرگ تن از میان نمی‌رود که هر چیزی که با تباه شدن چیزی تباهی پذیرد، به گونه‌ای متعلق به آن چیز است و هر چه که به چیزی به گونه‌ای تعلق داشته باشد، این تعلق یا تعلیق برابر در وجود است، یا تعلق متأخر از آن در وجود. اگر تعلق روان به تن برابر یا مکافی در وجود باشد و این امری ذاتی آن و نه عارض بر آن باشد، آنگاه ذات هر یک از آنها مضاف به دیگری است و بدین سان نه روان و نه تن هیچ یک جوهر نمی‌بود، در حالی که هر دو جوهرند. اما اگر پیوند میان روان و تن امری عرضی باشد نه ذاتی، آنگاه با تباهی یکی فقط آن عارض دیگر از میان می‌رود و با تباهی آن ذات تباه نمی‌شود. اما اگر تعلق روان به تن چنان باشد که یکی در وجود متأخر از دیگری باشد، آنگاه تن علت وجود روان خواهد بود، زیرا علتها چهارگانه‌اند: یا تن علت فاعلی روان است و به آن هستی می‌دهد؛ یا علت پذیرنده و مادی آن است، مثلاً از راه ترکیب عناصر در بدنها، یا از راه بساطت، مانند مس برای تندیس (مجسمه)؛ یا اینکه تن علت صوری برای روان است؛ یا علت غایی آن است. اکنون تن محال است که علت فاعلی برای روان باشد، زیرا جسم، چنان جسم، عملی ندارد، بلکه به وسیله نیروهایش عمل می‌کند. اگر می‌توانست به وسیله ذاتش و نه نیروهایش عمل کند، آنگاه هر جسمی می‌توانست بدان نحو عمل کند. از سوی دیگر نیروهای جسمانی، همه یا اعراضند یا صورتهای مادی. و محال است که اعراض یا صورتهای ایستاده در مواد، بتوانند وجود ذاتی به خود ایستاده را مستقل از ماده، یا وجود جوهری مطلق را، پدید آورند. و نیز ناممکن است که تن علت پذیرنده و مادی برای روان باشد، زیرا ثابت کرده‌ایم که روان به هیچ روی نگاشته (منطبع) در تن نیست. و تن نیز صورت یافته به صورت روان نیست، نه بر حسب بساطت و نه از راه ترکیب، چنانکه اجزائی از تن به گونه‌ای مرکب شده یا به هم آمیخته‌اند و سپس روان بر آنها منطبع شده باشد. همچنین محال است که تن علت صوری یا غایی روان باشد؛ بهتر است که عکس این صدق کند. بنابراین پیوند یا تعلق تن به روان، تعلق یک معلول به علتی ذاتی نیست. درست است که تن و آمیختگی (مزاج) عناصر، علت بالقرض نفس است؛ یعنی هنگامی که ماده‌ای برای تن پدید آید که شایسته آن باشد که کارافزار یا زمینه عمل خاصی برای نفس باشد، علتهای مفارق روان فردی (جزئی) را به وجود می‌آورند، زیرا ناممکن است که به روانهای مختلف، بدون علت و بزرگی دهنده (مُخصّص)، هستی داده شود. با وجود این وقوع کثرت عددی نیز ممکن نیست، چنانکه پیش از این ثابت شده است. هرگاه که موجودی، پس از نبودش

به وجود آید، ناگزیر باید ماده‌ای مقدم بر آن وجود داشته باشد آماده پذیرش آن، در پیوند با آن ... از سوی دیگر، اگر پیدایش چیزی با پیدایش چیز دیگر لازم آید، مستلزم آن نیست که با تباهی آن، تباه شود. در صورتی چنین است که ذات آن چیز، ایستاده به آن چیز دیگر یا در آن باشد. بسیاری چیزها از چیزهای دیگر پدید می‌آیند و اینها از میان می‌روند، اما آنها باقی می‌مانند، اگر ذات اینها ایستاده به آنها نباشد و به ویژه اگر هستی بخش اینها چیز دیگری باشد غیر از آنچه که با وجود خود هستی بخشی به آنها را آماده کرده است [یعنی ترکیب و مزاج تن که آماده پذیرفتن وجود روان شده است] و چنانکه ثابت کرده‌ایم، هستی بخش به روان، چیزی غیر از جسم است و نیز نیرویی در جسم نیست، پس ناگزیر جوهر دیگری غیر از جسم است، و اگر وجود این جوهر از آن چیز دیگر باشد و پیوند آن با تن فقط در هنگام شایسته شدن تن برای پذیرش وجود آن باشد، آنگاه در خود وجود دیگر تعلقی به تن ندارد و تن نیز جز بالقرض علت آن نیست... اما گونه سوم که در آغاز گفتیم، یعنی تعلق روان به جسم، مانند تعلق چیزی است که در هستی مقدم است، یعنی روان در وجود مقدم بر تن است، آنگاه این تقدم یا زمانی است که در آن صورت وجود روان نمی‌تواند وابسته به تن باشد، زیرا زماناً مقدم بر آن است؛ یا اینکه تقدم در ذات است نه در زمان، زیرا زماناً روان از تن جدا نیست و اینگونه تقدم چنان است که هر گاه ذات پیشین به وجود آید، لازم است که ذات پسین در وجود نیز در پی آید، در این هنگام مقدم در وجود نمی‌تواند وجود داشته باشد، اگر متأخر را معدوم فرض کنیم، این نه بدان معناست که فرض نبود متأخر مستلزم نبود مقدم باشد، بلکه بدان معناست که متأخر نمی‌تواند نبود باشد، مگر آنکه چیزی طبعاً برای مقدم روی دهد که موجب نیستی آن شود و آنگاه متأخر هم نیست گردد. و اگر چنین است، پس سبب نیست کننده باید در جوهر نفس روی دهد و تن نیز با آن نیست شود، اما تن به علتی ویژه خود تباه نمی‌شود، بلکه تباهی تن به سببی ویژه آن، یعنی از راه پدید آمدن دگرگونی در مزاج یا ترکیبهای آن است. بنابراین نادرست است که گفته شود که تعلق روان به تن، تعلق چیزی است که بالذات مقدم است... پس نتیجه این می‌شود که روان را در وجود (یعنی بالذات) تعلق به تن نیست، بلکه این تعلق و پیوند در وجود با مبادی دیگری است که دگرگونی و تباهی ندارد (النجاه، ۱۸۵ - ۱۸۷؛ قس: الشفاء، طبیعیات، نفس، ۲۰۲ - ۲۰۵ که در اینجا مطالب یاد شده با تفصیل بیشتری تا ص ۲۱۰ آمده است).

نظریه ابن سینا در باره بقا و جاودانگی روان در این جملات کوتاه وی یافت می‌شود «نفس انسانی که محل معقولات است، جوهری است که نه جسم است و نه در جسم و نه در قوام و وجود ذات خود نیازمند به جسم است، نه در نگهداشت صورتهای عقلی و نه در کارهای ویژه خود، بلکه تعلق آن به تن برای این است که تن افزاری باشد برای آن،

در راه دستیابی به هر گونه کمالی که می‌خواهد؛ و چون این کمال دست داد، روان دیگر به تن نیازی ندارد و از آن بی‌نیاز می‌شود، به ویژه اگر به نیرو و ملکه استواری برای رسیدن به کمالهای تعلقات دست یابد که در آنها اصلاً نیازی به چیزی جسمانی و توجهی به جهان اجسام یافت نمی‌شود، و نیز ثابت شده است که علت وجود آن ماندنی است و چون تن تباه شود، در واقع چیزی تباه شده است که روان را در وجود خود بدان نیاز نیست و موجب تباهی ذات او یا جلوگیری از افعال و تعلقات او نمی‌شود، با اینهمه علت وجودش باقی و ماندنی است و این موجب بقاء روان پس از تباهی تن است» («الثبوت و الفوائد»، ۱۷۷-۱۷۸). حواس درونی یا باطنی: در روان حیوانی افزون بر حواس بیرونی (پنجگانه) حواسی درونی یا باطنی نیز وجود دارند. ابن سینا در این باره می‌گوید: نیروهایی که از درون ادراک می‌کنند، برخی «صورتهای» محسوسات و برخی دیگر «معانی» محسوسات را ادراک می‌کنند. در میان این نیروهای ادراک کننده نیز، برخی هم ادراک دارند هم عمل و برخی ادراک دارند بدون عمل؛ برخی نیز دارای ادراک نخستینند و برخی دارای ادراک دومین. فرق میان ادراک «صورت» و ادراک «معنی» در این است که «صورت» آن چیزی است که هم روان درونی و هم حس بیرونی آن را ادراک می‌کنند، اما نخست حس بیرونی آن را ادراک می‌کند و سپس آن را به نفس منتقل می‌سازد، مانند ادراکی که بره از صورت گرگ دارد، یعنی شکل و هیأت و رنگ آن. نفس باطنی بره آن را ادراک می‌کند، در حالی که نخست حس بیرونی او آن را دریافت است، اما «معنی» چیزی است که نفس آن را از محسوس ادراک می‌کند، بی‌آنکه حس بیرونی آن را نخست ادراک کرده باشد، مانند ادراک بره معنای مضاد در گرگ را که موجب ترس او از آن و گریختن از آن می‌شود، بی‌آنکه حس آن را ادراک کرده باشد. آنچه که نخست از گرگ به وسیله حس ادراک شده است و سپس به وسیله نیروهای باطنی، همانا «صورت» است، و آنچه نیروهای درونی، غیر از حس، ادراک می‌کنند همانا «معناست» (النجاه، ۱۶۲).

از دیدگاه ابن سینا مهم‌ترین نیروی درونی یا باطنی «حس مشترک» یا «فنتاسیا» یا «فنتاسیا» است همان واژه یونانی «فانتاسیا»، نزد ارسطو به معنای نیروی خیال یا متصوره، اما واژه «حس مشترک» برابر عربی واژه یونانی کوبینه آیشیس^۱ است که ارسطو آن را در «در باره روان» و به ویژه در نوشته کوچکش «در باره خواب و بیداری»^۲ (فصل 16,1 و 455) به کار می‌برد، اما معلوم نیست چرا ابن سینا واژه «فنتاسیا» را برای نام «حس مشترک» برگزیده است [۱]، اما از سوی دیگر وی در کتاب مشهور پزشکی خود، قانون حس مشترک را مترادف با خیال می‌آورد (فنتاسیا) و می‌گوید که پزشکان حس مشترک و خیال را یکی می‌دانند ولی حکما آنها را دو چیز می‌شمارند (نک: القانون، ۷۷/۸). ما در درون خود نیرویی را می‌یابیم که ادراکهای حواس بیرونی، سه یا

ندارند، آنهم در برابر سعادت که همانا نزدیکی به «حق نخستین» است. ما به شناساندن این گونه سعادت و شقاوتی که ضد آن است می‌پردازیم، زیرا سعادت و شقاوت مربوط به تن، از سوی شرع، چنانکه شاید وصف شده است، هر نیروی نفسانی را خیری و شری ویژه آن است، مثلاً لذت و خیر شهوت آن است که کیفیتی محسوس و دلپذیر از حواس پنجگانه به آن برسد، لذت خشم نیز در پیروزی، لذت وهم و خیال در امید و لذت حافظه یادآوری چیزهای دلپذیر گذشته است. رنج هر یک از این نیروها هم ضد آن است و همه آن نیروها به گونه‌ای در این امر شریکند که آگاهی از پسندیدگی و دلپذیری همان خیر و لذت ویژه آن است و پسندیده هر یک از آنها بالذات و در حقیقت همانا دستیابی به کمالی است که در قیاس به آن یک کمال بالفعل است، اما درباره روان انسانی [نفس ناطقه] باید گفت که کمال ویژه آن این است که جهانی عقلی شود و در آن، صورت کل جهان و نظام معقول موجود در کل جهان نقش بندد و نیز خبری که در کل جهان هستی جریان دارد، که از مبدأ کل آغاز می‌شود و به جوهرهای شریف روحانی مطلق راه می‌برد، سپس به جوهرهای روحانی که به گونه‌ای به بدنهای متعلقند و پس از آن به اجرام کیهانی با شکل‌بندیها و نیروهای آنها و به همین‌سان تا برسد به جایی که همه هیأت هستی را در خود تمام کند. آنگاه به شکل جهانی معقول و همتای کل این جهان موجود درمی‌آید و تکوینی مطلق، خیر مطلق و زیبایی حق مطلق را مشاهده می‌کند، با آن یکی می‌شود، نقش الگو و هیأت آن را به خود می‌گیرد، در سلب آن درمی‌آید و از جوهر آن می‌گردد. این حال در سنجش با دیگر کمالهای پسندیده که برای نیروهای دیگر یافت می‌شود، به مرتبه‌ای می‌رسد که زشت است گفته شود که بهتر و کامل‌تر از آنهاست، زیرا به هیچ‌روی نمی‌توان میان آنها از لحاظ برتری، کمال و کثرت و امور دیگری که مربوط به لذت بردن از مدرکات است، مقایسه کرد؛ اما از لحاظ دوام، چگونه می‌توان دوام ابدی را با دوام دگرگون‌شونده و تباہ‌شونده مقایسه کرد؟ نیز از لحاظ شدت اتحاد [وصول]، چگونه می‌توان کسی را که وصول او تنها از راه برخورد به سطوح است با حال کسی مقایسه کرد که به ژرفای جوهر آن که پذیرای اوست راه می‌یابد، چنانکه گویی او هموست، بی‌هیچ جدایی، زیرا عقل و عاقل و معقول یکی می‌شوند، یا تقریباً یکی می‌شوند (الشفاء، الهیات (۲)، ۴۲۳ - ۴۲۴، ۴۲۵ و بقیه فصل)، از سوی دیگر، ابن سینا در رساله أضحوية از دیدگاه دیگری به مسأله رستاخیز و بعث بدنهای می‌نگرد و چنان می‌نماید که معاد جسمانی را نمی‌پذیرد و آنچه را در شریعت درباره لذت و رنج بدنهای در جهان دیگر آمده است، در شمار مجاز و استعاره می‌آورد و آنها را انگیزه‌ای برای تشویق عامه مردم به رفتار و کردار نیک و ترساندن ایشان از رفتار و کردار زشت می‌شمارد، وی می‌گوید «شرایع برای خطاب عامه مردمان [جهورها] به آنچه می‌فهمند، آمده‌اند، تا آنچه را نمی‌فهمند از راه تشبیه و تمثیل، به فهم ایشان نزدیک کنند» (رسالة اضحویة، ۵۰ به بعد و همه فصل)، ابن سینا سرانجام، سعادت آن جهانی را، پس از

چهار یا کمتر یا بیشتر در آن گرد می‌آیند، مانند رنگ، بو، طعم و بویایی، در حالی که در حواس بیرونی چیزی یافت نمی‌شود که آنها را به هم گرد آورد. گاه می‌شود که ما با جسمی رو به رو می‌شویم که زنگ آن به زردی می‌زند و در می‌یابیم که آن عسل است و دارای شیرینی است و خوشبو و سیال است، در حالی که آن را نه چشیده‌ایم، نه بو کرده‌ایم و نه لمس کرده‌ایم. ما به یاری آن نیرو [یعنی حس مشترک] تفاوت میان سپیدی و شیرینی را می‌شناسیم. پس در ما نیرویی است که آنها در آن گرد می‌آیند و صورتی یگانه می‌گردند. این همان قوه متصوره است که «حس مشترک» نامیده می‌شود («النکت و الفوائد»، ۱۵۴؛ قس؛ الشفاء، طبیعات، نفس، ۳۵ - ۳۶)، از نیروهای درونی دیگر، خیال و مصوره است، که آنچه را حس مشترک از حواس جزئی پذیرفته است، نگه می‌دارد، چنانکه پس از غیبت محسوسات همچنان در آن بر جای می‌مانند. سپس نیرویی است که در قیاس با روان حیوانی «مُخَيِّلَه» و در قیاس با روان انسانی «مُفَكِّرَه» نامیده می‌شود و کار آن این است که برخی از چیزهایی را که در خیال است با برخی ترکیب می‌کند و برخی را جدا می‌سازد، آنهم به اختیار خودش، سپس قوه «وَهْمِيَه» است که معانی غیر محسوس موجود در محسوسات جزئی را ادراک می‌کند، مانند نیرویی که حکم می‌کند که باید از گرگ گریخت و به کودک (خود) مهربانی کرد، سپس قوه حافظه و یادآوری است که آنچه را قوه وَهْمِيَه از معانی غیر محسوس در محسوسات جزئی ادراک کرده است، نگه می‌دارد، نسبت قوه حافظه با وَهْمِيَه مانند نسبت نیروی خیال است یا حس و نسبت آن قوه یا معانی مانند نسبت این نیرو [حس] با صورت‌های محسوس است (النجاه، ۱۶۳).

معاد: نظریات ابن سینا درباره معاد و زندگی آن جهانی با اصول روان‌شناسی او پیوند استوار دارد. در شفا فصلی را به این مبحث اختصاص داده و سپس در نوشته‌های دیگری مانند رساله أضحوية فی أمر المعاد و کتاب المبدأ والمعاد نیز به آن پرداخته است. در این میان، مهم‌ترین نظریات وی را در اینجا فشرده نظریات وی را می‌آوریم. ابن سینا از دو دیدگاه به مسأله معاد می‌نگرد: شرع و برهان. وی می‌گوید، معاد از یک سو امری است که از سوی شرع نقل شده و برای اثبات آن جز از راه شریعت و تصدیق خبر پیامبر راه دیگری نیست، یعنی درباره رستاخیز بدنهای و نیکبها و بدیهایی که در آن جهان برای بدنهای یافت می‌شود. شریعت محمدی (ص) درباره سعادت و شقاوت از لحاظ بدن سخن را تمام کرده است. از سوی دیگر معاد مسأله‌ای است که از راه عقل و قیاس برهانی ادراک می‌شود و پیامبری نیز آن را تأیید کرده است، یعنی سعادت و شقاوتی که از راه قیاس برهانی برای روانها ثابت شده است، هر چند فهم ما اکنون از تصور آنها ناتوان است. اما خواهش حکیمان الهی برای دستیابی به این سعادت [روحانی] بیشتر از خواهش ایشان برای دستیابی به سعادت بدنی و جسمانی است، بلکه گویی ایشان، هر چند هم این سعادت به ایشان داده شود، توجهی بدان

جدا شدن روان از تن و آثار طبیعت و مجرد شدن آن، نگرش عقلی به سوی پروردگار جهان و روحانیانی که او را می‌پرستند و نیز نگرش به سوی جهان زبرین و رسیدن به کمال آن و لذت بسیار بردن از آن می‌داند و شقاوت آن جهانی را ضد آن می‌شمارد (همان، ۱۱۸ - ۱۱۹). نظریه شناخت: نظریه شناخت ابن سینا نیز در بنیاد آن ارسطویی است که در تفصیل و جزئیات می‌توان آن را مکمل نظریه شناخت ارسطویی به‌شمار آورد. بدیهی است که عناصر بینش نوافلاطونی در این زمینه نیز با بینش ارسطویی درهم آمیخته است. ابن سینا نظریه شناخت خود را نیز بر پایه اصول روان‌شناسی خود برپا می‌کند. چنانکه دیدیم، ابن سینا روان یا نفس انسانی را جوهری مجرد و ناآمیخته با ماده می‌داند که تن و نیروهای آن را همچون کارافزارهایی به کار می‌گیرد. نفس از یک سو دارای نیروهای حیوانی بیرونی و درونی و از سوی دیگر دارای نیروهای ویژه روان‌انسانی (نفس ناطقه یا یطقیه) است. در این میان به گفته ابن سینا «ویژه‌ترین ویژگی انسان تصور معانی کلی عقلی است که به کامل‌ترین نحو تجرید، از ماده مجرد شده‌اند» (الشفاء، طبیعیات، نفس، ۱۸۴). ابن سینا این ویژگی انسان را «نیروی نظری» می‌نامد و «این نیرویی است که انسان دارای آن است به سبب پیوند با جنبه‌ای که بر فراز اوست تا از آن منفعل شود و بهره‌گیرد و از آن چیزهایی را بپذیرد؛ پس نفس ما دارای دوروست؛ رویی به سوی تن... و رویی به سوی مبادی عالی...، اما از جهت فرودین آن اخلاق پدید می‌آید و از جهت فرازین آن شناختها و دانشها پدید می‌آیند...، اما کار نیروی نظری این است که از صورتهای کلی مجرد از ماده نقش پذیرد. اگر اینها به خودی خود مجرد باشند، گرفتن صورت آنها از سوی نیروی نظری آسان‌تر است و اگر چنان نباشد، نیروی نظری آنها را از راه تجرید مجرد می‌سازد تا اینکه از علایق ماده چیزی در آنها بر جای نماند» (همان، ۳۸ - ۳۹). از سوی دیگر، ابن سینا نیروهای نفس اندیشنده (ناطقه) را به دو بخش تقسیم می‌کند: کننده (عامله) و شناسنده (عالمه) و هر یک از آنها را به اشتراک نام یا همانندی نام یک «عقل» می‌نامد (همان، ۳۷).

نظریه عقلها: نظریه عقل و مراتب آن نزد ابن سینا با نظریه فارابی در این زمینه همانندی بسیار دارد که او نیز آن را از ارسطو می‌داند. در حالی که اصل آن به آلکساندر افرودیسیاس (اسکندر افرودیسی) باز می‌گردد: عقل بالقوه (یا هیولانی)، عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال (قس: فارابی، رساله فی العقل، ۱۲ به بعد؛ نیز اسکندر افرودیسی، ۳۸ - ۴۲). ابن سینا فشرده نظریه خود را درباره عقل چنین می‌آورد: نیروی نظری با صورتهای کلی مجرد از ماده، چندگونه پیوند دارد. زیرا چیزی که کارش این است که چیزی را بپذیرد، بالقوه یا بالفعل پذیرای آن است. پیوند نیروی نظری نیز با صورتهای کلی مجرد، گاه مطلقاً بالقوه است و در این هنگام عقل هیولانی نامیده

می‌شود و این عقل در هر شخصی از نوع انسان وجود دارد و از آن‌رو «هیولانی» نامیده می‌شود که همانندی دارد با ماده نخستین (هیولی الاولی) که به‌خودی خود دارای هیچ‌گونه صورتی نیست، اما می‌تواند موضوع هر صورتی گردد. گاه نیز نیروی نظری با صورتهای مجرد کلی گونه‌ای پیوند بالقوه ممکن دارد و این هنگامی است که در قوه هیولانی، کمالهای معقولهای نخستین دست می‌دهد که از رهگذر آنها و به وسیله آنها معقولات دومین به دست می‌آید. معقولات نخستین همان مقدماتی است که تصدیق به آنها بدون اکتساب و بی‌آنکه تصدیق‌کننده از این آگاه باشد که می‌تواند یک زمان از تصدیق آنها سر باز زند، دست می‌دهد، مانند اعتقاد به اینکه کلّ بزرگ‌تر از جزء است، یا چیزهایی که با یک چیز مساویند، خود با هم مساویند. هنگامی که این اندازه از عقل در انسان تحقق یابد، «عقل بالملکه» نامیده می‌شود و نیز می‌تواند در مقایسه با عقل بالقوه «عقل بالفعل» نامیده شود، زیرا آن یکی نمی‌تواند چیزی را بالفعل تعقل کند، اما این دیگری می‌تواند، گاه نیز عقل با صورتهای مجرد دارای پیوند بالقوه کمالی است و این هنگامی است که صورت معقول نخستین در آن حاصل شده، اما او آن را بالفعل مطالعه نمی‌کند و بالفعل به آن باز نمی‌گردد، بلکه چنان است که گویی آن صورتهای نزد وی ذخیره شده‌اند و هرگاه بخواهد می‌تواند آنها را بالفعل مطالعه و تعقل کند و نیز آگاه باشد که آنها را تعقل می‌کند؛ در این هنگام «عقل بالفعل» نامیده می‌شود، زیرا هم تعقل کرده است و هم هرگاه بخواهد، بدون رنج و اکتساب آنها را تعقل می‌کند. اما این عقل نیز می‌تواند در مقایسه با عقلی که پس از آن می‌آید، عقل بالقوه نامیده شود. گاه نیز پیوند نیروی نظری با صورتهای مجرد کلی، بالفعل مطلق است، چنانکه صورت معقول در او حاضر است و می‌تواند آن را بالفعل مطالعه و تعقل کند و نیز تعقل کند که آن را بالفعل تعقل می‌کند؛ عقل در این هنگام «عقل مستفاد» نامیده می‌شود؛ زیرا، چنانکه خواهیم دید، عقل بالقوه به وسیله عقل دیگری به صورت بالفعل درمی‌آید که آن عقل خودش همیشه بالفعل است [اشاره به عقل فعال است]. چون عقل بالقوه با این عقل گونه‌ای اتصال یابد، بالفعل در آن گونه‌ای از صورتهای نقش می‌بندد که از بیرون به دست آمده است. اینهاست مراتب عقلهای نظری. «عقل مستفاد» و آخرین مرحله‌ای است که جنس حیوانی و نوع انسانی بدان پایان می‌یابد (النجاح، ۱۶۵ - ۱۶۶؛ قس: الشفاء، طبیعیات، نفس، ۳۹ - ۴۰).

چنانکه دیدیم، به نظر ابن سینا، هر بالقوه‌ای به وسیله سببی بالفعل می‌شود. در مورد اعمال عقل نیز چنین است؛ یعنی چیزی سبب می‌شود که معقولات از قوه به فعل درآیند. این چیز نیز خود باید عقل باشد، آنهم عقل بالفعل، زیرا اگر بالقوه می‌بود، امر تابعی بایان ادامه می‌یافت. ابن سینا این عقل را، در مقایسه با عقلهای بالقوه که آنها را بالفعل می‌سازد، «عقل فعال» می‌نامد، چنانکه «عقل هیولانی» در قیاس با آن

۱. ترجمه دقیق عربی عبارت یونانی nous poetikos نزد اسکندر افرودیسی.

۲. ترجمه دقیق عربی عبارت یونانی nous hulikos نزد اسکندر افرودیسی.

عقل منفعل و همچنین عقلی که در میان آنها قرار دارد، «عقل مستفاد»^۱ نامیده می‌شود. نسبت و پیوند این عقل فعال با عقلهای بالقوه و معقولهای بالقوه ما، نسبت خورشید است به چشمان ما (که بالقوه بیننده‌اند) و نیز نسبت به رنگهایی که بالقوه دیدنند. چون پرتو خورشید به چیزهای بالقوه دیدنی بتابد، آنها برای ما بالفعل دیدنی می‌شوند و چشم نیز بالفعل بیننده می‌گردد. اثر عقل فعال نیز چنین است؛ نیرویی از آن به چیزهای تخیل شده بالقوه سرازیر می‌شود و آنها را بالفعل معقول می‌سازد و به همان گونه که خورشید به خودی خود دیدنی است و سبب می‌شود که دیدنی بالقوه دیدنی بالفعل شود، این جوهر [یعنی عقل فعال] نیز به خودی خود معقول است و سبب می‌گردد که دیگر معقولات بالقوه، معقولات بالفعل شوند؛ اما از سوی دیگر، چیزی که بذاته معقول است، بذاته نیز عقل است و آن چیزی که بذاته معقول است، صورتی است مجرد از ماده، به ویژه اگر به خود مجرد باشد نه به دیگری. این چیز همچنین عقل بالفعل است و بنابراین همیشه به خود، معقول بالفعل و عقلی بالفعل است (النجاح، ۱۹۲ - ۱۹۳). ابن سینا این عقل فعال را «بخشنده صورتها» [واهب الصور] می‌نامد. بدین سان برترین مرتبه شناخت عقلی، پیوستن عقل انسانی به عقل فعال است، چنانکه ابن سینا می‌گوید «استکمال تام در شناخت به وسیله اتصال [عقل انسانی] به عقل فعال است. اگر ما این ملکه را به دست آوریم و مانعی هم در میان نباشد، می‌توانیم هرگاه بخواهیم به آن متصل شویم، زیرا عقل فعال چیزی نیست که گاه غایب شود و گاه حاضر، بلکه بنفسه همیشه حاضر است، این مایم که باروی آوردن به امور دیگر، از آن غایب می‌شویم و هرگاه بخواهیم آن را حاضر می‌کنیم» (التعلیقات علی حواشی...، ۹۵). ابن سینا برترین مرتبه ویژه شناخت نظری را «حدس» می‌نامد و در این باره می‌گوید «امور معقولی که در پی اکتساب آنها کوشش می‌شود، از راه حصول حد اوسط در قیاس به دست می‌آید. این حد اوسط نیز به دو نحو دست می‌دهد، گاه از راه «حدس» که کار ذهن است که به خودی خود حد اوسط را استنباط می‌کند... و گاه امور معقول از راه آموزش دست می‌دهد. مبادی آموزش هم حدس است و چیزها ناگزیر به حدس منتهی می‌شوند که دارندگان آن حدسها آنها را استنباط کرده و سپس به آموزندگان منتقل می‌کنند» (الشفاء، طبیعیات، نفس، ۲۱۹ - ۲۲۰).

ابن سینا در جای دیگری درباره «حدس» توضیح بیشتری می‌دهد و می‌گوید «آموختن چه از سوی کسی غیر از آموزنده دست دهد، چه از سوی خود آموزنده متفاوت است، زیرا در میان آموزندگان کسی یافت می‌شود که به تصور نزدیک‌تر است، چون استعدادی که پیش از استعداد نامیده در او یافت می‌شود، نیرومندتر است و اگر آن کس مستعد برای استکمال آنچه میان تصور و میان خودش است، باشد، این استعداد نیرومند «حدس» نامیده می‌شود. این استعداد در بعضی از

انسانها شدید می‌گردد، چنانکه دیگر برای اتصال به عقل فعال نیاز به بسیار آموختن ندارند. چنین کسی دارای استعداد شدیدی برای آن است، حتی چنان است که گویی هر چیزی را از نفس خودش می‌شناسد. این درجه برترین درجات این استعداد است و باید که این حالت عقل هیولانی، «عقل قدسی» نامیده شود و از جنس عقل بالملکه است، جز اینکه بسیار بلند پایه است و همه انسانها در آن شریک نیستند... و تواند بود که برای یک انسان به خودی خودش حدس دست می‌دهد و در ذهن او، بدون آموزگار، قیاس شکل می‌گیرد؛ اما این از لحاظ کمی و کیفی متفاوت است. از لحاظ کمی از آن رو که نزد بعضی از انسانها شمار حدس حدهای اوسط بیشتر است؛ از لحاظ کیفی نیز از آن رو که برخی انسانها زمان حدسشان سریع‌تر است... و نیز ممکن است که شخصی در میان انسانها، نفسش از چنان شدت پاکی و اتصال به مبادی عقلی برخوردار باشد که حدس ناگهان در او شعله‌ور شود، یعنی پذیرش الهام عقل فعال در هر چیزی در وی پدید آید و صورتهایی که در عقل فعال از هر چیزی یافت می‌شود، یا ناگهانی یا اندک اندک در ذهن وی نقش می‌بندد، آنهم نه به گونه‌ای تقلیدی، بلکه به ترتیبی که مشتمل بر حدهای اوسط است... این گونه‌ای از پیامبری است، بلکه برترین نیروهای پیامبری است و شایسته‌تر آن است که این نیرو، نیرویی قدسی نامیده شود. این برترین مراتب نیروهای انسانی است» (النجاح، ۱۶۶ - ۱۶۸). در اینجا شایان گفتن است که ابن سینا به احتمال بسیار مبانی نظریه خود را درباره «حدس» از ارسطو الهام گرفته است. ارسطو در نوشته‌اش به نام «تحلیلهای پسین یا دومین» (کتاب برهان) به کوتاهی به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید «اما تیزهوشی، یک درست به هدف زدن یا حدس درست [یونانی: پوستوخیا] حد اوسط است در ناچیزترین زمان (یا بی‌درنگ). مانند کسی که می‌بیند که ماه سوی روشنش را همیشه به خورشید دارد و زود در می‌یابد که به چه علت چنین است، بدین علت که روشنائیش از سوی خورشید است» (ارسطو، «تحلیلهای پسین یا دومین»، کتاب ۱، فصل ۱۰-۱۴، ۸۹b 10-14؛ قس: همو، منطق، ۴۰۶/۲، «التحلیلات الثانیة»؛ و اما الذکاء فهو حُسن حدس ما یکون فی وقت لایواتی للبحث عن الاوساط...).

(الشفاء، منطقی، برهان، ۲۲۰)، اما از سوی دیگر ادراک حسی به تنهایی برای اثبات واقعیت بیرونی کافی نیست، زیرا «کار حواس فقط احساس است، یعنی پیدایش صورت محسوس در آنها، اما اینکه بدانیم که آن محسوس دارای هستی بیرونی (عینی) است کار عقل یا وهم است» (التعلیقات، ۶۸). ابن سینا برعکس ایدئالیستهای دورانهای جدید، هرگز واقعیت برون ذهنی را انکار نمی‌کند و آن را مسلم می‌شمارد و همواره «اعیان» یعنی واقعیات بیرونی را در برابر «اذهان» یعنی واقعیات درون ذهنی قرار می‌دهد. موجودات یا محسوسات یا معقول. ادراک کار نفس است، یعنی احساس چیز محسوس و انفعال از آن. زیرا گاه روی می‌دهد که حاسه از چیز محسوس منفعل می‌شود، اما نفس از آن غافل است و بنابراین آن چیز نه محسوس است نه ادراک شده. نفس صورتهای محسوس را به وسیله حواس و صورتهای معقول آنها را به میانجی صورتهای محسوس آنها، ادراک می‌کند، یعنی معقولیت آن صورتهای محسوس آنها بیرون می‌کشد و باید که معقول آن صورتهای مطابق با محسوس آنها باشد و گر نه معقول آنها نیست. انسان نمی‌تواند معقولیت چیزها را بدون میانجی محسوسیت آنها ادراک کند و این به سبب نقصان نفس است و نیازمندی او به ادراک صورتهای معقول به میانجی صورتهای محسوس. دست دادن شناختها برای انسان از جهت حواس است و حواس راههایی هستند که نفس انسانی شناختها را از آنها به دست می‌آورد (همان، ۲۳). آنچه محتوای شناخت ما به اشیاء را تشکیل می‌دهد، وجود ذهنی آنهاست. مسأله وجود ذهنی که در دورانهای متأخر درباره آن بسیار سخن گفته شده است، نزد ابن سینا از بدیهیات و امری بیهیلم است. وی می‌گوید «هر صورتی را که من ادراک می‌کنم، هنگامی که آن را ادراک می‌کنم که نگاره [مثالی] آن در من پدید آمده باشد، زیرا اگر ادراک من به هستی در خود آن در واقعیت بیرونی می‌بود، آنگاه من تنها هر چیز موجودی را ادراک می‌کردم و نمی‌توانستم معدومها را ادراک کنم. زیرا فرض من این بود که ادراک من به آن به سبب وجود در خود آن می‌بود و این هر دو محال است، زیرا ما معدومهای در واقعیت بیرونی [اعیان] را ادراک می‌کنیم، اما ای بسا موجودهای در واقعیت بیرونی را ادراک نمی‌کنیم. پس شرط ادراک آن است که وجود (چیز ادراک شده) در ذهن من باشد» (همان، ۷۹). ابن سینا، در جای دیگری درباره نحوه انتزاع عقلی می‌گوید «اینکه می‌گویند که عقل صورتهای موجودات را انتزاع می‌کند و آنها را در خودش استوار می‌سازد، به معنای آن نیست که عقل آن صورتهای ذوات را، چنانکه در خود هستند، منتزع می‌کند، بلکه معنی آنها را تعقل می‌کند و آن معنی را در خود استوار می‌سازد. آن موجودات (چه جوهر باشند چه عرض) معقولشان در نفس، عرض است، زیرا در نفسند، اما نه همچون جزئی از آن؛ و نیز خود آن موجودات صورتهایی برای نفس یا عقل نمی‌شوند — چنانکه گروهی می‌گویند — بلکه معانی آنها صورتهایی برای نفس و عقلند» (همان، ۷۳)، زیرا «حقیقت چیزی و

وجود آن حقیقت، غیر از معقولیت آن حقیقت است، پس فرق است میان وجود و معقولیت» (همان، ۱۴۶). شناخت راستین، از دیدگاه ابن سینا، شناخت عقلی است، زیرا «ادراک عقل نسبت به معقول، نیرومندتر از ادراک حس نسبت به محسوس است، چون عقل امری ماندگار است و کلی را ادراک می‌کند و با آن متحد می‌شود و به گونه‌ای همان امر می‌گردد و آن را در کُنه و نه در ظاهرش ادراک می‌کند، اما حس در برابر محسوس خود چنین نیست» (النجاه، ۲۴۶). اما در رهگذر ادراک معقولات ما با دو جریان سرو کار داریم: شناخت تصویری و شناخت تصدیقی. ابن سینا هر دو جریان را اینگونه توضیح می‌دهد: تصور معقولات با میانجی حس به یک گونه دست می‌دهد. حس صورتهای معقولات را می‌گیرد و آنها را به نیروی خیال واگذار می‌کند و آن صورتهای موضوعاتی برای فعالیت عقل نظری ما می‌شوند. مثلاً بسیاری صورتهای از انسانهای محسوس، از رهگذر حس گرفته می‌شوند، عقل آنها را با عوارض گوناگون و متخالف می‌یابد، مانند اینکه زید را با ویژگیهایی از رنگ، شکل و هیأت اندامها می‌یابد که نزد عمر و مختصات دیگری غیر از آنها یافت می‌شود. آنگاه عقل به این عوارض روی می‌آورد و آنها را از یکدیگر جدا می‌کند، چنانکه گویی این عوارض متخالف را پوست می‌گیرد و کنار می‌نهد تا اینکه به معنای مشترک میان آنها می‌رسد که در آن دیگر اختلافی میانشان نیست و بدین سان صورت انسانی مشترک میان آنها را تصور می‌کند. اما از سوی دیگر، تصدیق معقولات از رهگذر حس به چهار گونه دست می‌دهد: نخست بالعرض، دوم با قیاس جزئی، سوم با استقراء و چهارم باتجربه. آنچه بالعرض دست می‌دهد، معانی مفرد معقول مجردی از آمیزه حسی و خیالی است که از راه ادراک حسی به دست می‌آید. سپس عقل به جدا کردن برخی از برخی دیگر و ترکیب برخی با برخی می‌پردازد و در پی آن احکام عقلی بالظرفه درباره برخی از آنها به میان می‌آید و درباره برخی نیز از برهان یاری می‌گیرد. اما بخش اول از این دو جریان از راه اتصال عقل به آن روشنایی است که از سوی آفریدگار بر روانها و طبیعت جاری می‌شود و عقل فعال نام دارد. کار این عقل آن است که عقل بالقوه را فعلیت می‌بخشد، ولی با وجود این حس گونه‌ای مبدأ بالعرض آن است، اما بخش دوم از آن دو جریان چنین است که عقل از «حد اوسط» یاری می‌گیرد و چون حد اوسط به دست آمد، معقول تصدیق شده، درست مانند اکتساب اولیات. با بدیهیات و به نیروی آن مبدأ حسی، به دست می‌آید... اما آنچه از راه قیاس جزئی حاصل می‌شود، این است که عقل نزد خود یک حکم کلی درباره جنس دارد و آنگاه افراد یا اشخاص نوع آن جنس را احساس می‌کند، سپس صورت نوعی را از آن تصور می‌کند و آن حکم را بر نوع حمل می‌کند و از این راه معقولی را که قبلاً داشته است، به دست می‌آورد اما آنچه از راه استقراء به دست می‌آید، چنان است که بسیاری از اولیات یعنی قضایا و مقدماتی که از جهت نیروی عقلی برای انسان دست می‌دهد، بی‌آنکه سبب دیگری جز خود آنها موجب تصدیق شود، مانند اینکه کلّ

وجود است هم در اندیشه و هم بیرون از اندیشه، زیرا که حقیقت مردی [انسانیت] و سیاهی موجود است هم در اندیشه و هم بیرون اندیشه، اندر چیزها، و اما آنکه یکی مردمی بود یا یکی سیاهی بود و وی بعینه موجود بود اندر همه تا کلی بود، این را وجود نیست البته» (دانشنامه علانی، الهیات، ۴۱). و باز می‌گوید «دانسته‌ای که معنی عام [کلی] که خاص [جزئی] شود یا به فصل بود یا به عرض، باید بدانی که فصل و عرض اندر جدا شدن [منفرد شدن] و هست شدن [تحقق عینی یافتن] معنی عام اندر آیند ولیکن اندر ماهیت [حقیقت] وی اندر نیابند» (همان، ۴۲). از سوی دیگر، در نجات نیز مسأله «کلی» را به شکل دیگری مطرح می‌کند و می‌گوید «معنی کلی از آن جهت که طبیعتی است و معنایی، مانند انسان از آن جهت که انسان است، چیزی است و از آن جهت که عام یا خاص، یکی یا بسیار است (چه بالقوه چه بالفعل)، چیز دیگری است. زیرا تنها از آن حیث که انسان است بدون هیچ شرط دیگری، البته چیزی است و سپس عموم و خصوص یا یکی بودن یا بسیار بودن آن، شرطی است زاید بر انسان بودن او... پس انسانیت از جهت انسانیت (نه بالقوه نه بالفعل) عام یا خاص نیست... از یک سو به انسانیت «کلی» گفته می‌شود بدون شرطی و از سوی دیگر کلی گفته می‌شود به شرط آنکه به نحوی از انحاء درباره افراد بسیاری گفته شود. به اعتبار نخست، کلی در اشیاء بالفعل موجود است و محمول بر هر یک از آنهاست، اما نه از آن رو که بالذات یکی است یا بسیار، زیرا از جهت انسانیت چنین نیست، اما اعتبار دوم، دو وجه دارد: یکی اعتبار قوه در وجود، دوم اعتبار قوه، اگر بر صورت معقولی از آن افزوده شود، اما اعتبار قوه در وجود چنان است که انسانیتی موجود باشد و آن بالقوه عیناً بر هر فردی محمول شود و از یکی به دیگری منتقل گردد، بی آنکه ذات یا ماهیت آن اولی تباہ شود، بلکه تنها آنچه خاص اوست تباہ می‌گردد، درحالی که خود انسانیت در وجود بالفعل یک چیز است که یک زمان بر هر فردی حمل می‌شود. یک چنین کلی در واقعیت بیرونی (اعیان) وجود ندارد، اما اعتبار قوه به معنای دوم، در واقعیت بیرونی موجود است، زیرا معنی انسانیت در زید، اگر با صورت معقول مأخوذ از آن، مقایسه شود، آنچه از آن معقول است، حمل آن بر زید شایسته‌تر نیست تا بر عمرو... بلکه مطابق با همه است. پس کلی عام، در هستی [بیرونی] یافت نمی‌شود، بلکه وجود کلی عام بالفعل فقط در عقل است و آن صورتی است در عقل که نسبت آن به بالفعل یا بالقوه، در هر فردی یکی است، اما آن کلی که در قضایا و مقدمات یافت می‌شود، از نوع اول است [یعنی کلی بلا شرط]» (النجاح، ۲۲۰ - ۲۲۱؛ قس: الشفاء، منطق، مدخل، ۶۵؛ کلی طبیعی، منطقی و عقلی، یا پیش از کثرت، در کثرت و پس از کثرت).

گرایش عرفانی: ابن سینا در پیروی اصولی از پیش ارسطویی، پیش از هر چیز فیلسوفی است عقل‌گرا، به ویژه عقل به معنایی که وی

از جزء بزرگ‌تر است، چنانکه گویی تصدیق به آنها در سرشت عقل است [نخست برای عقل از رهگذری که بدان اشاره شد، آشکار نشده است، اما چون عقل جزئیات آن را استقراء کند، از یک اعتقاد کلی آگاه می‌شود، بی آنکه البته استقراء حسی جزئی موجب آن اعتقاد کلی باشد، بلکه تنها آگاه کننده از آن است، مانند اینکه دو چیز معاس با یک چیز دیگر، در حالی که آن دو مُعَاس نیستند، موجب تقسیم آن چیز می‌شوند. ای بسا این نکته در نفس دانسته و استوار نیست، اما چون جزئیات آن را حس کند، عقل از آن آگاه و به آن معتقد می‌شود، اما آنچه از راه تجربه دست می‌دهد، چنان است که گویی آموزه‌ای از قیاس و استقراء است، ولی از استقراء استوارتر است و صرفاً از راه اولیات دست نمی‌دهد، بلکه از راه اموری است که از رهگذر حس به دست آمده‌اند و تجربه مانند استقراء نیست، زیرا استقراء از جهت برچیدن جزئیات در اینجا و آنجا، موجب شناخت کلی یقینی نمی‌شود (هرچند می‌تواند آگاه کننده باشد)، اما تجربه موجب آن می‌گردد. تجربه چنان است که بیننده و احساس کننده‌ای چیزهایی را از یک نوع می‌بیند و احساس می‌کند که در پی آن فعل و انفعالی روی می‌دهد و چون این کار بارها و بارها تکرار می‌شود، عقل حکم می‌کند که این چیز ذاتی شیء است و در آن امری اتفاقی نیست، زیرا امر اتفاقی دوام ندارد. این چنان است که ما حکم می‌کنیم که سنگ مغناطیس آهن را می‌رباید... این گونه‌ها از راه حس، شناختهای بسیاری به ما می‌دهند، مبادی شناخت بسیاریند و تجربه یکی از آنهاست، چه در آن آموزه‌ای از استقراء حسی و قیاس عقلی است، بر پایه اختلاف آنچه بالذات است و آنچه بالعرض. اینها نحوه‌هایی‌اند که عقل از رهگذر حس به یک شناخت تصدیقی می‌رسد (الشفاء، منطق، برهان، ۲۲۲ - ۲۲۴).

در اینجا شایسته است که به نظریه ابن سینا درباره «کلیات» [مفاهیم کلی] اشاره کنیم. این مسأله هم با هستی‌شناسی و هم با نظریه شناخت او در پیوند است. موضع‌گیری او در این باره، به اصطلاح فیلسوفان اسکولاستیک سده‌های میانه، نه «نامگرایی» [نومینالیسم] صرف است و نه «واقعیت‌گرایی» [ریالیسم] محض، بلکه به هر دو برداشت گرایش دارد، هرچند جنبه نامگرایی آن مسلط‌تر است. وی از یک سو صریحاً می‌گوید که «معنی کلی جز در ذهن وجود ندارد و نشاید که به صورت فرد یا شخص یگانه‌ای تحقق یابد و موجودی کلی (عام) بماند، چه آنگاه دیگر عام نخواهد بود... مانند حیوان که معنایی عام [کلی] است و درواقعیت بیرونی [عین] موجود یگانه‌ای که حیوان مطلق باشد، یافت نمی‌شود، بلکه اگر موجود شود، هنگامی خواهد بود که وجودش به یکی از انواع زیر آن تخصص یابد و آنگاه یا انسان می‌شود یا اسب یا چیزی غیر از این دو و تخصص ناگزیر به وسیله فصل مقوم‌ی برای نوع دست می‌دهد، مانند گویایی [نطق، برای انسان] و شبیه کشیدن [برای اسب]» (التعلیقات، ۶۴). ابن سینا در دانشنامه نیز به روشنی می‌گوید «پس پدید آمد که معنی کلی از آن جهت که کلی است، موجود نیست إلا اندر اندیشه و اما حقیقت [یعنی ماهیت] وی

در نظام فلسفی خود همواره در نظر دارد. اما از سوی دیگر، در میان آثار اصیل وی چند نوشته یافت می‌شوند که وی در آنها کوشیده است مراحل سیر و سلوک شناخت عقلی انسان دانا را در قالب رمز و استعاره بیان کند. مهم‌ترین این نوشته‌ها، رساله‌ی حی بن یقظان [زنده پور بیدار]، رساله‌ی طیر و رساله‌ی سلامان و ایصال است. در کنار اینها قصیده‌ی عینیّه‌ی وی درباره‌ی سرنوشت روان (نفس) انسانی قرار دارد. از اینها گذشته، ابن سینا سه بخش پایانی آخرین نوشته‌ی خود، اشارات و تنبیهات را نیز «فی البهجة والسعادة» و «فی مقامات العارفين» و «فی أسرار الآيات» عنوان داده است [نمط هشتم، نهم و دهم]. وی در این بخشها، هنگامی که سخن از «عارف» به میان می‌آورد، تعبیرات و تمثیلهای عرفانی را به کار می‌برد. در آغاز نمط نهم از اشارات می‌خوانیم که «عارفان را در زندگی این جهانی، غیر از دیگران، مقامات و درجاتی است ویژه‌ی آنان، چنانکه گویی هرچند هنوز در جامه‌های بدنهایشانند، آنها را فرو نهاده و از آنها برهنه شده‌اند و روی به عالم قدس آورده‌اند. ایشان را کارهایی است نهایی در میان خودشان و کارهایی است آشکار که منکران را ناخوشایند است و آنانی که آن کارها را می‌شناسند، آنها را بزرگ می‌دارند» (الاشارات، ۷۸۹/۳-۷۹۰). آنگاه ابن سینا در وصف زاهد، عابد و عارف می‌گوید: آن کس که از متاع جهان و خوشیهای آن روی برتافته است، «زاهد» نامیده می‌شود و آن کس که به کار عبادات از نماز و روزه و مانند اینها بپردازد، «عابد» نام دارد و آن کس که اندیشه‌ی خود را به سوی قدس جبروت می‌گرداند و همواره چشم به راه تابش نور حق در نهانی‌ترین درون (سِرِّ) خویش است، «عارف» نامیده می‌شود (همان، ۷۹۹/۳-۸۰۰). ویژگی عارف در این است که «وی حق نخستین را می‌خواهد، نه برای چیزی جز او و هیچ چیز را بر شناخت [عرفان] وی برتری نمی‌دهد. پرستش تنها برای اوست، زیرا وی شایسته‌ی پرستش است و این پرستش پیوندی شریف با حق نخستین است» (همان، ۸۱۰/۳). با وجود این گفته‌ها و اظهارات همانند آنها در چند نوشته‌ی دیگر ابن سینا، دشوار می‌توان گفت که وی گرایشهای عرفانی به معنای ویژه‌ی آنها داشته است؛ چنانکه نزد چهره‌های برجسته‌ی تصوف و عرفان نظری و عملی (کسانی مانند جنید، بایزید بسطامی و بعدها ابن عربی) یافت می‌شود. وی بی‌شک با اصول عرفان نظری گذشته و دوران خودش آشنا بوده است. نامه‌نگاریهای او با ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ق/ ۹۶۷-۱۰۴۹ م) عارف و صوفی بزرگ هم‌زمانش، گواهی است بر آنکه وی شیوه و پیش عرفانی را ارج می‌نهاده است، اما آنچه را درباره‌ی دیدار ابن سینا و ابوسعید گفته شده است، نمی‌توان واقعیت تاریخی دانست. پس از این دیدار گویا چون شاگردان ابن سینا از وی پرسیدند که: شیخ [یعنی ابوسعید] را چگونه یافتی؟ گفت: هرچه من می‌دانم او می‌بیند و چون از ابوسعید پرسیدند که بوعلی را چون یافتی؟ گفت: هرچه ما می‌بینیم او می‌داند (محمد بن منور، ۱۵۹). این دیدار و گفت و گو از آنجا ساخته شده است که یک فیلسوف را با یک عارف

روبرو کنند و در دهان هر یک سخنی را بنهند که درخور وضعیت و مقام اوست (نک: فریتس مایر، به ویژه صص ۲۶-۲۸).

اکنون، چنانکه دیدیم، نظام فلسفی ابن سینا، در کل آن، نظامی است عقل‌گرایانه (راسیونالیست)، که زیر ساخت آن پیش از هرچیز ارسطویی است، که جا به جا با عناصر پیش نو افلاطونی درهم آمیخته است. از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، ابن سینا کامل‌ترین مرحله‌ی جریان شناخت را به «حدس» باز می‌گرداند و این مفهوم را در چارچوب دقیق منطقی آن قرار می‌دهد که همانا یافتن «حدواسط» در قیاس است. منطق ارسطو را می‌توان داربست اندیشه‌های فلسفی ابن سینا به شمار آورد. در این اندیشه‌های یک‌پارچه استدلالی و برهانی، عناصر عاطفی و شهودی نقش تعیین‌کننده‌ای ندارند، هرچند ساختار وجودی ابن سینا از اینگونه عناصر نیز برخوردار بوده است. پیوستن به عقل فعال، واپسین مرحله‌ی کوشش شناسنده‌ی عقل انسانی است و این پیوند با عقل فعال نیز از رهگذر کوشش عقلانی دست می‌دهد و نقش قیاس منطقی در سراسر این جریان، تعیین‌کننده است. ابن سینا در پایان یک نوشته‌ی فارسی خود این نکته را آشکارا بر زبان می‌آورد و با نمونه‌سازی از استعدادها و نبوغ خودش می‌گوید: «دانسته آمده است که مجهولات را به حدواسط به جای آرند و حدواسط یا از تیزی فهم افتد، که حدس اندر نفس افکند و آن از آراستگی نفس بود مر اثر پذیرفتن را از عقل فعال، یا از معلمی افتد... شاید که یکی بود که بیشتر چیزها را به «حدس» به جای آورد و اندکی حاجت بود و را به معلّم و شاید که کسی بود نادر که چون بخواهد، بی‌معلّم اندر یک ساعت از اوایل علوم به ترتیب حدسی تا به آخر برسد، از نیک پیوندی وی به عقل فعال، تا او را خود هیچ اندیشه نباید کردن و چنین پندارد که از جایی اندر دل وی همی افکند؛ بلکه حق خود این بود، و این کس باید که اصل تعلیم مردمی از وی بود [اشاره به پیامبری است]. و این عجب نباید داشتن که: ما کس دیدیم [اشاره ابن سینا به خودش است] که ورا این منزلت [یعنی منزلت پیامبری] نبود و چیزها به اندیشه و به رنج آموختی؛ ولیکن به قوت حدس، از رنج بسیار مستغنی بود و حدس وی در بیشتر چیزها موافق آن بودی که اندر کتابهاست. پس ورا به بسیار خواندن کتابها رنج نیابستی بردن و این کس را به ۱۸ یا ۱۹ سالگی، علوم حکمت از منطق و طبیعیات و الهیات و هندسه و حساب و هیأت و موسیقی و علم طب و بسیار علمهای غامض، معقول شد، چنانکه دیگری چون خویشتن ندید. پس از آن سپس سالها بماند و چیزی بیشتر نیفزود بر آن حال اول و دانند که هر یکی از این علمها سالها خواهد به آموختن» (دانشنامه‌ی علانی، طبیعیات، ۱۴۱-۱۴۵).

درباره‌ی گرایش عرفانی ابن سینا و نیز برداشتهای عرفانی از برخی از نوشته‌های او سخن بسیار گفته شده و حتی سخن از «تصوف» ابن سینا به میان آمده است. در اینجا شایان گفتن است که دو تن از پژوهشگران برجسته‌ی معاصر در عرفان و فلسفه اسلامی، درباره‌ی پیش و گرایش عرفانی ابن سینا دو برداشت کاملاً مختلف و متضاد دارند. از

یک ژرفای نوین آگاهی. تجسمی است در همان سطح از آگاهی، از آنچه می‌تواند قبلاً به نحو دیگری کاملاً شناخته شده باشد. اما نماد [سَمْبِل] از بهنه دیگر آگاهی خبر می‌دهد، غیر از بداهت عقلی، این «رمز» یک راز است، تنها وسیله برای گفتن چیزی که به نحو دیگری نمی‌تواند فهمیده شود؛ هرگز یک‌بار برای همیشه «توضیح داده شده» نیست، بلکه همواره باید آن را از نورمزشگشایی کرد، همان‌گونه که یک قطعه کامل موسیقی یک بار برای همیشه رمزگشایی نمی‌شود بلکه همیشه اجرایی نوین را طلب می‌کند» («خیال خلاق در تصوف ابن عربی»، 13). روش دیگری که کُرَبَن در تفسیر عرفانی آثار تمثیلی ابن سینا به کار می‌گیرد، روش «تأویل» است، آنهم نه تأویل یک متن، بلکه آنچه که خودش آن را «تأویل روح» می‌نامد («ابن سینا و تمثیل...»، 179/1). تأویل به نظر کُرَبَن «اساساً ادراک نمادین [سمبلیک] است، دگرشکل‌سازی یا استحاله هر آنچه مرئی است به صورت نمادها، بینش درونی یا شهودی یک ماهیت یا یک شخص است در یک نگاره [ایماژ] که نه کلی منطقی است، نه نوع محسوس و برای معنی دادن آنچه که باید معنی بدهد، جانشین ناپذیر است» (همو، «خیال خلاق...»، 13). از سوی دیگر «تأویل شکوفایی نمادها را از پیش فرض می‌کند و افزاز خیال فعال است که همزمان نمادها را شکفته می‌سازد و احساس می‌کند». (همان، 14). کُرَبَن با این پیش‌فرضها به تفسیر حَی بن یقظان و نوشته‌های تمثیلی دیگر ابن سینا می‌پردازد و تصویری از آنها به دست می‌دهد که با تفاسیر شارحان دیگر آنها، از جمله شاگردان ابن سینا، به کلی متفاوت است. اکنون می‌توان پرسید که آیا ابن سینا واقعاً دارای اندیشه‌های غنوصی (گنوستیک) بوده است؟ بی‌گمان نه! چنانکه گفتیم، ابن سینا فیلسوفی عقل‌گراست. اگر هم بتوانیم نزد وی از «عرفان» سخن بگوییم، این یک «عرفان عقل‌گرایانه» (راسیونالیست) است. عرفانی است که با جذبه و شور و شطح صوفیانه و با طوری «ورای طور عقل» سر و کار ندارد، بلکه عرفانی است زاییده مستی عقل، عقلی که از محدودیت‌های وجودی خود آگاه می‌شود و بر آشفته می‌گردد، می‌کوشد گریبان خود را از چنگ «مقال» برهاند و به «خیال» پناه برد، زیرا شناخت حقیقی از راه گفت و گو و آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه «مشاهده» دست یافتنی است، پس باید از «رسیدگان به عین» شد نه از «شنوندگان اثر» (الاشارات، ۸۴۱/۳ - ۸۴۲، با شرح خواجه نصیر). یافتن اینگونه تعبيرات نزد ابن سینا شگفتی ندارد. زیرا وی در متن بینش عقلانی فلسفی خود نیز به گونه‌ای «نمی‌دانی» (آگنوستیسیسم^۱) می‌رسد، و تا مرز به اصطلاح گونه‌ای «پدیده‌گرایی» (فنونالیسم^۲) عینی در فلسفه دورانهای جدید پیش می‌رود، یعنی آن گرایش فلسفی که شناخت انسانی را محدود به داده‌های حسی، یعنی جهان پدیده‌ها می‌کند، هر چند حقیقت و واقعیت آنها را منکر نمی‌شود، بلکه فقط آنها را ناشناختنی می‌شمارد

یک سو آنماری گواشون، ابن سینا شناس برجسته فرانسوی، در نوشته‌ای که به پژوهش درباره رساله حَی بن یقظان ابن سینا اختصاص داده است، هرگونه تفسیر عرفانی، باطنی و غنوصی (گنوستیک) از این اثر را منکر می‌شود و می‌کوشد که مضمون این رساله را به یاری نوشته‌های عمده فلسفی ابن سینا توضیح دهد. وی به گفته شارح فارسی رساله حَی بن یقظان (که احتمالاً جوزجانی شاگرد وی بوده است) استناد می‌کند که در پایان شرح خود (ابن سینا، حَی بن یقظان، ۸۷) می‌گوید: «باید دانستن که این مسأله‌ها که اندرین رسالت یاد کرده آمد، از هر یکی نشانی است و اما تمامی پیدا کردن این، اندر کتابهای بزرگ یاد توان کردن و خواجه رئیس حجة الحق (رحمة الله علیه) خود اندر کتاب الشفا یاد کرده است و مختصر آن اندر کتاب دانشنامه علائی» (گواشون، «تمثیل یا گزارش حَی بن یقظان»، 14-15، 66). گواشون به این نتیجه می‌رسد که «همه معانی متن، اگر جمله به جمله و غالباً واژه به واژه مقابله می‌شدند، می‌توانستیم آنها را در آثار فلسفی ابن سینا، آثار چاپ شده معروف، بیابیم. من در همه اینها نشانی از غنوص نمی‌یابم» (همان، 9). اما از سوی دیگر پژوهشگر برجسته دیگر فرانسوی، به ویژه در عرفان اسلامی، هانری کُرَبَن که در کنار پژوهشهای ارزشمند خود درباره فلسفه و عرفان اسلامی، دبستگی ویژه‌ای به عرفان ایرانی دارد، به نوبه خود رساله حَی بن یقظان را ویراسته، به فرانسه ترجمه کرده و درباره آن و دو نوشته تمثیلی دیگر ابن سینا (رساله طیر و سلامان و ابسال) به پژوهش تأویلی عرفانی - غنوصی ویژه‌ای پرداخته است و به نتایج کاملاً متضاد با نتیجه‌گیریهای گواشون رسیده است («ابن سینا و تمثیل عرفانی، مطالعه‌ای درباره سلسله تمثیلهای ابن سینا»، کُرَبَن، در پیروی از روش ویژه خود در بررسی آثار عرفانی - تمثیلی، پیش از هر چیز به شارحان حَی بن یقظان ابن سینا خرده می‌گیرد که ایشان «یک نقص مشترک دارند و آن اینکه می‌کوشند نمادها (سَمْبِلها)ی ابن سینا را به یاری یک «کُد» کشف رمز کنند و به نحوه ادراکی کاملاً مختلف که داده‌های حسی یا خیالی را در می‌یابد و آنها را به صورت نمادها تغییر شکل می‌دهد، توجه ندارند. به جای اینکه داستان را به صورت تغییر شکل یا استحاله اندیشه‌ای آن در نظر گیرند، آن را به اصطلاح به عقب برمی‌گردانند و ادراکهای سمبلیک را به شواهد و قضایای شناخت طبیعی (شناختی که در رساله‌های تعلیمی یافت می‌شود) باز می‌گردانند. در حالی که می‌کوشند که نمادها (سَمْبِلها) را به شواهد عقلانی دوباره دگر شکل کنند، با این کار آنها را تا مرتبه استعاره‌ها تنزل می‌دهند» (همان، 174). در اینجا باید یادآور شد که کُرَبَن میان نماد (سَمْبِل) و استعاره (آلگوری^۳) فرق می‌نهد، به نظر وی فرق بنیادی میان استعاره و نماد در این است که «اولی یک عمل عقلانی است که نه گذرگاهی به یک بهنه نوین از هستی را در بردارد، نه گذرگاهی به

1. Gnostique

2. Le récit de Hayy ibn Yaqzān...

3. Avicenne et le récit visionnaire.

4. Symbole

5. Allégorie

6. L'imagination créatrice...

7. Agnosticisme

8. Phénoménalisme

(فنوناليسم ابرکتیو)، ابن سینا نیز در اعترافی صادقانه می‌گوید «آگاهی یافتن از حقایق چیزها در توانایی انسان نیست. ما از اشیاء جز خواص، لازمه‌ها و اعراض آنها را نمی‌شناسیم، ما فصلهای مقوم هر یک از آنها را که بر حقیقت آنها دلالت دارند، نمی‌شناسیم، بلکه می‌شناسیم که آنها چیزهایی هستند دارای خواص و اعراض، ما حقیقت «نخستین» [اون، یعنی خدا]، یا عقل، نفس، سپهر، آتش، هوا، آب و زمین را، نمی‌شناسیم و نیز حقایق اعراض را هم نمی‌شناسیم. نمونه‌اش این است که ما حقیقت جوهر را نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را شناخته‌ایم که این خاصیت را دارد که موجود است نه در موضوعی، اما این حقیقت آن [جوهر] نیست. حقیقت جسم را هم نمی‌شناسیم که دارای این خواص است: درازا، پهنا و ژرفا. حقیقت حیوان را هم نمی‌شناسیم، بلکه سببی را می‌شناسیم که دارای خاصیت ادراک و کشش است، در حالی که مُدرک و کننده بودن، حقیقت حیوان نیست، بلکه خاصه یا لازمی از اوست و ما فصل حقیقی آن را ادراک نمی‌کنیم؛ و از اینجاست که اختلاف نظرها دربارهٔ چیستیهای اشیاء به میان می‌آید، زیرا هر کسی لازمی را ادراک می‌کند غیر از آنچه دیگری ادراک کرده است و به مقتضای آن لازم دآوری می‌کند. ما یک چیز ویژه‌ای را بر می‌نهیم و می‌دانیم که دارای یک یا چند خاصیت است، سپس در آن چیز خواص دیگری را، به میانجی آنچه نخست شناخته بودیم، می‌شناسیم و سپس به وجود (آئیت) آن می‌رسیم، مانند امر دربارهٔ نفس و مکان و جز اینها که هستی آنها را نه از خودشان، بلکه از راه پیوندهای آنها با چیزهایی که شناخته‌ایم، یا از عارضی یا لازمی در آنها، اثبات می‌کنیم. مثال این در مورد روان [نفس] است؛ ما جسمی را می‌بینیم که جنبه است، پس برای آن جنبانده‌ای می‌نهیم و نیز در آن جنبشی مخالف جنبشهای اجسام دیگر می‌یابیم، پس می‌شناسیم که آن دارای محرکی ویژه یا صفتی ویژه است که در محرکهای دیگر یافت نمی‌شود، آنگاه هر خاصه و لازم را یکایک دنبال می‌کنیم و از این رهگذر به وجود آن [نفس] می‌رسیم، همچنین ما حقیقت موجود «نخستین» [خدا] را نمی‌شناسیم، بلکه دربارهٔ او می‌دانیم که وجود برای او واجب است یا چیزی است که وجود برای او واجب است، اما این نیز لازمی از لوازم اوست، نه حقیقت او و از رهگذر این لازم‌های دیگری را در او می‌شناسیم، مانند یگانگی و صفات دیگر. حقیقت وی — اگر ادراک آن ممکن باشد — موجود به خودی خود [بذاته] است، یعنی آنکه به خودی خود دارای هستی است و معنای این گفته: آنکه دارای هستی است، اشاره به چیزی است که ما حقیقت آن را نمی‌شناسیم و حقیقت آن، خود هستی نیست و نه ماهیتی از ماهیات است تا وجود، بیرون از حقایق آنها باشد. او در ذات خویش علت وجود است یا وجود داخل در تعریف او می‌شود، مانند دخول جنس در فصل [واژه «فعل» در متن عربی غلط است] در تعریف بسائط — بر حسب آنچه که عقل در آنها فرض می‌کند — آنگاه، وجود جزئی از تعریف او می‌شود، نه از حقیقت او، چنانکه جنس و فصل

اجزائی برای تعریف بسائطند، نه برای ذات آنها. آنگاه او [یعنی نخستین، خدا] دارای حقیقتی می‌شود برتر از وجود که وجود از لازمه‌های آن است» (التعلیقات، ۳۵۰۳۴).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن رشد، محمد بن احمد، تفسیر مابعدالطبیعة، به کوشش مورس بوژ، بیروت، ۱۹۴۲ - ۱۹۴۸ م؛ ابن سینا، الاشارات و...، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ همو، التعلیقات، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ همو، «التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس»، «رسائل خاصة»، «شرح اثولوجیا»، «المباحثات»، ارسطر عتدالعرب، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۸ م؛ همو، حی بن یقظان، ترجمه و شرح فارسی مشوب به جوزجانی، به کوشش هانری گرین، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، دانشنامهٔ علایی، الهیات، به کوشش محمدعین، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ همو، همان، طبیعات، به کوشش محمد شکوة، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ همو، رسالة اضرحة، به کوشش، سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۴۹ م؛ همو، «رسالة القروس»، به کوشش شارل کونس، مجلة الكتاب، قاهره، ۱۹۵۲ م، س ۷، ۴، ۳، ۲، ۱؛ همو، «رسالة فی اجرام العلویة»، تسع رسائل، بیثی، ۱۳۱۸ ق؛ همو، الشفاء، الهیات (۱)، به کوشش جورج قنوتی و سعید زاید، همان (۲)، به کوشش محمد یوسف موسی و دیگران، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ همو، همان، طبیعات، سماع طبیعی، به کوشش سعید زاید، قم، ۱۳۰۵ م؛ همو، همان، النفس، به کوشش قنوتی و سعید زاید، قاهره، ۱۹۷۵ م؛ همو، همان، منطق، برهان، به کوشش ابوالعلاء عینی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ همو، همان، منطق، مدخل، به کوشش قنوتی و دیگران، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ همو، عین الحکمة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۸۰ م؛ همو، القانون، بولاق، ۱۲۹۴ ق؛ همو، منطق المشرقیین، قاهره، ۱۹۱۰ م؛ همو، النجاة، به کوشش محیی الدین صبری کردی، قاهره، ۱۹۳۸ م؛ همو، «التکث و الفوائد» (نکده کوچ در مأخذ لاتین)، ارسطر، فی النفس، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۸۰ م؛ همو، متافیزیک، ترجمهٔ شرف الدین خراسانی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، منطق، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۸۰ م؛ همو، «مقالة فی العقل علی رأی ارسطاطالیس»، شروح علی ارسطر مقلوده فی البرهانیه، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ بدوی، عبدالرحمن، التراث الیونانی، کویت، ۱۹۸۰ م؛ بیثی، ابوالفضل، تاریخ بیثی، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ بیثی، علی ابن زید، تفسیر صوان الحکمة، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ ق؛ تعالی، ابومنصور، پتیمه الدهر، به کوشش محمد محیی الدین، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ جوزجانی، دیباجه الشفاء، منطق، مدخل (نکده ابن سینا در همین مأخذ)، خواننده، غیاث الدین، دستور الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ سهروردی، یحیی بن حبش، «المشارع و المطارحات»، مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری گرین، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ شهردان بن ابی الخیر، نزهت نامهٔ علایی، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ فارابی، محمد بن محمد، کتاب العزوف، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ همو، رسالة فی العقل، به کوشش مورس بوژ، بیروت، ۱۹۴۸ م؛ همو، کتاب الفصوص، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ قرآن کریم؛ گلشن، ویلیام، «زندگانی ابن سینا» (نکده مأخذ لاتین)، مافروخی، مفضل بن سعد، محاسن اصفهان، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ جمل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ مهدی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ نظامی عروضی، احمد بن عمر، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۹ م؛ همای، جلال الدین، «رابطهٔ ابن سینا با اصفهان»، جشن نامهٔ ابن سینا، تهران، ۱۳۳۴ ش؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Aristotle, *De anima (On the Soul)*, London, 1957; id., *De somno et vigilia* (On Sleep and Waking), *Parvanaturalia*; id., *Analytica posteriora*, *Posterior Analytics*, London, 1960; Barthold, W., *Turkestan down to Mongol Invasion*, London, 1977; Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958; id., *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1954; Gohlman, William, E., *The Life of Ibn Sina*, New York, 1974; Goichon, A. M., *Le récit de Hayy ibn Yaqzan, Commenté par des textes d'Avicenne*, Paris, 1959; id., *La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenne*, *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, Tehran, 1963; Kutsch, Wilhelm, *Ein neuer Text zur Seelenlehre Avicennas*, *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956; Lallin, Günter, *Ein anderer Avicenna*, ZDMG, Suppl., 1977; Meier, F., *Abū*

(بیتهای ۲۱۳ به بعد)، ۲. علت‌های بیماریها (بیتهای ۲۳۸ به بعد)، ۳. نشانه‌های بیماریها (بیتهای ۳۰۶ به بعد). در بخش دوم آن، که ویژه پزشکی عملی است، به این مطالب پرداخته می‌شود: ۱. بهداشت و رژیم غذایی سالم و حرکات ورزشی (بیتهای ۷۸۰ به بعد)، ۲. اعاده یا بازگرداندن تندرستی (بیتهای ۹۸۹ به بعد)، ۳. جراحی (بیتهای ۱۲۵۲ به بعد). متن ارجوزه همراه با ترجمه فرانسوی و نیز لاتینی آن از سده ۱۳م، به کوشش هانری ژانیه^۱ و عبدالقادر نورالدین، در پاریس (۱۹۵۶م) منتشر شده است.^۲ (نک: اولمان، ۱۵۵-۱۵۴، برای ترجمه‌های دیگر، ۱۵۵، حاشیه ۱). ابن سینا همچنین چند ارجوزه دیگر درباره مطالب پزشکی دارد که از آن میان باید از ارجوزه لطیفه فی قضایا بقراط الخمس والعشرين نام برد که پرداخته است از نوشته منحول بقراط به نام «رازهای بقراط یا جعبه عاج» (نک: همو، ۱۵۵).

افزون بر اینها، ابن سینا نوشته‌ای دارد با عنوان مقالة فی احکام الادویة القلییة که آن را به نام الشریف السعید ابوالحسن بن حسنی نوشته بوده و شامل دو بخش است. در بخش نخست و کلی آن مسائل نظری مربوط به فیزیولوژی، وظائف و بیماریهای قلب و نیز تأثیر هیجانهای عاطفی (مانند شادی و اندوه، تنهایی و ترس، خشم و نفرت) بر فعالیت قلب انسان، عرضه می‌شود؛ در بخش ویژه‌ای از آن، ابن سینا، به وصف داروهای ساده که برای تنظیم فعالیت قلب سودمندند، می‌پردازد و نامهای داروها را به ترتیب حروف الفبا برمی‌شمارد. در کنار اینها می‌توان از رساله القوی الطبیعیة، رساله فی القصد، رساله معرفة النفس والتبص، رساله فی البول، رساله شطر الغیب (درباره تباهی نوبه‌ای)، رساله فی القونج، رساله فی ذکر عدد الامعاء و چند رساله دیگر نام برد (نک: همو، ۱۵۶-۱۵۴). اعتبار و شهرت قانون در محافل پزشکی جهان اسلام تا بدانجا رسیده بود که نظامی عروضی درباره آن می‌گوید: «اگر بقراط و جالینوس زنده شوند، روا بود که پیش این کتاب سجده کنند» (ص ۷۱). ابن سینا در قانون نظریات و روشهای مشخص دو شخصیت بزرگ علمی و فلسفی باستانی، ارسطو و جالینوس، را درهم می‌آمیزد و گاه در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. سلطه ارسطو نزد ابن سینا نه تنها در زمینه‌های فلسفی، بلکه در زمینه تشریح نیز آشکار است. در مسائل مهم مورد اختلاف، از دیدگاه ارسطویی و جالینوسی، ابن سینا غالباً حق را به ارسطو می‌دهد. چنانکه می‌دانیم، ترجمه عربی آثار پزشکی جالینوس (گالینوس^۳، ۱۲۹ - ۱۹۹م) در سده سوم هجری، از سوی حنین بن اسحاق (د ۲۶۴ ق/ ۸۰۸م) و مکتب وی انجام گرفته بود. نوشته‌های جالینوس و نیز ترجمه‌های عربی آثار بقراط (هیپوکراتس^۴، د ۴۶۰ ق م)، بنیادی‌ترین و مهم‌ترین منابع دانش پزشکی در جهان اسلام به شمار می‌رفته‌اند (نک: اولمان،

Sa'id-i Abül-Hayr", *Acta Iranica*, Leiden, 1976, S.3, vol IV; Nallino, C.A., "Filosofia orientale od illuminativa d'Avicenna", RSO, 1925; Weisweiler, Max, "Avicenna und die iranischen Fürstenbibliotheken seiner Zeit", *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956.

شرف الدین خراسانی (شرف)

II. پزشکی

ابن سینا نه تنها یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان، بلکه همچنین یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ پزشکی در همه دورانهاست. مهم‌ترین اثر وی در پزشکی کتاب قانون (*القانون فی الطب*) است که بخش یکم (یعنی کتاب اول) آن را پیش از ۴۰۶ ق/ ۱۰۱۵م، یعنی در حدود سن ۳۵ سالگی تألیف کرده است.

پیش از ابن سینا، دو کتاب مهم در پزشکی، در حوزه علمی جهان اسلام، نوشته شده بود: کتاب الحاوی از محمد بن زکریای رازی (د ۳۱۳ یا ۳۲۳ ق/ ۹۲۵ یا ۹۳۵ م) و کتاب کامل الصناعة الطبیة (یا کتاب الملکی) از علی بن عباس مجوسی (د پس از ۳۷۲ ق/ ۹۸۲ م). اما قانون ابن سینا طی چندین سده - چه در سرزمینهای اسلامی و چه در اروپای سده‌های میانه - همه کتابهای پزشکی دیگر را در سایه خود نهاده بود. یکی از نشانه‌های اهمیت کم مانند قانون، شرحهای فراوان بر آن، از سوی پزشکان، طی قرن‌ها بوده است؛ براین شرحها، باید تلخیصها و حواشی بسیار بر آن کتاب را افزود (نک: GAL, I/596 به بعد؛ علاء الدین علی بن ابی الحزم قرشی معروف به ابن نفیس (د ۶۸۷ ق/ ۱۲۸۸م) است. وی افزون بر این موجز، شرح بزرگی هم بر قانون نوشته بوده است که بخشهای آن، همچون کتابهای مستقلی به صورت خطی موجود است. شایان گفتن است که وی، هنگامی که به شرح مسائل تشریح، پراکنده در کتابهای یکم و سوم قانون می‌پردازد، در معارضة با نظریه ابن سینا، نظریه ویژه خود را درباره «گردش خون ریوی» عرضه می‌کند که در دهه‌های اخیر بدان توجه زیادی شده است. آن نظریه را پیشگام نظریه «گردش کلی خون» می‌شمارند که ویلیام هاروی^۵ (د ۱۶۵۷م) در ۱۶۲۸م آن را از راه تجربه ثابت کرد و بدین سان فیزیولوژی نوین را بنیاد نهاد (نک: اولمان، ۱۷۴-۱۷۳، ۱۵۴؛ کرومبی^۶، ۹۵-۹۴). دست نوشته‌های بسیاری از قانون در کتابخانه‌های جهان یافت می‌شود (نک: اولمان، ۱۵۳، ۱۵۲ حاشیه ۸). متن عربی جلد‌های ۱ و ۲ قانون، برای نخستین بار در ۱۵۹۳م در رم چاپ و منتشر شده بود (چاپهای جدیدتر آن: بولا، ۱۲۹۴ ق/ ۱۸۷۷م، لکنو، ۱۳۰۷ - ۱۳۰۸ ق).

ابن سینا، افزون بر قانون چند نوشته دیگر نیز در پزشکی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: اارجوزه فی الطب، که در قالب شعر نوشته شده و ۱۳۲۶ بیت را در برمی‌گیرد. ابن سینا در این اثر خلاصه مطالب قانون را آورده است. در بخش نخست و کلی آن، این مطالب عرضه می‌شوند: ۱. فیزیولوژی و بیماریهای اعضا متشابهة الاجزاء بدن

1. William Harvey
Cantica Avicennae.

2. Ullmann

3. Crombie

4. Henri Jahier

5. Avicenne, *Poème de la médecine*,

6. *Secreta Hippocratis-Capsula eburnea*. به لاتین

7. Galénos

8. Hippokratès

قانون ابن سینا بزرگ‌ترین سند پزشکی جالینوسی است. اما در مهم‌ترین مسائل نظری دیدگاه ارسطویی بر آن مسلط است. ابن سینا در قانون همچنین چیزهای بسیاری را از کتاب الحاری رازی گرفته است. اما برجسته‌ترین ویژگی نبوغ ابن سینا در قانون این است که وی مواد و موضوعهای پزشکی را به دقیق‌ترین نحوی نظام بخشیده است. ما در اینجا فقط نگاهی گذرا به محتویات قانون می‌اندازیم. ابن سینا در تعریف پزشکی می‌گوید «پزشکی دانشی است که به وسیله آن احوال بدن انسان از لحاظ آنچه سبب تندرستی یا از میان رفتن تندرستی است، شناخته می‌شود، به منظور نگهداشت تندرستی موجود و بازگرداندن آن در صورت زوال آن» (القانون، ۳/۱). وی سپس پزشکی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند. همان گونه که فلسفه و هنرهای دیگر نیز به آن دو بخش تقسیم می‌شوند. اما وی بر این نکته تأکید می‌کند که در پزشکی، هنگامی که از نظری و عملی سخن می‌رود، مراد آن نیست که بخشی از آن آموختن و بخش دیگر به کار بردن و پرداختن به عمل است — چنانکه بسیار کسان بر این عقیده‌اند — بلکه مراد این است که هر دو بخش نظری و عملی در پزشکی، دانشند، اما یکی از آن دو، دانش اصول پزشکی است و دیگری دانش چگونگی پرداختن عملی به آن است. بدین سان، بخش نخست آن، دانش یا نظر و بخش دیگر آن، عمل نامیده می‌شود. مقصود از «نظر» این است که آموزش آن فقط برای اعتقاد سودمند است، بی‌آنکه به بیان چگونگی عمل پرداخته شود و مراد از «عمل» در این دانش، نه عمل بالفعل است، نه پرداختن به حرکات بدن، بلکه آن بخشی از دانش پزشکی است که آموزش آن عقیده و رأی را به دست می‌دهد که آن رأی متعلق به بیان چگونگی یک عمل است (همان، ۳/۱). ابن سینا، چونان فیلسوف، پژوهش و جست و جوی حقیقت عمده‌ترین مسائل نظری را در زمینه پزشکی، وظیفه پزشکان نمی‌داند و همواره ایشان را از مناقشه در آنها و حتی پرداختن به آنها باز می‌دارد. وی در یک جا می‌گوید: «مناقشه در این امور در پزشکی برای پزشک سودمند نیست و شناخت حقیقت آنها در خور اصول صنعت دیگری، یعنی اصول منطقی است (همان، ۴/۱) و در جای دیگری درباره «اخلاط» (چهارگانه: خون، بلغم، صفرا و سودا) می‌گوید: در این باره مباحثی است که بحث در آن شایسته پزشکان نیست — چون در شمار هنر آنان نیست — بلکه شایسته فیلسوفان است (همان، ۱۷/۱، قس: ۱۹/۱). «اما مخاصمات مخالفان در درستی — نظریات درباره اخلاط — کار فیلسوفان است نه پزشکان». وی سرانجام در جای دیگری تصریح می‌کند که: پزشک از آن حیث که پزشک است نباید در صدد شناختن حقیقت (در میان دو نظریه ارسطو و جالینوس) باشد، بلکه این کار وظیفه فیلسوف یا طبیعت شناس است... اما فیلسوف مجاز نیست که آن را نداند (همان، ۶۷/۱). قانون به ۵ کتاب تقسیم شده است که هر یک از آنها چندین «فن»، «تعلیم» و بسیاری «فصل» را در برمی‌گیرد:

کتاب ۱، که «کلیات» نامیده می‌شود، دارای ۴ «فن» است و در آن پس از تعریف دانش پزشکی به این موضوعها پرداخته می‌شود: آرکان (عناصر) چهارگانه که از آمیزش و واکنشهای میان آنها — از گرمی، سردی، رطوبت و خشکی — مزاج انسان پدید می‌آید. سپس اخلاط چهارگانه که درهم‌آمیزی آنها به‌نسبتهای معین، اعضاء متشابهة الاجزاء را پدید می‌آورد، که در «فن اول» از کتاب یکم، به تشریح آنها می‌پردازد. در پایان «فن اول»، موضوع «نیروها» (قوی) بررسی می‌شود: نیروهای طبیعی (مخدوم و خادم)، نیروهای حیوانی، نیروهای نفسانی ادراک کننده و نیروهای نفسانی محرک. نیروهای طبیعی سبب حفظ انسانند و مرکز آنها در کبد و بیضه‌هاست، نیروهای حیوانی نگهدارنده روحند که موجب احساس و حرکت می‌شود؛ «فن دوم» درباره شناخت بیماریها و اسباب و عوارض کلی است؛ «فن سوم» درباره اسباب تندرستی، بیماری و ضرورت مرگ است؛ «فن چهارم»، طبقه‌بندی نحوه‌ها و شیوه‌های درمان را برحسب بیماریهای کلی دربردارد.

کتاب ۲، در مجموع درباره داروهاست و در آن به پژوهش کلی درباره خواص و کیفیات داروها پرداخته می‌شود و سرانجام فهرستی از نامهای داروها، به ترتیب حروف الفبا می‌آید و خواص هر یک از آنها بیان می‌شود. بر روی هم، کتاب دوم درباره داروهای ساده است (ادویه مفردة یا بسیطة^۱). ابن سینا در این بخش، حدود ۸۰۰ دارو را نام می‌برد که بیشتر آنها گیاهی است، اما در کنار آنها از مواد حیوانی و معدنی نیز نام برده می‌شود.

کتاب ۳، درباره بیماریهای جزئی است که هریک از اعضاء انسان بدانها دچار می‌شود، یا به تعبیر ابن سینا «بیماریهای از فرق سر تا نوک پا». در اینجا نخست به بیماریهای مغز، سپس اعصاب، چشم و گوش و سرانجام به دردهای مفاصل، شکستگیها، دررفتگیها، بیماریهای پوستی و گونه‌های دیگر بیماریها، پرداخته می‌شود.

کتاب ۴، درباره بیماریهایی است که ویژه عضو یا اعضای معینی از بدن نیستند. در اینجا به تفصیل از انواع تبها و نشانه‌های آنها، نحوه تشخیص آنها و اصول لازم برای تشخیص و درمان آنها، سخن می‌رود. سپس انواع وزمها، دملها و شکستگیها، زخمها، زهرها و جانوران زهردار بررسی می‌شود. این کتاب با سخن درباره بیماریهای مو و چاقی و لاغری، پایان می‌یابد.

کتاب ۵، درباره داروهای مرکب است (ادویه مرکبة^۲) و نام دیگر آن «قرباذین» است (اصل این واژه کلمه یونانی grafidion (رسالة کوچک) است که از راه واژه سریانی grafidin یا grāfādin، معرب شده است). در این کتاب انواع تریاقها (پادزهرها)، قرصها، شربت‌ها، مسهلها، مرهمها و نحوه کاربرد آنها، بررسی و در آن از حدود ۶۵۰ داروی مرکب نام برده می‌شود. بخش پایانی کتاب درباره آرایش است.

درباره پزشکی و شاخه‌های آن، از جمله تشریح، همه دلایل و نظریات گذشته را گرد آورده و نتیجه‌گیری کرده و آنها را در کتابش «درباره عقاید بقراط و افلاطون»^۱، مطرح کرده بود. این نوشته به عربی نیز با عنوان آراء آبقرط و افلاطون ترجمه شده بود (نک: اولمان، ۱۴۰: ویرایش متن یونانی و ترجمه انگلیسی آن از دولیسی^۲، نک: مآخذ لاتین).

بنابر عقیده ارسطو، قلب جایگاه مرکزی روح و مبدأ همه وظایف و اعمال تن است، از آن جمله گوارش، خون‌سازی، احساس و حرکت. نزد وی چندان فرقی میان شریانها و وریدها وجود ندارد و همه آنها را زیر نام کلی «رگها یا مجاری خون» قرار می‌دهد. وی در زمانی پیش از کشف سلسله اعصاب به این مسائل پرداخته بود و بنابراین ناگزیر بود که یک قانون مرکزی برای همه گونه‌های حس و احساس بیابد و گفت آن قلب است و قلب را از لحاظ تشریحی مبدأ سرخ رگها، سیاه رگها و نیز اعصاب می‌دانست. وی در این باره می‌گوید «زیرا قلب در پیش (سینه) و در میان جای دارد و ما می‌گوییم که مبدأ زندگی و هر حرکت و حسی در آن است» («درباره اعضاء جانوران»^۳، کتاب سوم، فصل 15,3؛ 665؛ قس: همو، اجزاء الحیوان، ۱۲۹). ارسطو در جای دیگری تصریح می‌کند که «قلب و کبد اعضای ضروری در بدن جانورانند؛ کبد برای اینکه موجب ترکیب و اختلاط می‌شود و قلب برای اینکه سرچشمه گرم‌است، زیرا یک عضو باید یافت شود که مانند یک آتش‌دان نیک نگهداری شده، شعله زیستی طبیعت در آن فروزان باشد، چنانکه گویی قلعه (در متن یونانی: آکروپولیس) بدن است» («درباره اعضاء جانوران»، فصل 7، 24-26؛ 670؛ قس: همو، اجزاء الحیوان، ۱۴۵، ترجمه ناقص). از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد در دوران جالینوس، پزشکان از پیش یافته بودند که مغز مبدأ اعصاب و نیروی احساس است و کبد مبدأ وریدها و نیروی گوارش و مرکز خون‌سازی است و قلب فقط مبدأ شریانهاست. ابن سینا با پذیرفتن اکتشافهای نوین در زمینه تشریح، همچنان بر دیدگاه و موضع‌گیری ارسطویی اصرار می‌ورزید. وی در قانون، در یک جا می‌گوید: اما حکیم فاضل ارسطوطالیس بر آن است که مبدأ همه این نیروها [یعنی نیروهای نفسانی، طبیعی و حیوانی] قلب است... همان گونه که مبدأ حس نزد پزشکان، مغز (دماغ) است... اما چون جست و جو و پژوهش شود، معلوم می‌شود که امر آنچنان است که ارسطوطالیس دیده است (القانون، ۶۷/۱). ولی ابن سینا نظر صریح خود را در جانبداری از نظریه ارسطویی، در بخشی از کتاب شفا (الحیوان)، که از آخرین نوشته‌های اوست بیان می‌کند. وی پیش از این در قانون درباره نیروهای سه گانه (نفسانی و...) گفته بود که «بسیاری از حکیمان و عاقلان پزشکان، و به ویژه جالینوس، برآنند که هر یک از این نیروها دارای یک عضو رئیسی است که معدن آن است و افعال از آن صادر

برای پی بردن به اهمیت و ویژگی قانون کافی است به یاد آوریم که مؤلف آن نه تنها یک پزشک بزرگ، بلکه همچنین یکی از بزرگترین فیلسوفان بوده است. اشاره کردیم که ابن سینا در قانون نه تنها بارها به جالینوس و گاه به بقراط استناد می‌کند، بلکه درباره برخی از مهم‌ترین مسائل نظری علمی و به ویژه در «تشریح» (آناتومی) بر حقانیت نظریات ارسطو، تأکید می‌ورزد. اما، از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، همواره پزشکان را از پرداختن به بحث و مناقشه در مسائل کلی نظری باز می‌دارد. ابن سینا حتی میان جالینوس همچون پزشک و چنان فیلسوف، فرق می‌دهد و موضوعهای پزشکی را از مسائل فلسفی مشخص می‌سازد. مثلاً در جایی می‌گوید: در برخی از این امور (پزشکی)، پزشک باید فقط تصویری علمی از ماهیت آنها داشته باشد و «آیایی» (هَلِیت) وجود آنها را همچون چیزی نهاده شده از سوی دانشمند طبیعت‌شناس بپذیرد، زیرا مبادی دانشهای جزئی، مسلمند و در دانشهای دیگری که اقدم از آنها هستند، به شکل برهانی در می‌آیند و روشن می‌شوند و بدین سان بالا می‌روند تا اینکه مبادی همه دانشها به مرحله فلسفه نخستین (حکمت اولی) می‌رسند، که دانش «مابعدالطبیعه» (متافیزیک) نامیده می‌شود. ابن سینا در پی این می‌افزاید که جالینوس نیز هنگامی که می‌کوشد درباره (اموری) برهان اقامه کند، نمی‌خواهد این کار را از آن جهت که پزشک است انجام دهد، بلکه از آن جهت که می‌خواهد فیلسوف باشد و درباره دانش طبیعی سخن بگوید. همان گونه که فقیه چون می‌کوشد که درستی و جوب پیروی اجماع را ثابت کند، بدین امر نه به عنوان فقیه، بلکه به عنوان متکلم بودن، می‌پردازد، اما پزشک چنان پزشک و فقیه چنان فقیه، برایشان ممکن نیست که در این باره به برهان بپردازند، وگرنه «دور» به میان می‌آید (القانون، ۵/۱).

از زمان ارسطو به بعد، دانش و پژوهشهای پزشکی، به ویژه در زمینه تشریح و فیزیولوژی، پیشرفت‌ها و دست‌آوردهایی داشته بود؛ پزشک یونانی پراکساگوراس^۴ (ح ۳۰۰ ق م فعال بوده است) فرق میان شریانها و وریدها را به درستی مشخص کرده بود. شاگرد او هروفیلوس^۵ (۳۵۵ - ۲۸۰ ق م) به تشریح کالبدهای مردگان پرداخت و نوشته وی در این زمینه دوران نوینی را در پزشکی علمی آغاز کرد. وی کاشف سلسله اعصاب بود و برای نخستین بار به اهمیت مغز، همچون عضو رئیسی در انسان، پی برده بود. همچنین پزشک دیگری به نام اراسیسترآتوس^۶ اهل کنوس^۷ (۳۱۰ - ۲۵۰ ق م)، کشف کرده بود که وظیفه خون سازی کار کبد است نه قلب، و میان اعصاب حس کننده و محرکه فرق نهاد (نک: اشنایدر^۸، 413-410/II). در زمان جالینوس پزشکان بر این عقیده بودند که مغز مبدأ اعصاب و نیروهای احساس است و کبد مبدأ وریدها و نیروی گوارش و سرانجام قلب فقط مبدأ شریانهاست. اما خود جالینوس نیز، در کنار نوشته‌های خود

1. Praxagoras

2. Herophilos

3. Erasistratos

4. Kéos

5. Schneider

6. De Placitis

Hippocratis et Platonis.

7. De Lacy

8. De partibus animalium.

می‌شود» (همان، ۶۶/۱-۶۷). از سوی دیگر، ابن سینا در کتاب النفس شفا نیز گفته بود که نظر تحقیقی خود را در جای دیگری بیان خواهد کرد (الشفاء، طبیعیات، النفس، ۲۳۴). وی سرانجام در بخش حیوان شفا می‌گوید «بزرگ فیلسوفان (جلیل الفلاسفة، یعنی ارسطو) گفته است که این عضو (دهنده) قلب است و آن اصل نخستین برای هر نیرویی است و به همه اعضای دیگر نیروهایی می‌بخشد که بدان وسیله خوراک می‌گیرند، زنده‌اند و ادراک و حرکت می‌کنند. اما پزشکان و گروهی از نخستین فیلسوفان، این نیروها را در اعضا [مختلف] پراکنده‌اند» (نک: الشفاء، طبیعیات، الحيوان، ۱۳). ابن سینا در جای دیگری، پس از نقل نظریه ارسطو در این باره که مبدأ رگها (عروق) قلب است و نیز نقل نظریه دیگران، پیش و پس از ارسطو، که مبدأ عروق ساکن را کبد می‌دانسته‌اند، و همچنین نقل نظریه ارسطو که قلب را مرکز اعصاب می‌شمارد، در حالی که دیگران آن را مغز می‌دانند، می‌گوید «اما ما، هر چند معتقدیم که خاستگاه همه نیروهای نفسانی، قلب است، اما اصرار زیادی نداریم که مبدأ این آلات را ناگزیر در قلب قرار دهیم، هر چند به این امر بیشتر گرایش داریم» (الشفاء، طبیعیات، الحيوان، ۴۰).

بر روی هم می‌توان گفت که ابن سینا در قانون همه اطلاعات و شناختهای پزشکی یونانی و عربی را تا دوران خودش، بدان گونه که از آنها آگاه بوده است، یکجا گرد آورده بود. مباحث تشریح و فیزیولوژی را عمدتاً بر پایه نظریات جالینوس و بخش داروشناسی و داروهای گیاهی را بر پایه نوشته دیوسکوریدس^۱، داروشناس نامدار یونانی (نیمه دوم سده نخست م) و نویسنده کتاب بنیادی «درباره مواد پزشکی»^۲ استوار ساخته است. وی بارها از او نام می‌برد (مثلاً القانون، ۶۶/۱، ۴۰۱؛ چیم: دیسکوریدوس).

یکی از ویژگیهای ابن سینای پزشک، مشاهدات بالینی او درباره بیماریهای گوناگون است، از ناراحتیهای پوستی و بیماریهای ریوی گرفته تا اختلالاتی سلسله اعصاب و انواع دیوانگیها^۳ (نک: القانون، ۷۳/۱ به بعد، نیز ۱۴۸/۱ به بعد). ویژگی دیگر روش ابن سینا در قانون تکیه بر تجربه و کار برد آن درباره داروهاست. وی در آغاز بخش مربوط به داروها - که در حد خود از لحاظ دارو و گیاهشناسی از اهمیت بسیار برخوردار است - هفت قاعده را وضع می‌کند که طبق آنها باید روش تجربی برای تعیین خواص و تأثیر داروها و تجویز آنها در بیماریها، به کاربرده شود. (نک: همان، ۲۲۴/۱ - ۲۲۵).

کتاب قانون طی دوران سده‌های میانه، معتبرترین متن برای آموزش پزشکی در دانشگاههای مونپلیه^۴ و لوون^۵ بوده و تا ۱۶۵۰ م نیز در دانشگاهها تدریس می‌شده است. متن کامل قانون پیش از ۱۱۸۷ م از سوی گرااردوس کرمونایی^۶ (د ۱۱۸۷ م)، به فرمان اسقف اعظم تولدو^۷ (طلیطنه) ریموند^۸ (۱۱۵۱ م) به لاتینی ترجمه شده بود. وی

همچنین مترجم اثر پزشکی دیگر ابن سینا الارجوزة فی الطب به لاتینی است. در دوران رنسانس اروپا نیز ترجمه لاتینی قانون از ۱۴۷۳ تا ۱۴۸۶ م چندین بار در ایتالیا (و نیز) چاپ و منتشر شده بود. دانشمند ایتالیایی آندرتاآلپاگو^۹ (د ۱۵۲۰ یا ۱۵۲۱ م) به ترجمه آثار پزشکی ابن سینا شهرت یافته بود. وی ترجمه لاتین قانون، احکام الادویه القلّیّیة و نیز الارجوزة فی الطب را بازنگاری و تصحیح و چند نوشته دیگر ابن سینا را نیز به لاتینی ترجمه کرده بود (نک: پدوره^{۱۰}، دالورنی^{۱۱}، در مآخذ لاتین). ترجمه روسی متن کامل قانون در ۵ جلد (۶ بخش) در فاصله سالهای ۱۹۵۴-۱۹۶۰ م در تاشکند منتشر شده است (نک: اولمان، ۱۵۳، بقیه حاشیه ۸، که در آنجا ترجمه‌های بخشهایی از قانون به زبانهای اروپایی و پژوهشهای اروپاییان درباره قانون نام برده می‌شود؛ برای آگاهی از تأثیر آثار پزشکی ابن سینا، نک: الگود، ۱۴۸-۲۰۹).

مآخذ: ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، الحيوان، النفس، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ همو، القانون، بولاق، ۱۲۹۴ ق؛ ارسطو، اجزاء الحيوان، ترجمه یوحنا بن بطریق، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۸ م؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لندن، ۱۹۰۹ م؛ نیز:

Aristotle, *De partibus animalium*; Bédoret, H., «Les premières versions tolédans de philosophie, Œuvres d'Avicenne», *Revue Néoscholastique*, Louvain, 1938, vol. XLI, P. 374sq; Crombie, A.C. «Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition», *Avicenna, Scientist and Philosopher, A Millenary Symposium*, ed. G.M., Wickens, London, 1952; D'Alverny, Marie thérèse, «Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne», *Archiv d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 1952, No. 27; De Lacy, Galen, «On the Doctrines of Hippocrates and Plato», *Corpus Medicorum Graecorum*, Berlin, 1980-1984, vol. IV, 1, 2; Elgood, C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951; GAL; GAL.5; Schneider, Karl, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, München, 1969; Stralsi, N.G., *Avicenna in Renaissance Italy, The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton, 1987; Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970.

شرف الدین خراسانی (شرف)

III. ریاضیات، نجوم و برخی از علوم طبیعی

ابن سینا در ریاضیات و نجوم صاحب نظر بوده است و آثاری در این باب تصنیف کرده و بخش بزرگی از کتاب شفا را به آن اختصاص داده و در ساختن آلات رصد دستی قوی داشته است.

ریاضیات کتاب شفا شامل ۴ بخش است: بخش ۱ (فن اول)، در اصول هندسه؛ بخش ۲ (فن دوم)، در علم حساب؛ بخش ۳ (فن سوم)، در علم موسیقی؛ بخش ۴، در هیأت.

ابن سینا در فن اول ریاضیات شفا اصول اقلیدس را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است، ولی برخلاف خود اقلیدس و حجاج بن یوسف بن مطر (۱۲۰ - اوایل سده ۳ ق) که وی ظاهراً اولین مترجم کتاب «اصول اقلیدس» به عربی است، به تفصیل نپرداخته و فقط چیزهایی را که برای درک قضایا و اثبات آنها لازم بوده، بیان کرده است تا معلم را هرچه سریع‌تر با مبانی هندسه آشنا سازد. وی به گفته شاگرد و دوستش ابو عبید جوزجانی، ابتدا کتابی به نام مختصر اقلیدس تألیف کرد که بعداً بخشی از کتاب شفا را تشکیل داد. ابن سینا بخش ۷

1. Disko[u]ridès

2. De materia medica.

3. Montpellier

4. Louvain

5. Gerardus Cremonensis

6. Toledo

7. Raymond

8. Andrea Alpago

9. Bedoret

10. D'Alverny

داریم:

$$\frac{\sin b}{\sin \tilde{b}} = \frac{\tan a \cot A}{\tan vw \cos A} = \frac{\tan a}{\tan vw}$$

پس:

$$\frac{\sin ST}{\sin WT} = \frac{\tan MS}{\tan VW}$$

و چون اندازه‌های MS, WT, ST را می‌دانیم از اینجا:

(I) VW محاسبه می‌شود.

$$\cos c = \cos a \cos b$$

همچنین از رابطه

$$\cos VT = \cos VW \cos WT$$

در مثلث VWT داریم:

از اینجا و (I) با در نظر گرفتن اینکه WT را می‌دانیم ملاحظه می‌کنیم که:

(II) VT محاسبه می‌شود.

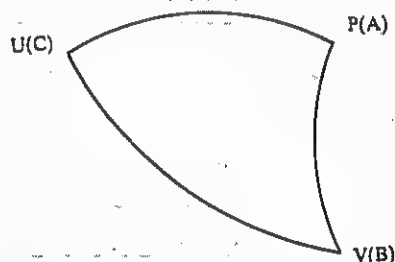
از رابطه $\sin \tilde{b} = \sin B \sin c$ در مثلث VWT داریم: $\sin WT = \sin V \sin VT$

از این رابطه و (II) و معلوم بودن WT ملاحظه می‌کنیم که:

(III) $TVW < TVW$ محاسبه می‌شود.

از رابطه $\cos B = \cot c \cot a$ در مثلث UPV (شکل ۴) داریم:

$$\cot UVP = \cot PV \cot UV (X) (*)$$



شکل ۴

ولی $\angle UVP = \angle WVT$

پس مطابق (III) $\angle UVP < UVP$ معلوم است.

از طرفی VP نیز معلوم است (زیرا $VP = 90 - (WV + ZP)$ و مطابق (I))

و معلوم بودن ارتفاع P, VP معلوم است.

از اینجا و (*):

(IV) UV محاسبه می‌شود.

با توجه به اینکه داریم $TU = TV + VU$ و با توجه به (II) و (IV):

(V) TU محاسبه می‌شود.

و بالاخره با استفاده از رابطه $\sin b = \sin B \sin c$ در مثلث UVP داریم:

$$\sin UP = \sin V \sin VP (**) (*)$$

و چون $\angle V = \angle WVT = \angle UVP$

پس مطابق (III)، اندازه $\angle V$ معلوم است. از طرفی مانند بالا ملاحظه

می‌کنیم که اندازه VP معلوم است:

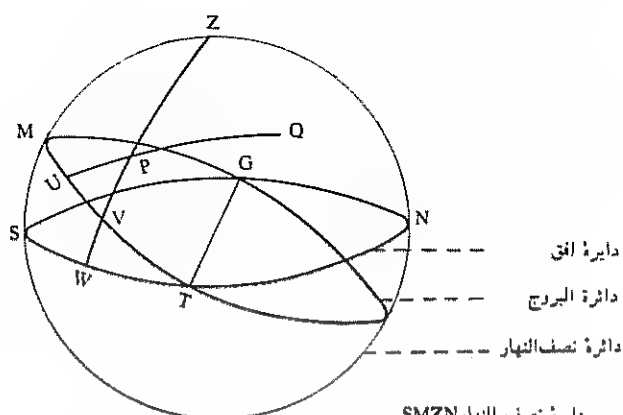
$$VP = 90 - (WV + ZP)$$

پس از (**):

(VI) UP محاسبه می‌شود.

و چون UP عرضی دائرة البروجی ستاره است، پس از (V) و (VI)،

طول و عرض دائرة البروجی ستاره P معلوم است (نک: ویدمان، درباره



قطب دائرة البروج Q ستاره P طالع T غارب G سمت الرأس Z جنوب S

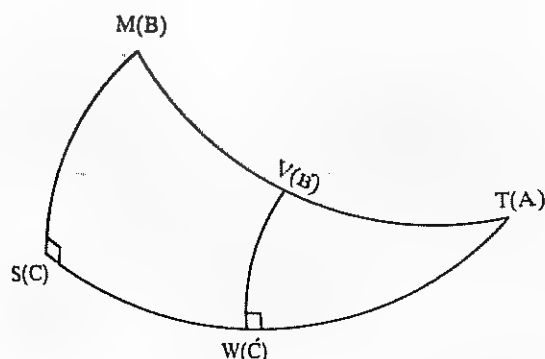
شمال D دائرة افق STNG دائرة البروج TMG وسط السماء M

شکل ۲

در این شکل، دائرة طولی دائرة البروجی که از P و Q می‌گذرد، دائرة البروج را در نقطه U قطع می‌کند. دائرة ارتفاع که از P و Z می‌گذرد، دائرة افق را در W و دائرة البروج را در V قطع می‌کند. توسط ابزارهای که شرح داده شد ارتفاع و سمت ستاره (یعنی اندازه‌های قوسهای WP و SW به درجه) را می‌توان تعیین نمود. نقاط M, T, G هم به طور هندسی همواره قابل تعیین هستند. هدف تعیین U و اندازه قوس UP به درجه می‌باشد (با تعیین U طول دائرة البروجی P, و با تعیین اندازه UP به درجه، عرض دائرة البروجی P به دست می‌آید)، به این ترتیب موضع ستاره در دستگاه دائرة البروجی معین می‌شود. برای این کار ابن سینا از فرمولهای زیر که ما آنرا به زبان ریاضیات امروز نوشته‌ایم، استفاده کرده است:

$$\begin{aligned} \sin a &= \sin c \sin A & \tan b &= \tan c \cos A \\ \tan a &= \sin b \tan A & \cos c &= \cos a \cos b \\ \sin b &= \sin c \sin B & \tan a &= \tan c \cos B \\ \tan b &= \sin a \tan B & \cos A &= \cos a \sin B \\ \cos B &= \cos b \sin A & \cos c &= \cot A \cot B \end{aligned}$$

در مثلثهای قائم‌الزاویه MST و VWT (نک: شکل ۲) که به ترتیب در رأسهای S و W قائمه هستند (برای سهولت مراجعه به فرمولهای ذکر شده جلوی حروف مربوط از C, B, C, B, A استفاده شده است)



شکل ۳

"Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 1936, Abteilung B₃; Lokotsch, Karl, *Avicenna als Mathematiker, besonders die planimetrischen Bücher seiner Euklidsübersetzung*, Erfurt, 1912; Wiedemann, Eilhard, "Über ein von Ibn Sina (Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument", *Zeitschrift für Instrumentenkunde*, 1925, vol. XLV; id, "Zur Geschichte der Astrologie", *Das Weltall*, 1922, vol. XXII, Heft 9/12; id and Juynboll, Th. W., "Avicennas Schrift", *Acta Orientalia*, 1927, vol. V.

علیرضا جعفری نائینی

IV. موسیقی

از آثار گوناگون و نسبتاً زیادی که به ابن سینا نسبت داده‌اند، پنج اثر او یا کلاً در موسیقی است یا بخشی از آنها به موسیقی اختصاص دارد، بدین شرح: کتاب الشفاء، کتاب النجاة، دانشنامه یا حکمت علانی، المدخل الى صناعة الموسيقى و کتاب اللواحق. در سه کتاب نخستین، تنها بخشی به موسیقی اختصاص دارد، ولی دو کتاب دیگر تماماً در موسیقی است. المدخل الى صناعة الموسيقى را که ابن ابی اصیبه (۲۸۳) از آثار ابن سینا و غیر از نجات دانسته، چون تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است (یوسف، ۳۹)، باید جزء آثار گمشده ابن سینا به شمار آورد و کتاب اللواحق که ابن سینا یک بار در فصل اول از «مقالة الاولى» بخش موسیقی شفا («جوامع»، ۱۸) از آن یاد می‌کند و یار دیگر در آخر همان بخش، علاقه‌مندان را برای اطلاع بیشتر بدان ارجاع می‌دهد (ص ۱۵۲) و ابن ابی اصیبه آن را شرح شفا می‌داند (۲۶/۳)، ظاهراً به عللی از اندیشه به فعل در نیامده است.

بدین ترتیب بخش موسیقی شفا که با عنوان «جوامع علم الموسيقى» (فن دوازدهم شفا) یکی از چهار بخش (فن سوم) «ریاضیات» آن کتاب به شمار می‌رود (ص ۳)، مهم‌ترین اثر ابن سینا در موسیقی است. چون قدما علوم ریاضی یا تعلیمی را شامل رشته‌های چهارگانه اقلیدس (هندسه)، مجسطی (هیأت) ارمطاطیکی (حساب یا خواص اعداد) و موسیقی می‌دانسته‌اند، ابن سینا هم به پیروی از این شیوه موسیقی را در بخش ریاضیات یا تعلیمات ذکر کرده است (همانجا).

بخش موسیقی شفا از شش مقاله تشکیل یافته است که هر مقاله به نوبه خود چند فصل دارد: مقاله اول مشتمل بر چهار فصل و مقدمه‌ای کوتاه است. در این مقدمه، ابن سینا نخست نقش اعداد و محاسبات عددی در موسیقی را بیان می‌کند و سپس به ویژگی‌های صوت در بین محسوسات و اینکه می‌تواند موجب لذت یا بر اثر افراط، موجب کراهت شود، اشاره می‌کند و آن را از جهاتی همانند بوی (رائحه) می‌شناسد. در فصل اول با عنوان «فی رسم الموسيقى» و اسباب الحدة والثلث ابتدا موسیقی را دانشی ریاضی معرفی می‌کند و سپس به «احوال نغم» (= نغمه‌ها) و زمانی که بین آنها به ترتیبی خاص باید قرار داشته باشد، می‌پردازد. براین اساس نتیجه می‌گیرد که دانش

آلت رصدی...»، ۲۷۵-۲۶۹).

تحقیقات تاکنون نشان می‌دهد قبل از ابن سینا کسی این ابتکار را در ساختن آلات اندازه‌گیری رصدی به کار نبرده است. او در اندازه‌گیری، خط مستقیم مدرج را جایگزین دایره مدرج کرده است که بدین وسیله تقسیمات جزئی‌تر و دقیق‌تری را روی آن می‌توان انجام داد.

درباره احکام نجوم باید گفت که ابن سینا از منکران آن بوده و در این باره رساله‌ای به نام فی ابطال احکام النجوم یا رساله فی الرد علی المنجمین تألیف کرده است (کراوزه، GAS, VII/28; 473). وی علم احکام نجوم را در کتاب فی اقسام العلوم العقلية چنین تعریف کرده است: احکام نجوم علمی است متکی به گمان (تخمین) و هدف آن این است که از صور فلکی ستارگان نسبت به یکدیگر و نسبت به صور منطقة البروج و از رابطه آنها با زمین، نشانه‌هایی راجع به جریانهای دنیا، امپراتوریه‌ها، ممالک، طالعه‌ها، تحاویل، تسیر، اختیارات و مسائل دریابد (ویدمان، «تاریخ احکام نجوم»، GAS; 122، همانجا). ابن سینا در رد احکام نجوم عقل سلیم را در نظر داشته است.

علوم طبیعی: هدف ابن سینا از نوشتن بخشهای علمی شفا این بوده است که برای نسلهای بعدی یک اسلوب علمی بنا کند، اما وی لزوماً تازه‌ترین مطالب علمی را در آن نگنجانده است. با آنکه ابن سینا در هوشناسی نیز از پیروان ارسطو بود و خود بدان اذعان داشت، ولی در مواردی که نظریه جدید و مناسبی به نظرش می‌رسید و یا خودش به نتیجه دیگری دست می‌یافت، از آراء ارسطو پیروی نمی‌کرد.

ابن سینا درباره بخشهای مختلف ژئوفیزیک، هوشناسی و آثار جوی، از جمله درباره تشکیل کوه‌ها، آبهای زیرزمینی، زلزله، تشکیل معادن، ابر، باران، بخار آب، شبنم، برف، تگرگ، هاله، قوس قزح، باد (منشأ، انواع، مقدار، درجه حرارت، قدرت، باران‌آوری، آثار، مدت، جهت و غیره)، رعد، برق، ستاره دنباله دار و شهاب نظرانی ابراز کرده است. در این زمینه از کار ابن سینا، م. هورتن^۳ درباره قوس قزح و هاله بررسیهایی انجام داده است (صص ۵۴۵-۵۳۳). این اثر با ملاحظات از سوی ویدمان در مجله «هوشناسی»^۴ منتشر شده است. آثار ابن سینا در این زمینه عبارتند از: ۱. الآثار العلویة یا اسباب الآثار العلویة؛ ۲. مقاله اول فن پنجم طبیعیات شفا درباره ژئوفیزیک، و مقاله دوم درباره هوشناسی و آثار جوی می‌باشد.

مآخذ: ابن سینا، الشفاء، ریاضیات، هندسه، موسیقی، حساب، قم، ۱۴۰۵ ق؛ همو، همان، ریاضیات، علم الهيئة، قاهره، ۱۹۸۰ م؛ همو، همان، طبیعیات، قم، ۱۴۰۴ ق؛ همو، النجاة، به کوشش محمد تقی دانش پوره، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ قربانی، ابوالقاسم، زندگینامه ریاضیدانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ نیز:

Farmer, Henry George, "The Lute Scale of Avicenna", *Studies in Oriental Music*, vol. II: Instruments and Military Music, Glasgow, 1939 (vide ibid, ed. Sezgin, Frankfurt, 1986); GAL, S; GAS; Horten, M. & Wiedemann, Eilhard, "Avicennas Lehre vom Regenbogen nach seiner Werk al-Schifa", *Meteorologische Zeitschrift*, 1913, vol. XXX; Krause, Max,

1. "Über ein von..."

2. Zur Geschichte der Astrologie.

3. M. Horten

4. Meteorologische Zeitschrift.

5. Notes

موسیقی از دو بخش تشکیل می‌شود: یکی تألیف^۱ که موضوعش نغمه‌ها و ترکیب‌پذیری آنهاست، و دیگری کشش زمانی یا وزن موسیقایی که علم ایقاع^۲ نامیده می‌شود. سپس به این نکته اشاره می‌کند که اصوات می‌توانند از جهات مختلف با هم اختلاف داشته باشند، مانند چهارت (= بلندی^۳)، خفانت (= پستی^۴)، حدت (= زیری^۵) و ثقل (= بمی^۶) که با صفات اصلی صوت در آکوستیک نظیر شدت و ارتفاع قابل مقایسه است (نک: اسمعیل بیگی، ۱/۲ - ۸).

ابن سینا این عوامل را موجب حدت صوت می‌داند: سختی یا مقاومت زیاد جسمی که بدان ضربه می‌زنند، چگونگی ملاست آن، کوتاهی، دریدگی یا پارگی، تنگی و نزدیکی محل دمیدن (در لوله‌های صوتی)، و ضد آنها را از موجبات ثقل می‌شمارد. بعد را که می‌توان تقریباً معادل فاصله^۷ در موسیقی جدید یا فیزیک صوت (آکوستیک) گرفت، به این شکل تعریف می‌کند: چون دو نغمه به هم پیوسته ایجاد بعد می‌کند، بنابراین یکی از آن دو باید حاد (زیر) و دیگری ثقیل (بم) باشد و اگر بین آنها نسبت ساده و متناسبی باشد، متفق^۸ (خوشایند) و در غیر این صورت متنافر^۹ (ناخوشایند) خواهند بود.

بعد در موسیقی قدیم همان نقش فاصله را داشته است با این تفاوت که فاصله نسبت بسامد (فرکانس^{۱۰}) یا نسبت شماره^{۱۱} ارتعاشهای دو صوت موسیقایی در واحد زمان (فائیه) است (اسمعیل بیگی، ۸/۲؛ کورنو، ۴۱)؛ در صورتی که در قدیم بعد را از نسبت طولی محل ایجاد یا مخرج دو نغمه بر روی وتر^{۱۲} (= رشته، زه، سیم) مشخص و محاسبه می‌کرده‌اند، به عنوان مثال بعد الذی بالکل («جوامع»، ۱۹) که از باب اختصار بدان ذی الکل (مراغی، جامع الالحان، ۴۹) نیز می‌گفته‌اند، به لحاظ اشتغال بر کلیه نغمات موسیقایی اهمیتی بسزا داشته و درحقیقت همان «هنگام» یا اکتاو^{۱۳} بوده است و چون از نیمه طول وتر استخراج می‌شده، نسبت به نغمه مطلق یا دست باز^{۱۴} (که اکنون در محاوره دستواز گفته می‌شود) برابر $\frac{1}{2}$ می‌شده است، زیرا اگر تمام طول وتر را واحد (= ۱) فرض کنیم، به قول ابن سینا بسته به اینکه مبنا نغمه ثقیل یا حاد باشد، به دو صورت $\frac{2}{3}$ و $\frac{1}{3}$ درمی‌آید:

$$\frac{\text{ثقیل (بم)}}{\text{حاد (زیر)}} = \frac{1}{\frac{2}{3}} = \frac{3}{2}$$

$$\frac{\text{حاد (زیر)}}{\text{ثقیل (بم)}} = \frac{\frac{1}{3}}{1} = \frac{1}{3}$$

سه فصل دیگر مقاله اول را درحقیقت باید متبعم یا مکمل مطالب قبلی دانست، به این ترتیب که در فصل دوم همان ابعاد خوشایند و ناخوشایندی که بدان اشاره شد، مورد بحث قرار گرفته است. چون در فصل دوم (ص ۱۷) از «قانون قدیم فیثاغوری» ذکری به میان آمده است، می‌توان گفت که نظر فارمر، موسیقی شناس بزرگ انگلیسی،

دائر بر آشنایی ابن سینا با آراء یونانی تأیید می‌شود (فارمر، ۳۶۸). در فصل سوم، ابن سینا پس از معرفی ابعاد متفق، آنها را به سه دسته کبار، اوساط و صغار تقسیم می‌کند. نمونه ابعاد کبار، بعد الذی بالکل یا اکتاو با نسبت $\frac{2}{1}$ است که بدان اشاره شد. نمونه اوساط بعد الذی بالاربعة یا ذی الاربع^{۱۵} با نسبت $\frac{3}{2}$ (مراغی، همانجا) و نیز بعد الذی بالخمسة یا ذی الخمس با نسبت $\frac{4}{3}$ است که از آن پنج نغمه ملایم استخراج کنند (نک: همانجا)، اما صغار که ابن سینا آنها را «لحنیات» (ص ۱۹) نیز نامیده است، خود به اقسام سه گانه کبار الصغار، اوساط الصغار و صغار الصغار تقسیم می‌شود:

کبار الصغار عبارت از ۱۰ بعد است با نسبتهای $\frac{5}{4}$ ، $\frac{6}{5}$ ، $\frac{7}{6}$ ، $\frac{8}{7}$ ، $\frac{9}{8}$ ، $\frac{10}{9}$ ، $\frac{11}{10}$ ، $\frac{12}{11}$ و $\frac{13}{12}$ و اوساط الصغار ۱۵ بعد با نسبتهای $\frac{14}{13}$ ، $\frac{15}{14}$ ، $\frac{16}{15}$ ، $\frac{17}{16}$ ، $\frac{18}{17}$ ، $\frac{19}{18}$ ، $\frac{20}{19}$ ، $\frac{21}{20}$ ، $\frac{22}{21}$ ، $\frac{23}{22}$ ، $\frac{24}{23}$ ، $\frac{25}{24}$ ، $\frac{26}{25}$ ، $\frac{27}{26}$ ، $\frac{28}{27}$ و $\frac{29}{28}$ و بالاخره صغار الصغار ۱۷ بعد با نسبتهای $\frac{30}{29}$ ، $\frac{31}{30}$ ، $\frac{32}{31}$ ، $\frac{33}{32}$ ، $\frac{34}{33}$ ، $\frac{35}{34}$ ، $\frac{36}{35}$ ، $\frac{37}{36}$ ، $\frac{38}{37}$ ، $\frac{39}{38}$ ، $\frac{40}{39}$ ، $\frac{41}{40}$ ، $\frac{42}{41}$ ، $\frac{43}{42}$ ، $\frac{44}{43}$ و $\frac{45}{44}$ که بر نظام سلسله طبیعی اعداد از ۲ تا ۴۶ بنیان گرفته است و می‌تواند جلوه‌ای از نظریه فیثاغورس و طرفداران او که عدد را در ساختار جهان مادی به‌ویژه الحان یا آهنگهای موسیقایی مؤثر می‌دانستند، به‌شمار آید (دائرة المعارف فارسی، ذیل فیثاغورس؛ دانش‌پژوه، ۲۷).

مقاله دوم دو فصل دارد: فصل اول در جمع و تفریق ابعاد و فصل دوم در تضعیف^{۱۶} (= مضاعف کردن) و تنصیف^{۱۷} (= نصف کردن) همراه با مثالهای متعدد. از جمله این مثالها جمع دو بعد $\frac{3}{2}$ و $\frac{4}{3}$ است که عبدالقادر مراغی نیز نقل و طریقه محاسبه آن را به تفصیل ذکر کرده است (جامع الالحان، ۵۵ - ۵۶). خلاصه اینکه ابتدا دو عدد ۸ و ۳ را که حاشیه صغری می‌گفته‌اند، در یکدیگر ضرب می‌کنند ($8 \times 3 = 24$) و همین عمل را درمورد ۴ و ۹ که حاشیه عظمی نامیده می‌شده است، انجام می‌دهند ($4 \times 9 = 36$). در نتیجه، اضافه دو بعد مذکور از طرف حدت، با در نظر گرفتن حاصل ضرب عظمای صغری (۹) در صغرای عظمی (۳) به عنوان وسط ($9 \times 3 = 27$)، بدین صورت منتهی خواهد شد: ۲۴، ۲۷، ۳۶ (ص ۳۵) که به قول عبدالقادر مراغی شامل ذی الاربع $\frac{4}{3} = \frac{24}{27}$ و طینی $\frac{9}{8} = \frac{27}{36}$ (مقاصد الالحان، ۳۶) است و اضافه از طرف انقل (بم‌تر) صورت گرفته است (قدما بعد $\frac{9}{8}$ را با علامت اختصاری ط نشان می‌داده و بر روی وتر به صورت ذ مشخص می‌کرده‌اند).

مقاله سوم که یکی از دقیق‌ترین و مهم‌ترین قسمتهای بخش موسیقی شفا محسوب می‌شود، در چهار فصل است: فصل اول جنس^{۱۸} و انواع آن؛ فصل دوم، عدد اجناس؛ فصل سوم اجناس قوی^{۱۹} و فصل چهارم اجناس لین^{۲۰}.

منظور از جنس همان‌طور که ابن سینا در آغاز فصل اول این مقاله

1. Composition	2. Phythm	3. Loudness	4. Slowness	5. Sharpness	6. Gravity	7. Interval
8. Consonant	9. Dissonant	10. Frequency	11. Chord, String	12. Octave	13. Open String	
14. Tetracord	15. Doubling	16. Bisecting	17. Genre	18. Species	19. Fort	20. Soft

(معادل گروه^۸ یا به گفته فارمر: سیستم^۹) که بنابر تعریف ابن سینا ابعاد لحنیه‌ای است یا بیش از یک جنس که مخارج آنها در آلت موسیقی (ساز) مکرر و پی‌درپی باشد (ص ۶۳). بنابراین، جمع کامل بزرگ شامل ۱۵ نغمه یا ۱۴ بعد خواهد بود.

موضوع فصل دوم انتقال^{۱۰} و به تعبیری همان تغییر مایه^{۱۱} است که می‌تواند به دو شکل هابط (= فروشو^{۱۲}) و صاعد (= برشو^{۱۳}) باشد و هر کدام دو وجه دارد: بدون بازگشت یا رجوع به مبدأ که بدان انتقال مستقیم می‌گفته‌اند و با بازگشت به مبدأ که انتقال غیرمستقیم یا منعرج و راجع^{۱۴} نامیده می‌شده است. اگر رجوع فقط یک بار باشد، آن را راجع فرد می‌خوانند و اگر رجوع مکرر باشد، بدان راجع متواتر می‌گویند. راجع فرد و متواتر هر کدام می‌تواند دو حالت داشته باشد: راجع فرد با رجوع به مبدأ لاحق خوانده می‌شود و با رجوع به نغمه نزدیک به مبدأ محل نام می‌گیرد (ص ۷۰) که عبدالقادر مراغی در جامع الالحن آن را مثبت نامیده است (ص ۱۹۵). راجع متواتر را نیز با رجوع مکرر به یک مبدأ مستدیر^{۱۵} و چنانچه جز آن باشد، مُضَلَع^{۱۶} گویند و بالاخره انتقال صاعد یا هابطی که بدون رجوع یا بازگشت باشد، خود دو نوع است: یا به ترتیب نغمه‌های جماعت است که متصل^{۱۷} نام دارد، یا متجاوز از آن ترتیب است که طافر^{۱۸} نامیده می‌شود (ص ۷۰؛ قس: مراغی، همان، ۱۹۵).

این فصل با صورتهائی ممکن که از سه نغمه تشکیل می‌شود، به پایان می‌رسد:

ساده فرد	ا	ب	ج
ساده مکرر	II	ب ب	ج ج
مختلط مستقیم	II	ب	ج
	I	ب ب	ج
	I	ب	ج ج
	II	ب ب	ج
	I	ب ب	ج ج
	II	ب	ج ج

که محاسبه شمار انواع ممکنه آنها نظیر ۶ نوع مختلط مستقیم به آسانی با استفاده از دستور ترکیب ریاضی میسر خواهد بود

با مقاله پنجم بخش ایقاع آغاز می‌شود که مشتمل بر ۵ فصل است: در فصل اول پیرامون ایقاع و نقش مؤثر آن در موسیقی بحث شده است که با توجه به تعریف ساده آن «تقدیر مالرمان النقرات» (ص ۸۱؛ قس: مراغی، همان، ۲۱۱) می‌توان ایقاع را به معنی ضرب یا وزن و معادل ریتم گرفت. واژه نقره و هم خانواده‌های آن نظیر نقرتان، نقرات، نقر، ناقره و منقور که ابن سینا در این فصل مکرر به کار برده است از اصطلاحات مشهور و متداول موسیقی در آن روزگار به شمار می‌رود.

توضیح داده، بعد الذی بالاربعة یا ذی الاربع (با نسبت $\frac{4}{3}$) است و از این جهت مورد توجه استاد قرار گرفته که قدما آن را زیرساز ادوار یا دوائر^۱ (به تعبیر امروز گامهای موسیقایی^۲)، می‌دانسته‌اند.

به نظر آنان جنس ذی‌الاربعة دارای انواع متعددی بوده که عبدالقادر مراغی ۷ نوع آن را «ملایم و قابل تلحین» دانسته است (نک: همانجا) و حتی بعد ذی‌الخمس یا به قول ابن سینا الذی بالخمس با اقسام سیزده گانه آن چون از جمع ذی‌الاربعة باطنینی حاصل می‌شده، به تعبیری از متفرعات ذی‌الاربعة بوده است (همان، ۳۹). زیرا از جمع بعد طنینی ($\frac{9}{8}$) با بعد ذی‌الاربعة ($\frac{4}{3}$)، بعد ذی‌الخمس ($\frac{3}{2}$) حاصل می‌شود (نک: همان، ۳۳ - ۳۴).

ابن سینا در پایان این فصل، بعد الذی بالکل مرتین (= هنگام دوم^۳) با نسبت $\frac{4}{3}$ را به عنوان بزرگ‌ترین بعد موسیقایی معرفی می‌کند و پس از اشاره به این نکته که می‌توان کلیه ابعاد دیگر را از آن استخراج کرد، می‌گوید: این بعد درواقع از دو بعد الذی بالاربعة و دو بعد الذی بالخمس تشکیل یافته است، چنانکه بعد الذی بالکل (هنگام اول) از یک بعد الذی بالاربعة و یک بعد الذی بالخمس حاصل می‌شود و چون الذی بالخمس خود مشتمل بر الذی بالاربعة و طنینی است، پس بدین قرار الذی بالکل عبارت خواهد بود از دو الذی بالاربعة و یک طنینی و نیز الذی بالکل مرتین شامل چهار الذی بالاربعة و دو طنینی می‌شود.

در فصل دوم از این مقاله اجناس سه گانه قویه^۴، رخوه^۵ و معتدله^۶ مورد بحث قرار گرفته است و ابن سینا می‌افزاید که رخوه را ملونه^۷ و معتدله را راسمه نیز گفته‌اند و وجه تسمیه راسمه را شباهت آن به طرحی که نقاش قبل از ترسیم یا تکمیل می‌ریزد، می‌داند، همچنانکه ملونه به عقیده او همانند رنگ‌آمیزی در نقاشی است.

موضوع فصل سوم اجناس قویه است که بنابر تعریف ابن سینا (ص ۵۲؛ نک: مراغی، جامع الالحن، ۶۶) به ذی‌الاربعی اطلاق می‌شود که یکی از سه بعد مشکله آن از دو دیگر بزرگ‌تر باشد، ولی در بین مثالهایی که برای آنها ذکر شده است، مثالی (۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶) که منسوب به بطلمیوس است، جلب نظر می‌کند (ص ۵۳).

فصل چهارم که به اجناس ابعاد لینه اختصاص دارد، نشان می‌دهد که در حقیقت دو جنس راسمه و تألیفیه مذکور را باید از مشتقات لینه به حساب آورد، زیرا در تعریف جنس لینه چنین قید شده است که یکی از سه بعد مشکله آن باید از دو بعد دیگر بزرگ‌تر باشد (قس: مراغی، همانجا)، بدین ترتیب بر روی هم ۴۸ جنس وجود دارد: ۷ جنس قویه و ۹ جنس لینه (۶ راسمه و ۳ تألیفیه) که چون هر کدام می‌تواند دارای ۳ وضع باشد، شمار اجناس بالغ بر ۱۶ × ۳ یعنی ۴۸ می‌شود.

مقاله چهارم از دو فصل تشکیل یافته است: فصل اول جماعت

1. Cycles	2. Scales	3. Double octave	4. Fort, D atonic	5. Enharmonic	6. Temporate
7. Chromatic	8. Group	9. System	10. Evolution	11. Transposition	12. Descendant
Assendant	14. Returning	15. Circular	16. Polygon	17. Contiguous	18. Evading

موضوع فصل دوم مقاله پنجم را که عنوان «محاكاة الايقاع باللسان» دارد (ص ۹۰)، می‌توان تقریباً سلفر دانست، زیرا یکی از معانی محاكاة در عربی تقلید صدای کسی است و از عبارت آغاز این فصل چنین برمی‌آید که می‌توان به جای تقریباً کوش، همان وزن را با زبان ادا کرد و بدین منظور از حروف متحرک یا متحرکهایی که ساکنی در میان داشته باشند، بهره گرفت (همانجا)، پس از آن شرح مفصلی

[illegible]

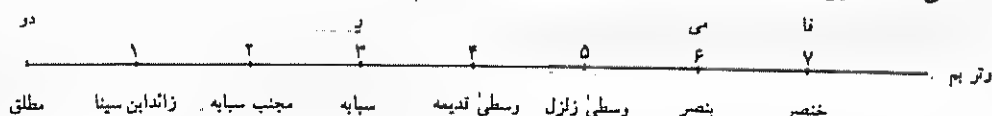
مربوط می‌شود، به نمونه‌هایی از واژه‌های فارسی برمی‌خوریم که بسیاری از آنها قبل از او متداول بوده است. از جمله می‌توان دستان (جمع مکسر آن دساتین)، زیر و بم (اسم وتر یا سیم اول و چهارم عود) و «وسطی القدیم الفارسی» (یکی از پرده‌های دیرین عود) ری، اصفهان و سلمکی را ذکر کرد که نمونه‌ای از تشخیص و قدمت موسیقی ایرانی به شمار می‌رود (صص ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱؛ نک: EI^۱، ذیل موسیقی).

بخش موسیقی دانشنامه علائی فاقد فصل‌بندی و تبویب یا عنوان در قسمتهای مختلف است. با این حال ترتیب بیان مطالب و محتویات آن با «جوامع» شفا مشابهت بسیار دارد. بر این تقدیر در موسیقی دانشنامه، مطلب تازه‌ای که در خور طرح و بحث مجدد باشد، وجود ندارد، ولی به لحاظ داشتن معادله‌ها یا واژه‌های فارسی زیبا و شیوا می‌توان گفت مزیتی درخور توجه دارد، از آن جمله است: وزنی و ناوزنی معادل موزونی و ناموزونی، تیزی و گرانی به جای خدت و ثقل، یعنی زیری و بمی و همچنین تیز و گران در برابر حاد و ثقیل (= زیر و بم) و رود (نام‌ساز).

ابن سینا و «گام»: اگرچه در روزگار ابن سینا، گام به معنی امروزی آن هنوز در موسیقی شناخته نشده بود و نظام علمی موسیقی با آنچه اکنون وجود دارد، تفاوت بنیادی داشت، ولی وی با استفاده از پرده‌بندی رباب موفق شد که غیر از وسطای فیثاغوری (می بمل) با نسبت $\frac{۲۲}{۲۷}$ وسطای دیگری را که حتی فارابی از آن نامی نبرده بود، با نسبت $\frac{۲۹}{۳۲}$ معرفی کند (برکشلی، «موسیقی»، ۸۵۲/۱) یا پرده زائندی با نسبت $\frac{۱۶}{۱۵}$ را بشناسد. بدین ترتیب اگر بر اساس قواعد موسیقی کنونی گام را مجموعه‌ای از ۸ نغمه (نت) در نظر بگیریم، با توجه به آنچه ابن سینا درباره پرده‌بندی و تسویه عود ذکر کرده است، گام مورد نظر او بدین شرح خواهد بود:

۱	مطلق (دست باز)	دو
$\frac{۱۶}{۱۵}$	زائد ابن سینا	
$\frac{۱۳}{۱۲}$	زائد (مجنّب سبابه)	
$\frac{۸}{۷}$	سبابه	
$\frac{۲۲}{۲۷}$	وسطی قدیمه	می بمل (فیثاغوری)
$\frac{۲۷}{۲۲}$	وسطی زلز (منسوب به زلز)	
$\frac{۸۱}{۶۴}$	پنصر	می
$\frac{۴}{۳}$	خنصر	فا

که با در نظر گرفتن پرده‌ها بر روی وتر بم (سیم اول و به تعبیر دیگر چهارم) عود بدین شکل مجسم می‌شود:



ولی باید توجه داشت که این نمونه در نسخه‌های شفا یکسان نیست و اختلافاتی دارد (ص ۱۴۱، حاشیه).

ابن سینا در آغاز فصل دوم از این مقاله آلات موسیقی^۱ یا سازها را به سه دسته اصلی تقسیم کرده است: زهی^۲ (ذوات اوتار)، بادی^۳ و کوبشی^۴؛ سپس انواع سازهای زهی را به این ترتیب ذکر می‌کند: ۱. سازهایی با دساتین که بر آنها زخمه می‌زنند، مانند بربط و تنبور؛ ۲. سازهایی بدون دساتین که با زخمه نواخته می‌شود و اینها خود بر دو نوع است: یکی آنها که تارهایشان بر سطح ساز کشیده شده است، مانند شاه‌رود و ذوالعناق؛ دیگر آنها که تارهایشان بر سطح ساز کشیده نشده، بلکه بر فضایی میان دو جانب ساز کشیده شده است، مانند چنگ و سلیاقی؛ ۳. سازهایی با دساتین که با کمانه (آرشه) نواخته می‌شوند، مانند رباب.

سازهای بادی چهار نوعند: ۱. نوعی که از دهانه آن در آن می‌دمند، مانند مزمار؛ ۲. نوعی که از سوراخی در آن می‌دمند، مانند نوعی از پیراهه که به سرنای معروف است؛ ۳. سازهایی که با آلتی در آن می‌دمند، مثل مزمار الجراب (نای انبان)؛ ۴. نوعی که در آن چند لوله صوتی باشد، مانند ارغن (ارغنون) و صنع (سنج)^۵.

ابن سینا پس از ذکر انواع سازها می‌نویسد: ممکن است سازهای دیگری که اکنون متداول نیست، ابداع گردد (ص ۱۴۳).

نکته شایان توجه در این مبحث این است که تقسیم‌بندی سازها به شرحی که ابن سینا ذکر کرده است، همچنان در سازشناسی به اعتبار خود باقی است.

ابن سینا می‌نویسد: ساز مشهوری که از قدیم نزد همه متداول بوده، بربط است و اگر سازی بهتر از آن وجود داشته باشد، بین نوازندگان متداول نیست. آنگاه به بیان دقیق ویژگی‌ها و نسبت‌های میان دساتین عود و نیز کوک‌های مختلف آن می‌پردازد و می‌نویسد که می‌توان این اطلاعات را در مورد سازهای دیگر نیز به کار برد (صص ۱۴۴، ۱۴۵-۱۵۲). مثلاً در بخشی از تسویه (کوک کردن) عود می‌گوید: مطلق یا دست باز هر وتری در آن باید هماهنگ خنصر (انگشت یا پرده چهارم) وتر بالایی (وتر بمتر) باشد (ص ۱۴۷) و در ضمن آنها به سلمکی (ص ۱۵۱) و تسویه‌ای منسوب به ری (در بعضی نسخ نوی=نوا) و اصفهان (صص ۱۵۱، ۱۵۰) اشاره می‌کند که آهنگهای باستانی و اصیل ایرانی را تداعی می‌نماید، زیرا سلمک و زیر کش سلمک در ردیف‌های کنونی از متعلقات دستگاه شور محسوب می‌شود و نوا یکی از هفت دستگاه موسیقی ایرانی است (برکشلی، موسیقی، ۲۶-۲۷).

در بین اصطلاحاتی که در این قسمت از کتاب ابن سینا به عود

از طرف دیگر تقسیم وتر به ۱۷ بخش یا بُعد از اقل به احد (بم به زیر) بر مبنای نظر ابن سینا به ترتیب زیر بوده است. در این جدول کسرها نسبت طولی را در وتر نشان می‌دهد و اعداد ستون بعد نماینده ارزش آنها بر حسب سنت^۱ (واحد جهانی موسیقی) است - هر اکتاو از ۱۲۰۰ سنت تشکیل می‌شود (یوسف، ۲۳).

مطلق (دست باز)

اول	$\frac{256}{273}$	۱۱۲
دوم	$\frac{12}{13}$	۱۲۹
سوم	$\frac{8}{9}$	۲۰۴
چهارم	$\frac{27}{32}$	۲۹۴
پنجم	$\frac{32}{39}$	۳۴۲
ششم	$\frac{64}{81}$	۴۰۸
هفتم	$\frac{4}{5}$	۴۹۸
هشتم	$\frac{64}{91}$	۶۱۰
نهم	$\frac{9}{13}$	۶۲۷
دهم	$\frac{2}{3}$	۷۰۲
یازدهم	$\frac{81}{128}$	۷۹۲
دوازدهم	$\frac{8}{13}$	۸۴۱
سیزدهم	$\frac{16}{27}$	۹۰۶
چهاردهم	$\frac{9}{16}$	۹۹۶
پانزدهم	$\frac{48}{55}$	۱۱۰۸
شانزدهم	$\frac{27}{52}$	۱۱۲۲
هفدهم	$\frac{1}{4}$	۱۲۰۰

ویژگیهای موسیقی ابن سینا؛ آنچه ابن سینا درباره موسیقی نگاشته و برای ما به جای گذاشته است، می‌تواند از جهات مختلف قابل مطالعه و تمرین باشد:

نوشته‌های او در موسیقی در درجه اول از لحاظ روش شناسی در خور توجه است، زیرا می‌تواند راهنمایی برای پژوهش علمی موسیقی باشد. چنانکه می‌بینیم وی از نقل مطالب آمیخته به تخیل و داستانهای اساطیری احتراز دارد و در «جوامع علم الموسیقی» مطالبی نظیر وضع یا اختراع عود به وسیله لمک بن قابل (یا قایل بن آدم) یا ساخته شدن سازی از مس و آهن به دست توبال بن لمک (نک: مراغی، مقاصد الالحان، ۱۳۷ - ۱۳۸؛ حنفی، ۱۵)، دیده نمی‌شود.

دیگر عنایت ابن سینا به آثار فلاسفه یونان باستان و اشاره یا گاه استناد به اقوال کسانی مانند بطلیموس و اقلیدس و فیثاغورس است، همچنانکه قبل از او فارابی و دیگران نیز تا حدی بدین کار پرداخته بوده‌اند.

نکته دیگر محاسبات دقیقی است که ابن سینا در اثر گران قدر خود، «جوامع» به کار برده و در حقیقت جنبه نظری و علمی موسیقی را به عنوان دانشی دقیق مورد توجه قرار داده است. بدین جهت اگر گفته شود که آنچه وی درباره ابعاد و نسبتهای موسیقایی آورده یا دقتی که در

بیان تعاریف بنیادی موسیقی به کار برده، در نوع خود بی نظیر یا کم نظیر است، مبالغه نخواهد بود. همچنانکه بحث او درباره پیوند موسیقی و شعر و مقایسه این دو هنر والا یا یکدیگر شاید از نخستین پژوهشهای مربوط به موسیقی شعر باشد، به ویژه آنکه در آن روزگار بیشتر به جنبه عملی موسیقی پرداخته می‌شده و موسیقی به عنوان دانشی دقیق کمتر مورد توجه بوده است.

ابن سینا و دیگران: بی تردید بسیاری از موسیقی‌دانان یا موسیقی شناسان بعد از ابن سینا به طور مستقیم یا غیر مستقیم از آثار او بهره‌مند شده‌اند، به عنوان مثال ابن زیله (ه.م) از شاگردان خاص ابن سینا، اگر چه در تنها کتاب بازمانده‌اش الکافی فی الموسیقی^۲ به صراحت ذکری از استاد به میان نیاورده است، ولی مندرجات کتابش به خوبی نشان می‌دهد که از آثار ابن سینا استفاده کرده و حتی گاه تقریباً عین عبارات «جوامع علم الموسیقی» را نقل و اقتباس کرده است (نک: ابن زیله، ۴۴) و شاید به قول فارمر فقط مطالبی از آثار کندی یا نتیجه مطالعات شخصی خود را بر آنها افزوده باشد (نک: EI^۱). صفی‌الدین ارموی (د ۶۹۲ ق/ ۱۲۹۴ م) دومین موسیقی‌دان بزرگ ایران بعد از فارابی نیز در دو اثر ارزنده خود الاذوار و رسالة الشرفیة و قطب‌الدین محمود شیرازی (د ۷۱۰ ق/ ۱۳۱۰ م) در دائرة المعارف گونه درة التاج به آثار ابن سینا نظر داشته و گذشته از توجه کلی، اغلب در مباحثی نظیر نغمه و حدت و نقل و ابعاد و ایقاع همان مندرجات «جوامع علم الموسیقی» ابن سینا را نقل کرده‌اند (۱۹/۲، ۳۹).

عبدالقادر مراغی (د ۸۳۹ ق/ ۱۴۳۵ م) نیز در آثار خود بارها به اقوال ابن سینا استناد می‌جوید و مثل صفی‌الدین ارموی و قطب‌الدین شیرازی تقسیم وتر به ۱۷ جزء را به شرحی که ابن سینا ذکر کرده بوده است، نقل می‌کند و تعاریف مربوط به صوت، نغمه، عوامل حدت و نقل و نسبت ابعاد و نظایر آنها را تقریباً همانند ابن سینا می‌آورد. یک جا برای نشان دادن ارزش والای موسیقی نظری و دشواری جمع بین علم و عمل یا نقش موسیقی عملی که بدان عنوان فن^۳ یا صنعت داده است، سخن مشهور ابن سینا را درباره موسیقی نقل می‌کند: «اینک علم، کو مرد؟» (مقاصد الالحان، ۶۶)، اما در ضمن از اینکه ابن سینا ظاهراً به موسیقی عملی نمی‌پرداخته است، انتقاد می‌کند و می‌گوید: «شیخ ابو علی در عملیات هر فن کامل بوده، اما در عملیات این فن متحیر مانده بوده است» (همان، ۱۳۸) و مکرر به این نکته تکیه می‌کند که در موسیقی باید جامع بین علم و عمل بود و در جایی هم می‌نویسد که به تعریف ابن سینا از نغمه اعتراض شده است (جامع الالحان، ۱۸) فارمر ابن سینا را نظریه‌پرداز بزرگ می‌داند که به آراء یونانیان به ویژه اقلیدس دلستگی بسیار داشته است و اضافه می‌کند که برخی در بیان بلندی مقام وی در این فن تا آنجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند: وی به مسائلی پرداخته است که یونانیان از آن غافل بوده‌اند،

بسیار می‌کرده‌اند. ابن سینا در مقدمهٔ جواب به یکی از پرسشهای ابوسعید گوید که پرسش کسی چون ابوسعید از او چنان است که مردی بینا از نابینا طلب بیش کند، یا مردی شنوا از ناشنوایی ناآگاه خبر خواهد و ابوسعید نیز در طرح و عرض سؤال، شیخ‌الرئیس را با عباراتی حاکی از نهایت تکریم خطاب می‌کند (همو، ۸، نیز نک: ۵، ۴، ۶). در آغاز رسالهٔ «سرالقدر» آمده است که ابن سینا این رساله را در جواب کسی که معنای این قول صوفیه را که گفته‌اند: «من عرف سرالقدر فقد احدث» از او پرسیده، نوشته است (ص ۲۳۸). اینکه عارفی بزرگ چون ابوسعید ابوالخیر حتی در مسائل مربوط به عرفان و تصوف از بوعلی سینا جواب می‌خواهد و کسان دیگری دربارهٔ معضلات این علم به او رجوع می‌کنند، حکایت از آن دارد که در آن روزگار او را در این باب صاحب‌نظر و راه‌شناس می‌دانسته‌اند. عین‌القضاة همدانی در چند مورد سخنان شیخ‌الرئیس را نقل و برای بیان مطالب خود به آنها استناد و استشهاد می‌کند. اشاره او به تعبیر عرفانی شیخ از مسألهٔ «نکیر و منکر» و نقل قول شیخ دربارهٔ «کفر حقیقی و اسلام مجازی» که در جواب تقاضای ابوسعید ابوالخیر گفته و توجیه عین‌القضاة از قول شیخ در باب قدیم بودن عناصر اربعه همگی از این لحاظ شایستهٔ توجه است (نک: عین‌القضاة، ۱۶۷، ۲۸۹، ۳۴۹ - ۳۵۰).

اختلاف نظر دربارهٔ ابن سینا گاهی حتی در یک شخص یا در یک مکتب فکری نیز مشاهده می‌شود. مولوی در مثنوی یک بار به خردگرایی او طعنه می‌زند (همانجا)، ولی در جای دیگر (در داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزک) بی‌آنکه نامی از او ببرد، او را «مهمان غیب»، «طیب الهی» و «آمین و صادق» می‌خواند (۶/۱، ۷، ۸). این امر در آثار جامی نیز مشاهده می‌شود (نک: جامی، همانجاها، قس: «سلسله‌الذهب»، ۲۹۹ - ۳۰۰). ابن سبعین، عارف اندلسی، در کتاب *بدالعارف* شیخ را مورد طعن و انکار قرار داده است (صص ۱۱۶، ۱۴۴)، ولی شاگرد و خلیفهٔ او ابوالحسن شستری در قصیده‌ای که در شرح سلسلهٔ طریقهٔ خود ساخته، شیخ را در سلسلهٔ اسناد طریقهٔ سبعینیه می‌آورد و نام او را در ردیف اسمای کسانی چون هرمس، سقراط، افلاطون، ...، حلاج و ابن مسره قرار می‌دهد (ابن خطیب، ۲۱۰/۴ - ۲۱۱). در میان شرق‌شناسانی که به تحقیق در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی پرداخته‌اند، نیز دربارهٔ آثار عرفانی ابن سینا و چگونگی توجه او به این موضوع توافق نظر نیست. مرن در اواخر سدهٔ گذشته مجموعه‌ای از رسائل ابن سینا مشتمل بر *رسالة العشق*، *رسالة الطیر*، *حی بن یقظان* و ... (نک: همین مقاله، آثار، ش ۹) را طبع و به فرانسه ترجمه کرده و عنوان آن را «*رسائل عرفانی ابوعلی... ابن سینا*» قرار داده است. پس از او نیز کسانی چون لویی ماسینیون، لویی گارده و از همه بیشتر هانری کربن در تحقیقات خود دربارهٔ شیخ‌الرئیس کلاً به

ولی این مسائل هر قدر با ارزش باشد، در مقایسه با آنچه او از موسیقی عملی قرن ۵ ق/۱۱ م برای ما به جا نهاده، در درجهٔ دوم اهمیت است (ص ۲۶۸).

مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، *عیرن الانباء*، بیروت، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ ابن زیله، حسین بن محمد، *الکافی فی الموسیقی*، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن سینا، «*جوامع علم الموسیقی*»، الشفاء، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۶ م؛ همو، *دانشنامهٔ علایی*، نسخهٔ خطی موزه لندن، ش ۲۳۶۱؛ اربوی، عبدالؤمن، کتاب *الادوار*، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز اسمعیل یبگی، ضیاءالدین، آکوستیک، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ برکشلی، مهدی، «*موسیقی*»، ایرانشهر، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۲ ش/۱۹۶۳ م، ش ۲۲؛ همو، *موسیقی دورهٔ ساسانی*، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ حنفی، محمود احمد، مقدمه بر «*جوامع علم الموسیقی*» (نک: ابن سینا در همین مأخذ)؛ دانش‌پژوه، محمد تقی، نمونه‌ای از فهرست آثار دانشندان ایرانی و اسلامی در غناء و موسیقی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ *دایرة المعارف فارسی*؛ فارابی، محمد بن محمد، *الموسیقی الکبیر*، به کوشش غطاس عبدالملک خشیبه و محمود احمد حنفی، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ فارسی، هنری جورج، تاریخ موسیقی خاور زمین، ترجمهٔ بهزاد بانسی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، *درهٔ التاج*، تهران، وزارت فرهنگ، مراغی، عبدالقادر، جامع‌الالغان، به کوشش تقی‌پیش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ همو، *مقاصد الالغان*، به کوشش تقی‌پیش، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ معین، فرهنگ فارسی؛ منصور، پرویز، سازشناسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۳ ش؛ یوسف، زکریا، مقدمه بر «*جوامع علم الموسیقی*» (نک: ابن سینا در همین مأخذ)؛ نیز:

Cornut, Guy, *La voix*, Paris, 1983; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beyrouth, 1968; EI^۱.

تقی پیش

۷. ادبیات، زبان‌شناسی و آثار فارسی

الف - ادبیات عرفانی: دربارهٔ گرایش عرفانی ابن سینا در بخش I این مقاله سخن گفته شده، ولی از آنجا که برخی از نوشته‌های او در ادبیات صوفیانه دوره‌های بعد و در شیوهٔ بیان مطالب عرفانی به زبان رمز و کنایه و در قالب تمثیل تأثیر آشکار داشته است، اشاره‌ای کوتاه به آثار و افکار شیخ از این جهت شاید بی‌مناسبت نباشد. دربارهٔ توجه ابن سینا به عرفان و راه و روش صوفیانه و ارتباط او با این مسلک از دیرباز در میان صوفیه اختلاف نظر بوده است. برخی از بزرگان عرفا او را نمونهٔ کامل عقل‌گرایی به شمار آورده و اعتقاد او را به کفایت و اعتبار براهین عقلی در شناخت حقایق هستی مورد طعن و بلامت قرار داده‌اند (نک: سنائی، حدیقه، ۳۰۰، دیوان، ۴۳؛ غزالی، تهافت، جم؛ مولوی، مثنوی، ۳۰۸/۲، کلیات، ۱۲۱/۷؛ جامی، کلیات، ۴۴، «تحفة الاحرار»، ۴۲۰ - ۴۲۱)، ولی از سوی دیگر شواهدی در دست است حاکی از اینکه برخی از اهل سلوک و معرفت از همان روزگار به دیدهٔ ارادت و قبول در احوال او می‌نگریسته‌اند و او خود نیز نسبت به این طایفه اعتقاد و توجه خاص داشته است. در کتاب *منتخب نورالعلوم* از رفتن بوعلی سینا به دیدار خرقانی سخن رفته است (صص ۱۳۵ - ۱۳۶؛ نیز نک: عطار، تذکرة، ۲۰۷/۱). همچنین شرحی از ملاقات و گفت‌وگوی ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر در *اسرارالتوحید* (۱۹۴/۱ - ۱۹۵) و در کتاب *حالات و سخنان ابوسعید آمده است* (ابو روح، ۹۷ - ۹۸). در مکاتباتی که میان این دو بوده و اکنون در دست است (نک: مهدوی، ۳ - ۱۱)، به روشنی دیده می‌شود که یکدیگر را اعزاز و تکریم

اینگونه آثار او نظر داشته و هر یک از آنان بر تمایلات عرفانی و باطنی او به نوعی توجه و تأکید داشته‌اند. از سوی دیگر خانم گواشن، چنانکه قبلاً اشاره شده است، در نوشته‌های «عرفانی» شیخ هیچ گونه مضمون و معنایی بیرون از آنچه در آثار صرفاً فلسفی او به نظر می‌رسد، نمی‌بیند و در ترجمه خود از رساله‌ای بن یقظان به زبان فرانسوی کوشیده است که کلیه مضامین و مندرجات آن را به گفته خودش «عبارت به عبارت» با مطالبی که شیخ در آثار فلسفی خود آورده است، مقابله و تطبیق کند و به شرح و تفسیر متن رساله بر این اساس بپردازد (انواتی، 291-305، به ویژه 303).

شک نیست که شیخ‌الرئیس را صوفی به معنایی که معمولاً از این لفظ به خاطر می‌رسد، نمی‌توان به شمار آورد و روش و رفتار او در زندگی به هیچ روی صوفیانه نبوده است، ولی در عین حال روشن است که افکار و دیدگاه‌های او در اواخر عمر به شدت برخلاف مکتب مشایی یونانی متحول شده است (نک: ابن سینا، مقدمة منطق المشرقین) و گرایش او در این دوران به آراء عرفانی و حکمت ذوقی قابل انکار نیست. استناد شیخ در برخی از رسایل و مکتوبات به اخبار و اقوالی که معمولاً در کتب صوفیه نقل می‌شود و آوردن لغات و تعبیرات خاص این طبقه در نوشته‌های خود، خصوصاً در نمطهای آخر اشارات، نشان می‌دهد که وی به آثار عرفانی توجه خاص داشته است. سخنی که وی خطاب به ابوسعید ابوالخیر و در جواب تقاضای ارشاد و هدایت او گفته و در ضمن آن به توضیح عبارت «الدخول فی الکفر الحقیقی و الخروج عن الاسلام المجازی» پرداخته است (همو: «مکاتبة»، ۳۹/۲)، در حقیقت ناظر به این گفتار حسین منصور حلاج است که به مرید خود جندب بن زادن نوشته است: «... السلام علیک یا ولدی ستر الله عنک ظاهر الشریعة و کشف لک حقیقة الکفر. فان ظاهر الشریعة کفر خفی و حقیقة الکفر معرفة جليلة» (اخبار الحلاج، ۶۲ - ۶۳).

روزگار او مقارن با دورانی بود که افکار صوفیانه و طریقه فقر و تجرد در سراسر جهان اسلامی رواج تمام گرفته و به صورت حرکت فکری و فرهنگی دامنه‌داری، طبقات مختلف جامعه را در بر گرفته بود و طبعاً کسی چون او نمی‌توانست از تأثیرات این جریان کلی و فراگیر برکنار و نسبت بدان بی‌توجه بماند. اساس فلسفه شیخ، «مشائی» است، ولی نباید فراموش کرد که حکمت مشاء در میان مسلمانان آمیزه‌ای است از فلسفه ارسطویی و نظریات شارحان و مفسران ارسطو در دوره‌های بعد که خود متأثر از نحله‌های فکری دیگر چون افلاطونی، فیثاغورسی و نو افلاطونی بوده‌اند و در این میان افکار و آثار نو افلاطونی، خصوصاً اتولوجیای معروف - که ترجمه گزیده‌هایی است از بخشهایی از تاسوعات افلوطن - به غلط به ارسطو منسوب شده - سهم بزرگی داشته است. فلسفه نو افلاطونی با تمامی خصوصیات و عناصر عرفانی آن (چون نظریه صدور و فیضان؛ موضوع هیوط و

نزول روح از عالم روحانی به جهان جسمانی و گرفتاری آن در کیفیات و لوازم این جهان؛ بازگشت به موطن اصلی و اتصال به مبدأ از راه مجاهدت و ریاضت پس از تزکیه، تنویر، اشراق و...) شدیداً در آراء ابن سینا تأثیر داشته و وی خود بر بخشهایی از اتولوجیا شرح نوشته است (نک: «تفسیر کتاب اتولوجیا...»).

نظریه «صدور» یا «فیضان» وجود از واحد مطلق که اساس فلسفه نو افلاطونی است و نظریات شیخ‌الرئیس در باب تکوین عالم بر آن قرار دارد، با تصور و نگرشی از نوع توحید وجودی همراه است و از این روست که این فلسفه از آغاز با عرفان مسیحی - خصوصاً با جنبه وحدت وجودی آن - ارتباط نزدیک داشته است و از مبادی و مبانی عمده آن به شمار می‌رود. علاوه بر این، نظریه کلی ابن سینا در باره سیر استکمالی نفس از مرحله عقل بسیط هیولانی به درجه عقل بالملکه و عقل بالفعل و وصول به درجه عقل بالمستفاد و اتصال به عقل فعال در حقیقت از سخنی که عرفا در بیان سیر صعودی روح و رسیدن به مقام قرب و شهود گفته‌اند، چندان دور نیست، به جز اینکه عبارات و اصطلاحات دیگری در آن به کار رفته که خاص شیخ است. در نظر شیخ میان عقل و علم و عرفان هیچ گونه تباین و تفاوت ذاتی نیست، بلکه هر سه کیفیات مختلف نفس و درجات و مراتب یک حقیقتند. مقام عقل بالمستفاد مقامی است که در آن کلیه قوا و استعدادات نفس فعلیت و تحقق یافته و نفس خود عالمی عقلانی شده است که صورت عالم هستی در کلیت و جامعیت آن در او منعکس و مرتسم گردیده و با اتصال به عوالم روحانی به مشاهده خیر و جمال محض و به اشراق و شهود معارف و حقایق الهی رسیده است (الشفاء، الهیات، ۴۲۵ - ۴۲۶، النجاة، ۶۸۶).

این کیفیت را نمی‌توان از آنچه عرفا در باره اسرار و اطوار دل آدمی گفته و از آن با تعبیراتی چون «مرآت الهی»، «جام جم»، «جام جهان‌نما» و نظایر اینها یاد کرده‌اند، جدا دانست. سخنی که شیخ در باره مجاهدت و ریاضت و نتایج آن گفته و آن را به صیقل دادن آینه دل و ظهور و تجلی حق در آن تشبیه و تعبیر کرده است («الاشارات»، ۱۱۹/۲)، از موضوعات خاص صوفیه است و عیناً همان مطلبی است که در مثنوی مولوی، ضمن داستان «نقاشان چینی و رومی» و در آثار عرفای دیگر به تفصیل بیان شده است. اینگونه آراء شیخ و خصوصاً تصور او از ذات واجب و افاضه وجود از آن، صیغه و خاصیت عرفانی آشکار دارد و بی‌سبب نیست که ابن تیمیه در انتقاد از قول ابن سینا که ذات باری تعالی را وجود مطلق به شرط اطلاق گفته است، او را پیشرو عارفان وحدت وجودی دوره‌های بعد به شمار می‌آورد (نک: ماسینیون، «مجموعه...» 187، 229، «آثار کوچک‌تر» II/468)، ولی حتی اگر در درستی این نظر جای سخن باشد، در اینکه برخی از آثار شیخ از لحاظ بیان معانی و موضوعات عرفان نظری حائز اهمیت است

نزدیک شدن به معشوق حقیقی توجیه می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، آنچه در ادبیات عرفانی ما در دوره‌های بعد، از عشق و اطوار و اشکال آن گفته شده است، در حقیقت بسط و تفصیل همین نکات و بیان آنها در قالب الفاظ و تعبيرات عارفانه و شاعرانه است. البته این سخن بدان معنا نیست که گفته‌های کسانی چون احمد غزالی، عین القضاة، سنائی، نظامی گنجوی، عطار، مولوی، عراقی، روزبهان و دیگران در باب عشق و موضوعات مربوط بدان لزوماً متأثر از آراء شیخ است، بلکه بیشتر مقصود آن است که همسانی و همسویی آراء شیخ با عقاید صوفیه و عرفان نظری باز نموده شود و چگونگی آمیزش و تلفیق تفکر استدلالی مشائی با بینش ذوقی و شهودی عرفانی و اشراقی و مقدمات این جریان که در حکمت متعالی، مکتب صدرالمآلهین به کمال خود می‌رسد، به نوعی مورد توجه قرار گیرد، گرچه در این موارد نیز امکان تأثیرات مستقیم یا غیرمستقیم آراء شیخ را بر افکار اهل ذوق و عرفان نمی‌توان یکسره از نظر دور داشت. سخنان ابن عربی در باره محبت و تقسیم آن به ذاتی، طبیعی، عنصری، روحانی و الهی (نک: الفتوحات، ۲/۳۲۰ به بعد)، بیش از هر چیز گفته‌های شیخ در این باره و تقسیمات رساله‌العشق او را به خاطر می‌آورد، گرچه نظریات این دو به دو عالم مختلف تعلق دارد و در کاربرد الفاظ و اصطلاحات میانشان تفاوت‌هایی هست؛ چنانکه برای کل این مفهوم، شیخ لفظ «عشق» و ابن عربی «حب» و «محبت» را به کار برده است یا اینکه شیخ اصطلاح «عشق طبیعی» را در مقابل «عشق اختیاری» برگزیده و ابن عربی آن را به معنای حب غریزی حیوانی آورده است (نک: ابن سینا، «رسالة العشق»، ۳۸۱؛ ابن عربی، همان، ۳۳۴/۲ - ۳۳۵). در حقیقت ابن سینا و ابن عربی در نگرش و برداشت کلی بسیار به هم نزدیکند. هر دو ذات واجب را جمال مطلق و محب جمال، و جمال را علت و باعث محبت، و محبت (عشق) را اصل وجود و باعث و مبقی آن می‌دانند (نک: ابن سینا، الشفاء، الهیات، ۳۶۸ - ۳۶۹، «رسالة العشق»، ۳۷۸ - ۳۷۹؛ ابن عربی، همان، ۲/۳۲۳، ۳۲۶، فصوص، ۲۱۴). همچنانکه ابن سینا سیر استکمالی اجزاء عالم را حرکتی شوقی و منبعث از عشق طبیعی مندرج در ذات آنها دانسته است (نک: ابن سینا، همان، ۳۷۸ - ۳۸۳، ۳۹۳، ۳۹۵)، در نظر ابن عربی نیز حرکت عالم از عدم به سوی وجود، حرکت «حبی» است و در عالم حرکتی جز «حرکت حبی» نیست (ابن عربی، همان، ۲۰۳، ۲۰۴). در باب عشق مجازی و جمال‌پرستی، ارتباط آن با خیر محض و جمال مطلق و توسط آن در حصول عشق حقیقی نیز که در هر دو مکتب شهودی و وجودی صوفیه از موضوعات مهم به شمار می‌رود، سخنان شیخ در رساله‌العشق به گونه‌ای است که هم از لحاظ شرعی و اخلاقی آن را توجیه می‌کند و هم مبنای علمی و فلسفی برای آن قرار می‌دهد. ذکر مطالب عرفانی و توجیه و توضیح اخلاقی و فلسفی آنها در آثار وی منحصر به رساله‌العشق و تعلیقات اثولوجیا و منطهای آخر کتاب الاشارات و التنبیهاست نیست، بلکه در برخی از رسالات دیگر او نیز از

و در ادبیات عرفانی ما جایگاه خاص دارد، مجال شک و تردید نیست. سه نمط آخر کتاب الاشارات و التنبیهاست او، زیر عنوانهای «فی البهجة و السعادة»، «فی مقامات العارفين» و «فی اسرار الآيات» و نیز «رسالة العشق» او و شروح و تعلیقاتی که بر منتخباتی از فصول اثولوجیا نوشته است (و ظاهراً بخشی از کتاب الانصاف گمشده اوست)، از لحاظ تقریر و توضیح مسائل اساسی تصوف، تطبیق قواعد حکمت با مراتب سیر و سلوک و اصول معرفت شهودی و اشراقی و تجهیز علم تصوف به بیان فلسفی و به عبارت دیگر فلسفی کردن عرفان، کوششی ارزشمند بوده است. بعید به نظر می‌رسد که دامنه تأثیرات این آثار به ادبیات عرفانی دوره‌های بعد نرسیده باشد و کسانی چون احمد و محمد غزالی، سهروردی مقتول، ابن عربی و پیروان و شارحان مکتب او در بیان نکات نظری و توجیه و تعلیل مسائل عرفانی و اشراقی از آنها به نوعی بهره نگرفته باشند، خاصه آنکه در آثاری که ذکر شد، برای اهم موضوعات و مسائلی که در آثار عرفا مطرح بوده است، چون مراتب و مقامات سلوک و سیر استکمالی، لزوم تجرد و ترک ماسوی، اهمیت ریاضت و تزکیه نفس و تلطف «سر» سالک در حصول معرفت، کیفیت کرامات و کسب ملکات و قوت‌های عالیة نفسانی و سایر اینگونه نکات توجیهات و توضیحاتی فلسفی گونه عرضه می‌شود که بعد از شیخ مورد توجه اهل علم و معرفت قرار گرفته و دانشمندی چون فخر رازی که اشارات و تنبیهاست را نقادانه شرح کرده است در وصف نمط نهم آن گوید: «هذا الباب اجل ما فی هذا الكتاب، فانه رتب علوم الصوفية ترتيباً ماسبقه اليه من قبله و للاحقه من بعده» (۱۰/۲)؛ در باره مطالب عرفانی مندرج در سه نمط آخر الاشارات، نک: فروزانفر، ۱۹۰/۲ - ۱۹۵).

یکی از اینگونه آثار شیخ الرئيس، چنانکه اشاره شد، رساله‌العشق اوست در بیان احوال و اطوار عشق که طبعاً با نظریات عرفا در این باب مناسبت و همسانی نزدیک دارد. در این رساله، عشق نیرویی است که در جمیع اجزاء و مراتب عالم هستی - از جماد و نبات و حیوان تا اجرام فلکی و نفوس ملکی و الهی - ساری و جاری است و ذرات عالم را به هم می‌پیوندد، محرک هر جزء به سوی کمال است و قوام و دوام وجود به اوست، بلکه وجود خود اوست. عشق در حقیقت شوق و جاذبه طبیعی به سوی خیر و جمال است و چون ذات حق جمال مطلق و خیر محض است، پس معشوق همه اوست و نیز چون موجودات عالم هستی همگی تجلیات ذات الهیند، آن ذات مقدس با مشاهده جمال و خیریت خود در آینه اعیان ممکنات به جلوه‌های ذات خود عشق می‌ورزد و به گفته شیخ در همین رساله «الخير يعشق الخير»، پس عاشق و معشوق و طالب و مطلوب هر دو یکی است (نک: ابن سینا، الشفاء، الهیات، ۳۶۳، ۳۶۹). در فصل پنجم این رساله، زیر عنوان «فی عشق الظرفاء و الفتيان للاوجه الحسان»، شیخ موضوع عشقهای مجازی و دلبستگی به صورتهای زیبا را مطرح و آن را به عنوان تشبه به عقول مفارق و نفوس فلکی و همچون وسیله‌ای برای تلطف روح و

اینگونه اشارات و نکات فراوان می‌توان یافت. در اینجا برای نمونه به ذکر چند مورد بسنده می‌کنیم:

در رساله «الکشف عن ماهیة الصلوة» ضمن بیان کمالاتی که در خلقت انسان به ودیعت نهاده شده، صلات را به ظاهری و باطنی تقسیم و صلات باطنی را به مشاهده ربانی و درک حقیقت الهی تعبیر می‌کند که نتیجه تزکیه نفس از علایق دنیوی و رؤیت روحانی است. در این حال، صلات، مناجات دل و جان است و عبادت به معرفت تبدیل می‌شود (صص ۲۹۸ - ۳۱۰). در رساله «الشفاء من خوف الموت» به موضوع موت ارادی پرداخته و مفاد احادیثی چون «موتوا قبل ان تموتوا» و «الموت ریحانة المؤمن» را که غالباً در آثار صوفیه نقل می‌شود، به روشن برهانی خود مورد بررسی قرار می‌دهد (صص ۳۳۹ - ۳۴۶). در رساله «سر القدر» در مقدمه دوم به بحث در باره مسأله ثواب و عقاب می‌پردازد و برخلاف نظر متکلمان و اهل ظاهر، آن را به قرب و بعد از مقام قدس الهی توجیه و تأویل می‌کند (ص ۲۳۹). در رساله «نیروزیه» از معانی رمزی و باطنی حروف هجا که پیش از او و بعد از او نزد اهل عرفان مورد توجه بوده است، سخن می‌گوید (نک: شبی، ۱۹۰ - ۱۹۹) و از این راه به شرح حروف مقطعه قرآن می‌پردازد (ابن سینا، «نیروزیه»، ۱۳۴ - ۱۴۱). ابن ابی اصیبعه نیز در میان آثار ابن سینا از رساله‌ای در بیان ماهیت حروف نام می‌برد (ص ۲۹).

استفاده از داستانهای تمثیلی و حکایات رمزی و کنایه‌آمیز بر اساس تشخیص بخشیدن به اشیاء و جانوران و معانی ذهنی و انتزاعی، پیش از زمان شیخ نیز در ادبیات ملل اسلامی مرسوم بوده و نمونه‌هایی از آن را امروزه در آثاری چون کلیله و دمنه و رسائل اخوان الصفا می‌بینیم. ولی پرداختن اینگونه داستانها به صورت یک «نوع» ادبی مشخص برای بیان معانی عرفانی، با ساختاری منظم و کامل و انطباق اجزاء و عناصر موضوع و ممثل با هم، اگر با ابن سینا در عالم اسلامی آغاز نشده باشد، بی‌شک به وسیله او رواج گرفته است و کسانی چون سنائی، غزالی، نظامی، عطار، مولوی، جامی و خصوصاً سهروردی که در دوره‌های بعد این شیوه را در برخی از آثار خود به کار برده‌اند، از نوشته‌های او ملهم و متأثر بوده‌اند.

✓ داستان تمثیلی حی بن یقظان یکی از بهترین و مهم‌ترین نمونه‌های این نوع ادبی است و از آغاز مورد توجه اهل علم و معرفت قرار داشته است. برخی از محققان معاصر آن را با داستان «بومندرس»^۱ هرمسی مربوط دانسته‌اند (نک: کرین، ۲۵-۲۶؛ عقیقی، ۸۴۵). در این رساله نفس انسانی به صورت سالکی تصویر شده است که به رهبری عقل فعال به شناخت حقیقت خود نایل می‌شود و با سیر و سلوک در عوالم مختلف از مرتبه عقل حیوانی به مرتبه کمال و اتصال به عقل کل می‌رسد. یکی از شاگردان شیخ، ابومنصور ابن زیله، بر این داستان شرح نوشت و در همان روزگار به زبان پارسی ترجمه شد و ابن الهبایره آن را به نظم عربی درآورد (نک: مهدوی، ۹۴-۹۶). ابن طفیل (هم) داستان رمزی و فلسفی دیگری به نام حی بن یقظان و آمیخته با اشارات حکمی و

عرفانی به همان شیوه - هر چند به شکلی دیگر - تصنیف کرد، سنائی غزنوی سیر العباد الی المعاد و شمس الدین بردسیری مصباح الارواح را در همین موضوع و بر همین سیاق و با نظر به مطالب تصنیف شیخ، منظوم ساختند و شیخ شهاب الدین سهروردی در داستان رمزی عقل سرخ و در قصه الغریبة الغریبة و در برخی دیگر از رسایل و داستانهای رمزی خود به این نوشته شیخ نظر داشته است. «رساله الطیر» که شاید همان تصنیفی باشد که به نام «الشبكة والطیر» در فهرست آثار او آمده است، نیز داستانی است از این نوع که تعلق نفس به بدن، طریقه‌رهای آن از قفس قالب عنصری و چگونگی پیوستن آن به اصل علوی و منزلگاه اصلی را باز می‌گوید (صص ۴۰۰-۴۰۵). شیخ قصیده‌ای نیز در این موضوع دارد به نام «العینیه» (یا نفسیه، ورقائیه) که تمثیل هیبوط و نزول مرغ روح است از عالم عقول مجرده و اسیرشدنش در زندان تن و سرانجام آرزوی او به بازگشت به وطن اصلی. «رساله الطیر» شیخ بی‌شک در داستان مرغان و مجاهدت آنان در طلب سیمرغ (عناقا) که نخستین بار به دست محمد غزالی به زبان عربی نوشته شد و سپس احمد غزالی آن را به پارسی نوشت، تأثیر تمام داشته است. این داستان الهام‌بخش فریدالدین عطار در آفرینش منظومه معروف منطق الطیر شد که بزرگ‌ترین تمثیل عرفانی در جهان اسلامی است و امروزه یکی از بزرگ‌ترین آثار عرفانی جهان به شمار می‌رود. از «رساله الطیر» چند ترجمه و شرح در دست است که از آن میان ترجمه سهروردی و ترجمه و شرح عمر بن سهلان ساوی به طبع و نشر رسیده است (مهدوی، ۱۷۸). تشبیه روح انسانی به مرغی که از عالم بالا هیبوط می‌کند و در دام تن و قفس جسمانی گرفتار می‌شود، از موضوعات بسیار کهن در ادبیات دینی و عرفانی جهان است. در عقاید اورفئوسی یونان باستان با عبارت معروف «تن زندان [روح] است»^۲ از آن سخن گفته‌اند. این موضوع در رسائل افلاطون و در آثار گنوستیکها و حکماء نوافلاطونی نیز آمده است و در ادبیات عرفانی ما هم مکرر و به تعبیرات گوناگون دیده می‌شود.

- قصیده عینییه با ابیاتی پایان می‌پذیرد که گویی شیخ در مسأله هیبوط نفس و علت و غایت آن دچار نوعی حیرت است. البته مسأله‌ای که وی مطرح کرده است، در اغلب مکاتب عرفان غربی، یعنی اورفئوسی و افلاطونی و نوافلاطونی و گنوسی با توسل به نظریه تناسخ و سیر ارواح در ابدان و پالایش تدریجی در نشأت پی - در پی پاسخ داده می‌شود. ولی شیخ الرئيس در الهیات شفا و منطق هشتم اشارات و نیز در «تفسیر کتاب اثولوجیا» به طریقی دیگر که با مبانی اعتقادی او سازگار است، به توضیح مطلب می‌پردازد. به گفته او نفس دارای قوا و کیفیاتی است که باید در عمل به فعلیت درآیند و کمال نفس در تحقق و فعلیت یافتن این قواست. جسم و قوای جسمانی آلات و وسایل حصول به این مقصودند و اگر نفس به جسم نمی‌پیوست، قوای مکنون

و عرفانی و اخلاقی، با آنکه در اصل از انواع ادبی رایج در میان ملل پیشین و نمونه‌های یونانی و ایرانی و هندی، ملهم و متأثر بوده است، در دوره‌های بعد به مغرب زمین راه یافته و در برخی از اینگونه آثار مؤلفان مسیحی و یهودی مؤثر افتاده است. دانت، شاعر بزرگ ایتالیایی، در تصنیف «کمدی الهی» به اینگونه آثار مؤلفان مسلمان نظر داشته است (نک: آسین پالاسیوس، «اسلام و کمدی الهی»؛ نیکلسون، ۵۰-۵۷).

ادبیات تمثیلی زبان عبری در قرون وسطی از داستانهای تمثیلی زبان عربی تأثیر گرفته (نک: جودانیکا، II/644) و ابراهیم بن عزرا (حکیم یهودی سده ۱۲ م) داستان حی بن یقظان ابن سینا را به زبان عبری نقل کرده است (همان، VIII/1166).

ب- زبان و زبان‌شناسی: شهرت ابن سینا به حکمت و طب از همان آغاز بر جنبه‌های دیگر شخصیت وی سایه افکند و موجب شد که بخشی از آثار و نتایج فکر و ذوق او در زمینه‌های ادب و لغت از نظرها پوشیده‌ماند و طبعاً با گذشت زمان از میان برود. ابو عبید جوزجانی، شاگرد وفادار او، در رساله سرگذشت ابن سینا آورده است که روزی در مجلس علاءالدوله میان بوعلی سینا و ابومنصور جبن، لغوی معروف، بحثی در گرفت و ابومنصور به او گفت که تو مردی فیلسوفی و از لغت عرب چنانکه باید آگاهی نداری، این سخن بر شیخ سخت گران آمد و مدت ۳ سال به مطالعه کتب ادب و لغت مشغول شد و چندان مداومت و مجاهدت کرد که در این فنون نیز به مراتب عالی نایل شد. سپس ۳ رساله به سبک و اسلوب ۳ تن از بزرگان ادب و انشاء، یعنی ابن عمید، صاحب بن عباد و ابواسحاق صابی، تصنیف کرد و دستور داد که آنها را در یک مجلد به صورتی که کتابی کهنه به نظر آید، تجلید کنند. آنگاه کتاب را به علاءالدوله سپرد و از او خواست که آن را به عنوان نسخه‌ای کهنه بر ابومنصور جبن عرضه کند و توضیح مشکلات آن را از او بخواهد، اما ابو منصور در فهم لغات نادر و معانی دشوار عبارات فروماند و شیخ که قبلاً مواضع مورد اشکال را در کتب لغت معین کرده بود، به سخن درآمد و مشکلات را یک به یک توضیح داد و به موارد و شواهد آنها در کتب اشاره نمود (صص ۱۰-۱۱). جوزجانی در همان رساله گوید که شیخ در همان روزگار کتابی در لغت عرب تدوین کرد به نام *لسان العرب* که تا زمان مرگ او از سواد به بیاض نیامد (همانجا). ابن ابی اصیبعه نیز به این تألیف شیخ اشاره کرده و گفته است که قسمتهایی از آن را دیده است (۳ (۱) / ۲۷).

از رسائلی که شیخ به سبک و شیوه ادیبان پیش از خود نوشته بود، امروزه چیزی در دست نیست، لیکن از *لسان العرب* او گزیده‌هایی اندک برجای مانده است که از روی آن شاید بتوان تصویری از چگونگی اصل تصنیف حاصل کرد. این منتخب رساله‌ای است کوتاه شامل شماری لغات و اصطلاحات دینی و فلسفی و کلامی با تعاریف آنها به اختصار که بر حسب موضوع تنظیم شده و عناوین فصول عمده

در او باطل و عبث می‌ماند و به شناخت حقیقت خود نایل نمی‌شد و به کمال خویش نمی‌رسید. قوت عملی نفس تنها از طریق جسم ظهور و بروز تواند داشت و از این جهات محتاج جسم است و از پیوستن به جسم نه تنها زیانی نکرده، بلکه سود برده است (نک: ابن سینا، «تفسیر کتاب اثولوجیا»، ۴۱، ۴۲، ۵۶، ۶۶، ۶۷). سخنی که شیخ در الهیات شفا (۴۳۱/۲) و نمط هشتم اشارات (۹۵-۹۴/۲) و در همان نمط (۹۷/۲) ضمن رد نظریه تناسخ آورده و برای مردم جاهل و نفوس غیر کامل نیز به نوعی سعادت اخروی قائل شده است، از جهت دیگر به مسأله‌ای که در پایان قصیده به نظر می‌رسد، پاسخ می‌دهد.

این قصیده در دوره‌های بعد بسیار مورد توجه اهل نظر بوده است و شروع بسیار بر آن نوشته‌اند که از آن جمله شروع کسانی چون محیی‌الدین ابن عربی، عقیف‌الدین تلمسانی و داوود انطاکی از قدما و حاج ملاهادی سبزواری از متأخران قابل ذکر است (در باره نسخه‌ها، شروع و ترجمه‌های آن، نک: مهدوی، ۱۹۵-۱۹۷). موضوعی که در «رساله الطیر» و قصیده عینیه مطرح است، یعنی جداسدن روح از مقام و موطن اصلی، هبوط و نزول او در عالم خاکی، اسارت در جسم عنصری و اشتیاق به بازگشت و بازیافت بدایت حال، با موضوعات دیگری چون تقدم آفرینش روح بر جسم، عهد و میثاق ازلی، بیان سوز و گداز عشق و درد جدایی، شکوه و زاری در آرزوی وصال و سایر اینگونه نکات مناسبت و بستگی تمام دارد. در ادبیات عرفانی نیز بسیاری از اساسی‌ترین نظریات و زیباترین مضامین مربوط به این معانی با تطبیق آنها با اشارات قرآنی، ساخته و پرداخته شده است.

در گفت‌وگوی از ابن آثار شیخ باید از داستان «سلامان و ابدال» او نیز که خود در آغاز نمط نهم اشارات و در رساله «قضا و قدر» (ص ۳۵۴) بدان اشاره کرده است، ذکر می‌کنیم. میان آورده شود، از این داستان امروز نسخه‌ای در دست نیست، لیکن سهروردی در آغاز «قصه الغریبه الغریبه» صریحاً آن را از آثار شیخ رئیس به شمار آورده (۲/ ۲۷۵) و نصیرالدین طوسی در شرح اشارات خود آن را نقل و تلخیص و رموز و نکات عرفانی آن را شرح کرده است (۱۰۱/۲ - ۱۰۴). این داستان نیز تمثیلی است رمزی و عرفانی از نوع قصه «حی بن یقظان» ابن سینا و بیان گرفتاری روح در عوالم جسمانی، تنبّه و روی آوردن او به سوی رستگاری، مجاهدت و سیر استکمالی و سرانجام خلاص نهایی در حصول معرفت و وصول به مقصد غایی. داستان «سلامان و ابدال» شیخ از داستان دیگری به همین نام که به دست حنین بن اسحاق از یونانی به عربی ترجمه شده (نک: ابن سینا، «قصه سلامان و ابدال»، ۱۵۸ به بعد) و جامی آن را با تفصیل بیشتر به نظم فارسی درآورده است (نک: «مثنوی سلامان») و نیز از داستان سلامان و ابدالی که در حی بن یقظان ابن طفیل وارد شده، به کلی جداست و هر چند که هر سه داستان جنبه رمزی و تمثیلی دارند، لیکن جز از این لحاظ و جز نام و عنوان، وجه اشتراک دیگری میان آنها نیست.

داستانهای تمثیلی و رمزآمیز مؤلفان مسلمان در موضوعات فلسفی

داشته که در ۱۷ سالگی نوشته بوده است (همو، ۲۸/۱)۳؛ جوزجانی، ۱۷)، اما از این آثار او تاکنون نشانی به دست نیامده است. یکی از نوشته‌های بسیار مهم ابن سینا رساله کوچکی است در اصول و مبادی علم آواشناسی که عنوان آن در موارد مختلف و در نسخه‌های موجود به چندین صورت آمده (نک: مهدوی، ۳۰-۳۱)، ولی در رساله سرگذشت از آن به نام «مقالة فی اسباب حدوث الحروف و مخارجها» یاد شده است (جوزجانی، ۱۶؛ قس: ابن سینا، الشفاء، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، ۸۸). این رساله را شیخ به خواهش لغت‌شناس و نحوی معروف، ابومنصور جبان و به نام او نوشته است و امروزه دو روایت از آن در دست است که هر دو به طبع رسیده و به فارسی ترجمه شده است (نک: خاثری، ۱۱). این رساله در ۶ فصل است:

فصل اول آن درباره چگونگی پدید آمدن صوت به طور کلی و اسباب و علل و چگونگی شنیده شدن آن بحث می‌کند. به گفته شیخ در این بخش، صوت از تموجی که به سبب قرع و قلع (کوفتن و کنده شدن) شدید و سریع و ناگهانی در هوا ایجاد شود، پدید می‌آید و هنگامی که این تموج به هوای ساکن و راکد در داخل حفره گوش می‌رسد، آن را به اهتزاز در می‌آورد و عصبی که در سطح پرده گوش گسترده است، از آن متأثر شده، آن را در می‌یابد.

فصل دوم در بیان حدوث حروف و اصوات گفتاری و صفات و کیفیات آنهاست. به سبب گذشتن هوا از گذرگاه دستگاه صوتی انسان و تموجاتی که بر حسب مخارج و محابس در آن پدید می‌آید، اصواتی حادث می‌شود که بر حسب اینکه اجزاء تموج به هم متصل یا از هم جدا و پراکنده باشند، کیفیات آنها تغییر می‌کند و هیأت‌های مختلف در آنها حاصل می‌شود. پس حرف در حقیقت هیأتی است که بر صوت ملفوظ عارض می‌شود و آن را از اصوات مشابه متمایز می‌سازد. به عبارت دیگر، اختلاف حروف با یکدیگر به سبب اختلاف اندامهای گفتار است که ابن سینا آنها را «اجرام» می‌نامد و چگونگی عمل آنها در حبس و اطلاق هواست. حروف از این لحاظ به چند گونه تقسیم می‌شوند که ابن سینا در این فصل دو گونه مهم آن، یعنی حروف مفرد و مرکب را شرح می‌دهد. مفرد حرفی است که از حبس تام صوت یا هوا و رها کردن ناگهانی آن پدید آید و مرکب آن است که از حبس غیر تام و رها کردن تدریجی صوت حادث شود. ابن سینا در جای دیگری حروف مفرد را حبسی و مرکب را تسریبی نامیده است (همان، ۸۶).

نحویان نوع اول را حروف «شدیده» و نوع دوم را حروف «رخوه» نامیده‌اند. به گفته سبویه حروف شدیده حروفی است که جریان صوت در آنها بازداشته می‌شود و حروف رخوه حروفی است که صوت را در آنها می‌توان جاری کرد (۴۹۰/۲). سبویه و نحویان بعد از او حروف شدیده را به اینها منحصر کرده‌اند: همزه، ق، ک، ج، د،

آن چنین است؛ کتاب الانبیاء والنبيين، القضاء و القدر، فی امر الصحابة، المهاجرون والانصار، العبادة والزهد، المذاهب (نک: ابن سینا، «رسالة فی لغة»، ۷-۱۸). معلوم نیست که سایر بخشهای تألیف نخستین چه عناوینی داشته و آیا در اصل فرهنگی عمومی بوده و یا تنها لغات و اصطلاحات دینی و فلسفی و کلامی را شامل می‌شده است. شیوه بیان تعاریف و دقتی که از این لحاظ در این گزیده مشاهده می‌شود، یادآور روشی است که شیخ در کتاب الحدود خود به کار برده است. گرچه اسلوب نگارش وی در بعضی از تألیفات او چون قانون و شفاء و رساله‌هایی که در منطق و ریاضیات و سایر شعب علوم دارد، نسبتاً ساده و روشن و خالی از صناعات ادبی است، لیکن در برخی دیگر از آثار او، چون الانشارات و التنبيهات و در داستانهای تمثیلی او نوعی کوشش در آرایش کلام و استفاده از ظرایف ادبی و صنایع بدیع و بیان به روشنی دیده می‌شود.

یکی از جنبه‌های مهم شخصیت ابن سینا که در سایه شهرت و اهمیت او در حکمت و طب از نظر پنهان مانده، توانایی شگرف او در شاعری و سخنوری است. علاوه بر قصیده عینیّه او که ذکر آن گذشت و قصیده الجمانة الالهية فی التوحید (مهدوی، ۶۷) و قصیده مزدوجه در منطق (نک: ابن سینا، «قصیده مزدوجه»، ۱-۱۸) و چند ارجوزه در طب و موضوعات دیگر (نک: مهدوی، ۲۵-۲۸)، شیخ اشعاری داشته است که در زمان حیات او معروف بوده و در فهرست آثار او در رساله سرگذشت به آنها اشاره شده است (جوزجانی، ۱۸).

از نمونه‌هایی که ابن ابی اصیبعه (۲۲/۱)۳ از اشعار ابن سینا، در ضمن شرح حال او نقل کرده است، به چگونگی اسلوب سخن منظوم او می‌توان پی برد. در این منقولات موضوعات شعر او بیشتر حکمت و اخلاق و اندرز است و چند قطعه خمربه مانند نیز در میان آنها دیده می‌شود. شعر او گرچه کلاً در بیان افکار فلسفی اوست، ولی غالباً از مضامین بدیع و لطیف خالی نیست و مطلع خمربه معروف ابن فارض گویی در صورت و مضمون و معنی از این بیت ابن سینا که در وصف شراب قدیم سروده، وام گرفته شده است:

شربنا علی - الصوت - القديم - قديمة -

لكلّ قديم اولّ هي اولّ

کلام شیخ در هر دو مورد، نظم و نثر، متین و استوار است و از قدرت و تسلط او بر زبان عربی حکایت می‌کند. علاوه بر اشعار، رساله‌هایی در «خطب و تحمیدات و اسجاع» و «مخاطبات و مکاتبات و هزلیات» نیز در شمار آثار او ذکر کرده‌اند (جوزجانی، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸/۱)۳ که طبعاً باید از نوع نوشته‌های ادبی او بوده باشند. وی ظاهراً تألیفی نیز در علم نحو داشته است که به عنوان کتاب الملح فی النحو از آن یاد کرده‌اند (جوزجانی، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۹/۱). وی همچنین کتابی در علم عروض به نام معتمص الشعراء

ط، ت، ب، ولی در نسخ موجود این رساله دو حرف خیشومی «ن» و «م» و دو حرف «ل» و «ض» نیز در شمار حروف مفرد آمده و همزه از این گروه حذف شده است (نک: ابن سینا، مخارج الحروف، ۸). حذف همزه ظاهراً به سبب سهو در کتابت و تحریر بوده است، زیرا شیخ خود در آغاز فصل ۴ در تشریح چگونگی تلفظ همزه و نیز در بیان فرق میان دو حرف «ه» و «همزه» (همان، ۱۵) و دو حرف «ف» و «ب» (همان، ۲۱) به حبس تام در همزه و طبعاً به مفرد بودن آن اشاره کرده است؛ اما درج حروف خیشومی در این شمار بی‌شک از آن روی است که در اداء این حروف راه نفس در دهان به کلی بسته می‌شود و صوت در خیشوم ادامه می‌یابد. در تلفظ دو حرف «ل» و «ض» جریان صوت از دهان می‌گذرد و حبس تام صورت نمی‌گیرد. اینکه شیخ این حروف را هم در شمار حروف مفرد آورده است، بی‌شک از آن روی است که در اداء آنها زبان در محل خود ثابت و بی‌تغییر باقی می‌ماند و راه عبور نفس را در خود می‌بندد و صوت از اطراف آن جاری می‌شود و بدین سبب است که وی حرف «ض» و «ن» را با قید «مین وجه» در شمار حروف مفرد قرار داده است (همان، ۸). سیبویه حروف ل، ن، م را همراه با ر، ع، ا، و، ی، از لحاظی که ذکر شد، بیرون از شمار حروف شديده و رخوه و زیر عنوان «بین الشديدة والرخوة» قرار داده، ولی حرف ض را از حروف رخوه و در کنار س، ص، ظ و جز آن قرار داده است (همانجا). نظر شیخ درباره چگونگی این حرف منحصر به خود اوست و تنها در این رساله آمده است، چه وی در جوامع علم الموسیقی از ریاضیات شفا (همانجا) که از این دو خاصیت حروف سخن می‌گوید «ض» را در شمار حروف حبسی (مرکب) نمی‌آورد.

آنچه موجب تعجب می‌شود، آن است که شیخ در این فصل به خاصیت بسیار مهم و آشکار دیگر حروف یعنی کیفیت ادا و جهز و همس آنها هیچ گونه توجهی نداشته است. این خاصیت از زمان سیبویه در گفت و گوی از انواع حروف و صفات آنها دقیقاً مورد نظر بوده و حروف «مجهوز» و «مهموس» در دو گروه جداگانه مشخص و تعریف شده است (سیبویه، ۴۸۹/۲).

فصل سوم رساله در تشریح حنجره، زبان و سایر اندامهای گفتار است و اجزاء و حرکات و اعمال هر یک از اندامها در اینجا با چنان دقتی وصف شده است که نظیر آن را نه تنها در کتب نحو و مباحث مربوط به علم اصوات، بلکه در ادبیات پزشکی آن روزگار نیز نمی‌توان یافت. ظاهراً ابن سینا در بیان این مطالب به نوشته‌های یونانیان در پزشکی و علم تشریح نیز نظر داشته است. این فصل در حقیقت مدخل و مقدمه‌ای است برای فصل چهارم.

فصل چهارم که مهم‌ترین فصل این رساله است، در آن چگونگی اداء حروف، مواضع حبس نفس و مخارج اصوات، میزان فشار هوا و مدت و جهت جریان آن و شکل و وضع اندامهای گفتار در ایجاد هر حرف، یک به یک و به دقت معین شده است. آنچه در وصف مخارج و اندامهای صوتی از لحاظ نرمی و سختی و لزجی و خشکی و رطوبت

آنها در هنگام پدید آوردن صوت هر یک از حروف گفته شده، ظاهراً از دریافتهای خاص ابن سیناست و در مباحث مربوط به آواشناسی که معمولاً در کتابهای نحوی در باب ادغام مطرح است، دیده نمی‌شود. ترتیب الفبای زبان تازی در این فصل ترتیب خاص هندی است که بر حسب مخارج حروف تنظیم شده و از پایین‌ترین مخرج صوتی، یعنی حلق شروع و به بالاترین محل تلفظ یعنی لبها ختم می‌شود. این ترتیب در کتاب العین خلیل بن احمد و در کتاب سیبویه (باب ادغام) نیز دیده می‌شود و از آن پس معمولاً در کتب نحو در بحث مخارج حروف و قواعد ادغام مطرح گشته و تا رواج ترتیب ابتهی در فرهنگ‌نویسی در تنظیم بعضی از کتابهای لغت معمول بوده است. اما ترتیبی که ابن سینا در این رساله اتخاذ کرده است با ترتیبی که در کتاب العین خلیل و کتاب سیبویه و پیروان روش او دیده می‌شود، کاملاً یکسان نیست و تفاوتهایی در ترتیب و توالی حروف، میان آنها به نظر می‌رسد. برخلاف خلیل بن احمد که سلسله حروف را با حرف «عین» شروع می‌کند، شیخ همچون سیبویه «همزه» را در آغاز این سلسله قرار می‌دهد و بر خلاف سیبویه که حروف عله (ا، ی، و) را در ردیف حروف دیگر و در محل خاص هر یک قرار داده است، ابن سینا همچون خلیل بن احمد آنها را در پایان سلسله حروف می‌آورد (نک: خلیل بن احمد، ۴۷/۱؛ سیبویه، ۴۸۸/۲-۴۸۵). ترتیب حروف، نزد ابن سینا در چندین مورد دیگر هم با ترتیب کتاب العین و هم با ترتیب مندرج در کتاب سیبویه تفاوتهایی دارد که کلاً برخاسته از دریافتهای و ملاحظات شخصی اوست و شاید از آن روی باشد که وی هرگز در محیط عربی زبان زندگی نکرده و امکان مطالعه اصوات حروف، به نوعی که از دهان اهل زبان به گوش می‌رسد برایش موجود نبوده است. این نکته و نکات دیگری که در رساله مطرح است، به روشنی آشکار می‌سازد که ابن سینا در بیان مطالب مربوط به آواشناسی از مطالعات و ملاحظات شخصی خود بهره گرفته و شاید از منابعی جز کتب و تألیفات نجویان پیشین که امروز بر ما شناخته نیست نیز استفاده کرده باشد.

از نکات شایسته توجه در این فصل بیان نسبت و تعلق حرکات به حروف و تمیز میان «الف» و «واو» و «یا» ی صامت و مصوت است. فتحه به الف، ضمه به واو و کسره به یا تعلق دارد (قس: ابن سینا، الشفاء، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، ۸۷). با اینهمه نظر ابن سینا درباره چگونگی حرکات و حروف مصوت با نوعی تردید همراه است و می‌گوید: «و اما المصوتات فامرها علی کالمشکل، ولکنی اظن ان...» (مخارج الحروف، ۲۲). این قول و سخن خلیل بن احمد که گوید: «والعویص فی الحروف المعتلة و هی اربعة احرف: الهمزة و الف اللينة و الباء و الواو...» نشان می‌دهد که مسأله حروف عله از لحاظ آواشناسی برای دانشمندان مسلمان خالی از اشکال نبوده است (نک: ازهری، ۵۱).

فصل سوم رساله در تشریح حنجره، زبان و سایر اندامهای گفتار است و اجزاء و حرکات و اعمال هر یک از اندامها در اینجا با چنان دقتی وصف شده است که نظیر آن را نه تنها در کتب نحو و مباحث مربوط به علم اصوات، بلکه در ادبیات پزشکی آن روزگار نیز نمی‌توان یافت. ظاهراً ابن سینا در بیان این مطالب به نوشته‌های یونانیان در پزشکی و علم تشریح نیز نظر داشته است. این فصل در حقیقت مدخل و مقدمه‌ای است برای فصل چهارم.

فصل چهارم که مهم‌ترین فصل این رساله است، در آن چگونگی اداء حروف، مواضع حبس نفس و مخارج اصوات، میزان فشار هوا و مدت و جهت جریان آن و شکل و وضع اندامهای گفتار در ایجاد هر حرف، یک به یک و به دقت معین شده است. آنچه در وصف مخارج و اندامهای صوتی از لحاظ نرمی و سختی و لزجی و خشکی و رطوبت

فصل پنجم این رساله در بیان چگونگی تلفظ حروفی است که در زبان عربی نیست، چون «پ»، «ژ» و حروف دیگری که خاص زبان فارسی است و برخی اصوات گفتاری دیگر که در زبانهای ترکی و خوارزمی شنیده می‌شود.

فصل ششم حاوی مطالبی است که به کلی تازگی دارد و در جای دیگری دیده نشده است. در اینجا شباهت اصوات گفتاری با اصوات غیرگفتاری و آواهایی که در طبیعت شنیده می‌شود به دقت تمام و با ذکر جزئیات بررسی و چگونگی ایجاد اصواتی که خاص حروف الفباست، از حروف حلقی تا حروف لبی، به وسیله اشياء و عوامل خارجی یک به یک بیان شده است. مثلاً صوت حرف کاف از شکافتن جسمهای خشک، صوت حرف جیم از افتادن رطوبتها بر رطوبتها (چون افتادن قطره آبی به شدت بر سطح آب راکد) و صوت سین از دیدن در دندانه‌های شانه پدید می‌آید. اینگونه ملاحظات دقیق تجربی درباره چگونگی حدوث اصوات و مقایسه آواهای گفتاری و غیرگفتاری، از لحاظ علم صوت‌شناسی^۱ و تحقیقات نظری در چگونگی امواج صوتی قابل توجه است.

ج - آثار فارسی: از ابن سینا آثاری به زبان فارسی بر جای مانده است که از لحاظ تاریخ تحولات این زبان و شناخت تواناییها و قابلیت‌های آن دارای ارزش و اهمیت است. مشهورترین نوشته او به فارسی کتاب دانشنامه علائی است که در منابع عربی و فارسی به نامهای «الحکمة العلائیة»، «الرسالة العلائیة»، «حکمت علائی» و «کتاب علائی» نامیده شده (نک: اقبال، ۲۰۱/۲؛ مهدوی، ۱۰۱) و ابن ابی اصیبعه از آن به عنوان «دانش مایه علایی» یاد کرده است (۲۷/۱۱۳). این کتاب در اصفهان، در فاصله سالهای ۴۱۳-۴۲۸ ق که ابن سینا در آن شهر می‌زیسته برای علاءالدوله کاکویه (۳۹۳-۴۳۳ ق) تصنیف شده است. شیخ خود در مقدمه منطق دانشنامه می‌گوید: «فرمان بزرگ خداوند ما ملک عادل... عضدالدین علاءالدوله... آمد به من بنده و خادم درگاه وی... که باید مر خادمان مجلس وی را کتابی تصنیف کنم به پارسی دری که اندر وی اصلها و نکته‌های پنج علم از علمهای حکمت پیشینگان گرد آورم به غایت اختصار» (صص ۱-۲). سپس این ۵ علم را به ترتیب چنین می‌شمارد: علم منطق، علم طبیعیات [علم زیرین]، علم هیأت، علم موسیقی، علم آنچه بیرون از طبیعت است [علم برین] (همان، ۲-۳). اما ترتیبی که در تصنیف این کتاب اتخاذ شده است، غیر از این است و برخلاف رسم معمول در تنظیم کتب حکمت، شیخ در اینجا بخش الهیات یا مابعدالطبیعه را قبل از طبیعیات قرار داده است و شاگرد او بهمنیار نیز در تدوین مباحث کتاب التحصیل از ترتیب دانشنامه پیروی کرده است (نک: بهمنیار، ۲). ابن سینا در مقدمه منطق دانشنامه به اینکه در ترتیب مباحث برخلاف رسم و عادت عمل کرده است، اشاره دارد (ص ۴) و در آغاز الهیات آن کتاب در توجیه این روش می‌گوید: «و اصلهای همه علمها اندرین علم [علم الهی یا علم ربوبیت] درست شود و این علم را به آخر آموزند هر چند

به حقیقت اول است، ولیکن ما جهد کنیم که به اول بیاموزانیم» (ص ۸). از بخشهای چندگانه این کتاب ۳ بخش اول، یعنی منطق و الهیات و طبیعیات نوشته خود شیخ است، ولی بخش ریاضیات که شامل هندسه و هیأت و حساب و موسیقی بوده است، در همان روزگار از میان رفته و بعد از وفات ابن سینا، ابو عبید جوزجانی آنها را از روی مصنفات دیگر شیخ تلخیص و به فارسی ترجمه و به ۳ کتاب باقی مانده ضمیمه کرده است (درباره اجزاء دانشنامه و نسخه‌ها و چاپهای آن، نک: مهدوی، ۱۰۱-۱۱۳).

ابن سینا رسائل دیگری هم به فارسی داشته است که ابن ابی اصیبعه به آنها اشاره کرده است (۳ (۲۸/۱)). رساله‌هایی در موضوعات مختلف به زبان فارسی، چون رساله نبض، معراجنامه، کنوزالمعزمین، ظفرنامه، علل تسلسل موجودات و چند نوشته دیگر به نام او موجود است (نک: صفا، ۵۷/۱-۶۳) که در صحت انتساب اغلب آنها به وی جای تردید است. از میان رسائل منسوب به شیخ تنها رساله نبض به تصریح در رساله سرگذشت ذکر شده است (جوزجانی، ۱۶) و با توجه به اشاره‌ای که از ابن ابی اصیبعه نقل شد، می‌توان گفت که برخی دیگر از عناوین یاد شده نیز از نوشته‌های شیخ است. سبک نگارش شیخ در این آثار روان و بی‌تکلف است و اگر سیاق عبارات او امروز در مواردی دشوار و نامأنوس به نظر می‌رسد، از آن روست که بیش از ۱۰۰۰ سال فاصله در میان است. جمله‌ها کوتاه و ارتباط میان اجزاء جمله روشن و بی‌ابهام است و عبارات رنگ و حالت ترجمه که معمولاً در اینگونه آثار دیده می‌شود، ندارد. شیخ از آوردن واژه‌های عربی تا آنجا که تا زمان وی در زبان فارسی وارد شده و رایج بوده، اجتناب نداشته و واژه‌های فارسی شاذ و نادر نیز در کلام خود نیاورده است. لغات فارسی او کلاً همانهایی است که نویسندگان نظم و نثر فارسی سده‌های ۴ و ۵ ق/۱۰ و ۱۱ م به کار برده‌اند. اصطلاحات فلسفی و منطقی را غالباً به دو صورت فارسی و عربی با هم داده است. تا فهم مطلب دشوار یا ناممکن نگردد، همچون این عبارت «... اندر رسیدن که به تازی تصور خوانند... گرویدن، چنانکه بگروی که پری هست... و این را به تازی تصدیق گویند» (دانشنامه، «رساله منطق»، ۵)، ولی در مواردی نیز که برای اصطلاحی معادل فارسی درست و قابل فهم نمی‌یافته، از جعل الفاظ غریب خودداری و به ذکر صورت عربی رایج آن بسنده کرده، چنانکه در برابر اصطلاحاتی چون جنس، نوع، فصل، عرض عام و عرض خاص لفظی به فارسی نیاورده است. ابن سینا در نقل مفاهیم علمی و فلسفی به زبان فارسی یا الفاظ رایج این زبان را که در آثار پیشینیان و معاصران او چون بلعمی و فردوسی و دیگران به معانی متداول آمده است، به معانی اصطلاحی به کار می‌گیرد یا از ترکیب واژه‌های رایج فارسی با یکدیگر یا واژه‌های فارسی و عربی، اصطلاحات جدید می‌سازد. نوع اول

الصلوة: رسائل، قم، ۱۴۰۰ق؛ همو، «رسالة فی لغة»، پنج رساله، به کوشش احسان یارشاطر، تهران، ۱۳۳۲ش؛ همو، الشفاء، الهیات، به کوشش ابراهیم مذکور، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، همان، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، به کوشش ابراهیم مذکور، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ همو، «قصه سلامان و ایسال»، «نیرویه»، تسع رسائل، مصر، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ همو، «القصيدة المزدوجة»، منطق المشرقین، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، مخارج الحروف، به کوشش پرویز نائل خانلری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، «مکاتبة»، رسائل ابن سینا، به کوشش حمیض ضیاء اولکن، استانبول، ۱۹۵۳م؛ همو، منطق المشرقین، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، النجاة، به کوشش محمد تقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛ ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة، بولاق، ۱۲۹۳ق؛ همو، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ ابوروح، لطف الله، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ اخبار الحلاج، به کوشش لونی ماسینیون، پاریس، ۱۹۳۶م؛ ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ اقبال، عباس، «چند نکته راجع به زندگانی و آثار ابن سینا»، جشن نامه ابن سینا، تهران، ۱۳۳۴ش؛ بهمنیارین مرزبان، التحصیل، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، «تحفة الاحرار»، «سلسلة الذهب»، «مثنوی سلامان»، مثنوی هفت اورنگ، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، کلیات دیوان، به کوشش شمس بریلوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جوزجانی، سرگذشت ابن سینا، تهران، ۱۳۳۱ش؛ خانلری، پرویز نائل، مقدمه بر مخارج الحروف (نکه ابن سینا)، خلیل بن احمد، کتاب العین، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، ۱۴۰۵ق؛ سنائی، مجدود بن آدم، حقیقة الحقیقة و شریعة الطريقة، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همو، دیوان، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سهروردی، یحیی بن حبیش، «قصه الغریبة الغریبة»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کریه، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سیبویه، عمرو، الکتاب، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شبی، کامل مصطفی، الفكر الشیعی والتزعات الصوفیة، بغداد، ۱۹۶۶م؛ صفا، ذبیح الله، جشن نامه ابن سینا، تهران، ۱۳۳۱ش؛ عطار، محمد بن ابراهیم، تذکرة الاولیاء، به کوشش نیکلسون، لندن، ۱۹۰۵م؛ عین القضاء همدانی، عبدالله، تمهیدات، به کوشش عقیف عسیران، تهران، ۱۳۲۱ش؛ غزالی، محمد بن محمد، نهات الفلاسفة، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ فخر رازی، محمد بن عمر، شرحی الانشادات، قم، ۱۴۰۴ق؛ فروزانفر، بدیع الزمان، «ابوعلی سینا و تصوف»، جشن نامه، ۱۳۳۴ش؛ محمد بن منور، اسرار التوحید، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ معین، محمد، «لغات فارسی ابن سینا و تأثیر آنها در ادبیات»، مجموعه مقالات، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۷ش؛ «منتخب نورالعلوم»، همراه احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مولوی، محمد بن محمد، کلیات شمس، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تهران، ۱۳۲۳ش؛ نصیرالدین طوسی، شرحی الانشادات، قم، ۱۴۰۴ق؛ نفیسی، سعید، «آثار فارسی ابن سینا»، مجله مهر، ۱۳۱۶ش، س ۴، ش ۱۲؛ نیکلسون، ر.، «سنائی و پیشرو ایرانی دانه»، مجله یادگار، تهران، ۱۳۲۳ش، س ۱، ش ۴؛ یارشاطر، احسان، «اثر تازه‌ای از ابن سینا»، جشن نامه، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نیز؛

Atfifi, A.E., "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought", Bulletin of The School of Oriental (and African) Studies, 1950, vol. VIII (3); Anawati, Georges, Etudes de philosophie musulmane, Paris, 1974; Asin Palacios, Islam and the Divine Comedy, tr, Sunderland, London, 1926; Corbin, Henry, Avicenne et le récit visionnaire, Tehran, 1954; Goichon, A.M., Le récit de Hayy ibn yaqzan, (Commenté par des textes d'Avicenne), Paris, 1959; Judaica; Massé, "Termes philosophiques de langue persane employés par Avicenne" Le livre du millenaire d'Avicenne, Téhéran, 1956. Massignon, Louis, Opera minora, paris 1969; id, Recueil de textes inédits Paris, 1929.

فتح الله مجتبیائی

ابن شاذان، ابوعلی حسن بن احمد بن ابراهیم بن حسن بن محمد بن شاذان بزاز (۳۳۹ - ۴۲۵ق / ۹۵۰ - ۱۰۳۴م)، محدث اشعری

مانند: چندی (= کمیت)، چونی (= کیفیت)، نهاد (= وضع)، کنش (= فعل)، جنبش (= حرکت)، تنومند (= جسمانی)؛ نوع دوم مانند: بخواست (= ارادی)، اندر یابایی (= ادراک)، ایستاده به خود (= قائم به ذات)، بستن اکی (= انجماد)، بهره‌پذیری (= قابلیت تقسیم)، زود جنب (= سریع الحركة)، شاید بود (= ممکن)، هر آینگی (= وجوب)، چه چیزی (= ماهیت)؛ نوع سوم مانند: حد مهین (= حداکبر)، حد کهن (= حد اصغر)، حرکت گرد (= حرکت مستدیر)، قوت کُنایی (= قوه فاعله)، قوت داننده (= قوه عاقله)، قیاس راست (= قیاس مستقیم) (برای نمونه‌های دیگر، نکه: معین، ۵۴۰-۵۴۴؛ ماسه، 41-35).

می‌دانیم که زبان فارسی از اواسط قرن ۴/۱۰م در نوشتن آثار تاریخی و جغرافیایی و دینی به کار گرفته شد و پیش از زمان ابن سینا چند کتاب در نجوم و طب نیز به این زبان نگارش یافته بود، ولی به کار گرفتن نثر پارسی دری برای بیان مفاهیم دقیق فلسفی و علوم وابسته بدان با ابن سینا آغاز می‌شود و شیوه او در دوره‌های بعد توسط شاگردان او ادامه می‌یابد و با آثار کسانی چون ناصر خسرو، حکیم عمر خیام، عمر بن سهلان ساوی، افضل‌الدین کاشانی، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی و همه کسانی که آثار منسوب به ابن سینا را نوشته‌اند، به کمال می‌رسد.

در تذکرها اشعاری فارسی نیز به ابن سینا نسبت داده‌اند، اما درستی این نسبتها را به هیچ‌روی نمی‌توان تأیید کرد، زیرا اولاً در شرح حال و فهرستی که جوزجانی از آثار او داده است و در فهرستهای دیگری که از تألیفات و نوشته‌های او در کتب متقدمان دیده می‌شود، ذکری از اینکه شیخ به فارسی شعر یا سخن منظومی داشته، به میان نیامده است. ثانیاً اشعار فارسی منسوب به شیخ غالباً در تألیفات و تذکرها هائی نقل شده است که از زمان صفویه به این سوی تألیف یافته‌اند. اما از سوی دیگر چون سرودن اشعار متضمن معانی حکمی خصوصاً به صورت رباعی در روزگار زندگانی شیخ رواج تمام داشته و کسانی چون ابوسعید ابوالخیر، عمر خیام، خواجه عبدالله انصاری و پیش از اینان رودکی و شهید بلخی و دیگران، از اینگونه اشعار می‌سروده‌اند، به هیچ زوی دور از احتمال نیست که شیخ نیز کلمات منظومی از قبیل آنچه به او نسبت داده‌اند، سروده باشد. از این روی شاید بتوان برخی از رباعیات و سخنان منظوم منسوب به ابن سینا خصوصاً آنهایی را که در سفینه‌های کهن تر (نکه: نفیسی، ۱۲۰۶ - ۱۲۱۰) مندرج است، از سروده‌های او دانست.

مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن سبعین، عبدالحق بن ابراهیم، بذالعارف، به کوشش جورج کتوره، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن سینا، «الانشادات و التنبیها»، همراه شرحی الانشادات، قم، ۱۴۰۴ق؛ همو، «تفسیر کتاب اثولوجیا»، ارسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۸م؛ همو، دانشنامه علانی (الهیات)، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، همان (منطق)، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۳ش؛ همو، «رسالة الطیر»، «رسالة العشق»، «سرالقدر»، «الشفاء من خوف الموت»، «القضاء والقدر»، «الکشف عن ماهیة

تا حدی مشکل است. ظاهراً اصل او از نیشابور بود، اما نسب وی به قبیله عرب آزد می‌رسید. پدرش شاذان بن خلیل خود از محدثان امامیه به شمار می‌آمد (نک: نجاشی، ۳۰۶؛ طوسی، اختیار، جم). آنگونه که از روایت کثی برمی‌آید، او مدتی پس از وفات هارون عباسی (۱۹۳ ق) به همراه پدرش به بغداد آمد و در حالی که هنوز به سن بلوغ نرسیده بود، در قطیعة الربیع بغداد نزدیکی از مفریان به نام اسماعیل بن عیاد به آموختن قرآن پرداخت (نک: نجاشی، ۳۴؛ طوسی، همان، ۵۱۵، ۵۹۱ - ۵۹۲). او در بغداد از مشایخی چون محمد بن ابی عمیر (د ۲۱۷ ق) بهره برد و با حسن بن علی بن فضال آشنا گردید (همانجا). براساس آنچه گذشت و خواهد آمد، حضور او در بغداد نمی‌تواند از ۱۹۳ - ۲۰۳ ق / ۸۰۹ - ۸۱۸ م فراتر باشد. ابن شاذان سپس به کوفه رفت و در آنجا از مشایخی چون حسن بن علی بن فضال، حسن بن محبوب، احمد بن محمد بن ابی نصر، صفوان بن یحیی و نصر بن مزاحم منقری بهره جست (همانجا؛ ابن شاذان، مختصر، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۳؛ طوسی، الفیة، ۲۷۱).

با توجه به روایت او از داوود بن کثیر کوفی (نک: استرآبادی، ۱۹/۱، به نقل از طوسی) که در حدود ۲۰۳ ق وفات یافته و ظاهر حکایت کشی که دلالت بر حضور ابن شاذان در کوفه در زمان حیات طاهر ذوالیمینین (د ۲۰۷ ق) دارد (طوسی، اختیار، ۵۱۶)، می‌توان حداقل اقامت او در کوفه را در فاصله ۲۰۳ - ۲۰۷ ق دانست. ابن شاذان به واسطه نیز رفته است (طوسی، همان، ۲۵۵). در میان مشایخ او برخی محدثان بصری چون حماد بن عیسی، محمد بن جمهور عفی و ابوجعفر بصری دیده می‌شوند، ولی دلیلی بر اثبات حضور او در بصره در دست نداریم (نک: کلینی، ۴۱۳/۱؛ طوسی، همان، ۴۱۱، ۴۸۸؛ برای دیگر مشایخ وی، نک: همان، جم؛ همو، الفیة، جم؛ ابن شاذان، مختصر، جم). در عبارت مبهمی از نجاشی (ص ۳۰۷) آمده که ابن شاذان صحبت امام جواد (ع) (امامت: ۲۰۳ - ۲۲۰ ق) را درک کرده و از آن حضرت روایت کرده است. ولی احتمال دارد این خبر مربوط به پدر فضل بوده باشد (قس: ابن شهر آشوب، ۳۸۰/۴، که پدر فضل را از اصحاب امام جواد (ع) شمرده است). طوسی در رجال (ص ۴۲۰) ابن شاذان را در شمار اصحاب امام هادی (ع) (امامت: ۲۲۰ - ۲۵۴ ق) آورده است. با توجه به حضور ابن شاذان در عراق در ربع اول سده ۳ ق، احتمال روایت مستقیم او از این دو امام وجود دارد، اما اینکه در آثار ابن بابویه به احادیثی برمی‌خوریم که حاکی از استماع مستقیم ابن شاذان از امام رضا (ع) است و گاهی تصریح شده که این استماع در زمانی نسبتاً طولانی انجام گرفته، امری غریب است (نک: ابن بابویه، التوحید، ۱۳۷، ۲۷۰؛ همو، الخصال، ۵۸/۱؛ همو، عیون، ۱۱۹/۲، جم)، ولی صحبت او را با آن حضرت، برقی (صص ۵۳ - ۵۵)، طوسی (الرجال، ۳۸۵) و نجاشی (ص ۳۷) تأیید نکرده‌اند و کسی به تکرار روایات با واسطه او را از امام رضا (ع) آورده است (نک: طوسی، اختیار، ۲۰۳، ۴۸۵، ۴۸۸). با توجه به اینکه امام رضا (ع) تا ۲۰۱ ق در

و حنفی بغدادی. او همچون پدر و برادرش، عبدالله، به علم حدیث گرایش پیدا کرد و در نخستین گام، پدرش آموزش او را عهده‌دار شد (ذهبی، سیر، ۴۱۶/۱۷)، اما بعداً از استادان بی‌شماری بهره برد که از آن جمله ابوعمر و عثمان بن احمد ابن سماک، ابوبکر احمد بن سلمان بن حسن بن نجاد، ابوبکر احمد بن کامل بن خلف قاضی و عبدالباقی ابن قانع قابل ذکرند (خطیب، ۲۷۹/۷؛ ذهبی، همان، ۴۱۶/۱۷ - ۴۱۷). ابوعلی کلام اشعری را از ابوالعباس محمد بن احمد نقاش فرا گرفت (ابن اثیر ۶۹/۹؛ قس: ابن عساکر، ۲۴۵). او به زودی در بغداد محدث و متکلمی مشهور و مورد اطمینان در نقل حدیث شد و کسانی چون ابن رزقویه و ازهری و خطیب بغدادی او را فقه و صدوق خوانده‌اند (خطیب، همانجا). وسعت علم و اشتها ابوعلی مشتاقان فراوانی را گرد وی فراهم آورد. از جمله کسانی که از او حدیث آموخته‌اند، می‌توان ابوبکر احمد بن علی خطیب بغدادی، ابواسحق ابراهیم بن علی شیرازی، ابوالعالی محمد بن زید علوی، ابوالحسن صابی، محمد بن هلال صابی غرس النعمه و ابومحمد جعفر بن احمد سراج را نام برد (سمعی، ۳۹۴/۵؛ ابن جوزی، ۷/۹، ۱۵۱؛ ذهبی، العبر، ۳۴۲/۲؛ ابن کثیر، ۱۳۴/۱۲؛ ابن نجار، ۹۳). ابن شاذان در علم قرائت نیز دستی داشته و ابن جزری (۲۰۶/۱) از ابوبکر بن مقسم به عنوان شیخ او و از احمد بن حسن بن خیرون به عنوان راوی او در این فن یاد کرده است. وی در بغداد در گذشت و پس از ادای نماز بر جنازه او که خطیب بغدادی هم در آن حضور داشته است، در مقبره باب الدیر به خاک سپرده شد (خطیب، ۲۸۰/۷).

آثار: ذهبی (سیر، ۴۱۷/۱۷) از دو اثر او تحت عناوین المشیخة الکبری و المشیخة الصغری یاد کرده که نسخه‌های آن در کتابخانه ظاهریه (ظاهریه، ۶۱ - ۶۲) موجود است. نیز رساله‌ای تحت عنوان الافراد (همان، ۶۰) و همچنین برخی از اجزای حدیثی ابن شاذان با عناوین مختلف در همان کتابخانه (همان، ۶۰ - ۶۲) و نیز در کتابخانه دانشگاه بیل (نیموی، شم ۶۷۴) موجود است.

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تبیین کذب المفتری، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن النجار، محمد بن محمود، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش ابن دمیاطی، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ سمعی، عبدالکریم بن محمد، الأنساب، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی المصلی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۶ م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ نیز:

Nemoy, Leon, Arabic Manuscripts in the Yale University Library, New Haven, 1956.
علی بته‌کن

ابن شاذان، ابومحمد فضل بن شاذان بن خلیل آزدی نیشابوری (د ۲۶۰ ق / ۸۷۴ م)، متکلم و فقیه امامی. در مورد زندگی او اطلاعات دقیقی به دست نرسیده و رفع تناقض بین اطلاعات پراکنده موجود نیز

از اعتبار خاصی برخوردار است. به عنوان مثال براساس روایت کشی او آیات مربوط به استوای بر عرش را در مورد خداوند به همان معنای ظاهری آن گرفته و به نوعی تجسیم قائل شده است؛ در عین حال صفات خداوند را برخلاف مفهوم عادی آن در مورد انسانها دانسته و بر اینکه هیچ یک از مخلوقات با خداوند شباهتی ندارند، تأکید کرده است (نک: طوسی، اختیار، ۵۴۰، ۵۴۲؛ ابن ابی الحدید، ۲۲۸/۳). البته می‌توان در درک دقیق راویان از جزئیات سخن ابن شاذان تردید کرد، ولی اساس انتساب اینگونه مطالب را به وی نباید کاملاً مردود شمرد، به خصوص اینکه ابن شاذان خود را خلف هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و سگاک خوانده است (طوسی، همان، ۵۳۹)، بلکه باید در درک معنای تجسیم در عقیده او و اسلافش دقت به خرج داد (برای تفصیل در این باره، نک: ابن ابی الحدید، همانجا). به طور کلی عقیده ابن شاذان در باب صفات الهی، آنگونه که نقل شده است، قرابت زیادی به عقاید سلفیان اهل سنت دارد.

در مورد رابطه ابن شاذان با دیگر مذاهب امامیه باید گفت او در عراق با مشایخ فطحی و واقفی رابطه نزدیکی داشته است. وی در مجالس مناظره ابن فضال، بزرگ فطحیان، شرکت می‌جست و مورد علاقه وافر او بود (طوسی، اختیار، ۵۱۶). در میان مشایخ او برخی دیگر از فطحیان چون علی بن اسباط دیده می‌شود (طوسی، الغیبه، ۲۸۴). از مشایخ واقفی او نیز سیف بن عمیره، عثمان بن عیسی، عبدالله بن قاسم حضرمی و عبدالله بن جبلة را می‌توان یاد کرد (نک: همان، ۲۸، ۱۰۲، ۲۷۱، ۲۸۳). در مورد رابطه او با امام حسین عسکری (ع) روایات بر دو دسته است. در یک دسته سخنانی از آن حضرت در عتاب و سرزنش وی وارد شده (طوسی، اختیار، ۵۴۱، ۵۴۳) و در برخی ترجمه امام (ع) نسبت به وی و مدح او دیده می‌شود (همان، ۵۳۸، ۵۴۲، ۵۴۳). فهرستی که نجاشی (ص ۳۰۷) و طوسی (الفهرست، همانجا) از آثار ابن شاذان ارائه می‌کنند، نشان می‌دهد که او با گروههای فکری گوناگونی درگیر بوده و بر آنان ردیه‌ها نوشته است. از آن جمله می‌توان از معتزله، معطله، مرجئه، خوارج و غالیان شیعه یاد کرد. در این میان ردیه او بر کرامیه که مؤسس آن در ۲۵۵ ق وفات یافته، به خصوص ردیه او بر قرامطه که تنها اندکی پیش از ۲۶۴ ق پای گرفته‌اند، نیازمند تأمل و مطالعه است. خود ابن شاذان نیز مورد نقض مخالفان قرار گرفته است (نک: نجاشی، ۳۸۸؛ طوسی، الفهرست، ۱۶۱). ابن جنید اسکافی متکلم امامی سده ۴ ق که از بعضی جهات به ابن شاذان نزدیک است، کتابی در دفاع از او تألیف کرده است (نک: نجاشی، ۳۰۷؛ ه. د. ابن جنید). ابن شاذان به عنوان یک فقیه نیز شناخته می‌شد (طوسی، الفهرست، ۱۲۴) و محقق حلی (ص ۷، سطر ۱۱) او را در زمره فقیهان درجه اول امامیه شمرده است، با اینکه اطلاعات باقی مانده از فقه او اندک است. بخشی از فقه ابن شاذان که مخالفت بارزی با نظرات مشهور امامیه ندارد، در کتاب العلل او قابل دسترسی است. ولی این کتاب تنها مباحث مربوط به عبادات را شامل

مدینه بوده و از آن تاریخ تا ۲۰۳ ق به عنوان ولی عهد مأمون از مدینه به سوی خراسان حرکت کرده و در آنجا سکنی گزیده است، استماع مستقیم ابن شاذان از آن حضرت، آنهم برای مدتی قابل ملاحظه بعید می‌نماید.

ابن شاذان پس از چندی از عراق به نیشابور بازگشت و در آنجا اقامت گزید و در زمان حکومت عبدالله بن طاهر بر خراسان (۲۱۴ - ۲۳۰ ق) به جهت تشیع مورد تفتیش عقاید قرار گرفت و از نیشابور نفی شد (طوسی، اختیار، ۵۳۹ - ۵۴۰). در زمان امام حسن عسکری (ع) (۲۵۴ - ۲۶۰ ق) ابن شاذان یکی از معتبرترین عالمان امامی خراسان به شمار می‌رفت و کشی از ارتباط دورادور با آن حضرت خبر داده است (طوسی، اختیار، ۵۴۲ - ۵۴۳؛ قس: طوسی، الرجال، ۴۳۴). که ابن شاذان را در شمار اصحاب آن حضرت آورده است. یک روایت نیز از حضور او در بیهق در اواخر عمر گزارش می‌دهد (طوسی، اختیار، ۵۴۳). ابن شاذان سرانجام در اواخر ۲۵۹ ق در بستر بیماری افتاد و در اوایل ۲۶۰ ق درگذشت (نک: همان، ۵۳۸، ۵۴۳) و مقبره وی هم اکنون در نیشابور باقی است.

برجسته‌ترین جنبه علمی شخصیت ابن شاذان کلام اوست، چنانکه طوسی (الفهرست، ۱۲۴) از وی به عنوان منکلمی جلیل‌القدر یاد کرده است. بر پایه اطلاعات اندکی که در دست است، اساس تعالیم کلامی ابن شاذان، پس از شهادتین، اقرار به حجت خداوند و اقرار به «ما جاء من عندالله» است (ابن شاذان، العلل، ۱؛ قس: طوسی، اختیار، ۵۳۹، سطر ۲ و ۳، ۵۴۰، بعد). کلیات عقیده او در باب امامت با عقاید امامیه تطابق کامل دارد. زیرا او استحقاق امامت را به نص می‌داند و امام را مقرر الطاعة می‌شمرد (ابن شاذان، همان، ۳) و این را که در زمان واحد بیش از یک امام بر روی زمین باشد ناممکن می‌داند (همان، ۴). او در کتاب العلل (صص ۱-۴) و در مناظراتی که از وی نقل شده (سیدمرتضی، الفصول، ۸۳/۱ - ۸۵، جم: طوسی، اختیار، ۵۳۹)، ادله خود را بر اثبات امامت حضرت علی (ع) و نفی امامت شیخین و برخی دیگر از مسائل امامت بیان کرده است. او به اساس رجعت قائل بود (نک: ابن شاذان، مختصر، جم) و در مسأله‌ای چون ازدواج عمر با ام‌کلثوم دختر امام علی (ع) معتقد بود که آن ام‌کلثوم دیگری بوده است (نک: قمی، ۱۹۳). با اینکه گفته‌اند که او در برخی مسائل امامت نظرات ویژه‌ای داشت. وی با این عقیده که امامان به بواطن امور آگاهند و علم الهی لاینقطع به ایشان می‌رسد، موافق نبود و معتقد بود پیامبر (ص) دین را به طور کامل آورده و امامان پس از او علم خود را از سرچشمه پیامبر (ص) فرا گرفته‌اند (طوسی، اختیار، ۵۴۰ - ۵۴۱). گفته شده ابن شاذان وصی ابراهیم (ع) را برتر از وصی پیامبر (ص) می‌دانست و این به مفهوم تفصیل انبیا بر ائمه است (همان، ۵۳۸)، ولی یکی از هواداران معاصرش این سخن را اتهامی به وی دانسته است (همانجا). با مقایسه روایات کشی با متن العلل چنین برمی‌آید که اقرار به «ما جاء من عندالله» در کلام ابن شاذان

می‌شود. چنانکه از تلویح ابن بابویه (من لایحضره الفقیه، ۱۹۷/۴) و تصریح سید مرتضی (بحر العلوم، ۲۱۵/۳) برمی‌آید، ابن شاذان به حجّیت قیاس مستنبط العلّه قائل بوده است (قس: علامه حلّی، ۱۷۹/۵). برخورد علت گرایانه او با احکام شرعی در سراسر العلل نیز مؤیدی بر این امر است. به هر حال قول به حجّیت قیاس نزد فقیهان امامیه کم‌نظیر بوده و تنها برخی چون یونس بن عبدالرحمن، که ابن شاذان خود را خلف او می‌دانست، بدان قائل بوده‌اند. (نک: بحر العلوم، همانجا).

ابن شاذان به عنوان یک راوی در سلسله اسناد بسیاری از احادیث امامیه قرار گرفته و نجاشی (ص ۳۰۷) به توثیق او تصریح کرده است. کثرتی در مواضع بسیاری به نظرات و جرح و تعدیلهای او دربارهٔ محدثان استناد جسته است (نک: طوسی، اختیار، ۴۴۶، جم).

آثار: آثار او را بالغ بر ۱۸۰ عنوان دانسته‌اند که برخی از آنها را که در کلام و فقه است، نجاشی در رجال (همانجا) و طوسی در فهرست (صص ۱۲۴ - ۱۲۵) آورده است، از جمله: ۱. اثبات الرجعة، که نجاشی آن را ذکر کرده (همانجا) و منتخبی از آن به کوشش باسم موسوی در مجلهٔ تراثنا (شماره ۱۵، قم، ۱۴۰۹ ق) به چاپ رسیده است؛ ۲. الطلاق، که نجاشی و طوسی (همانجاها) از آن یاد کرده‌اند و

کلینی (۹۳/۶ - ۹۶، جم) قطعاتی از آن را نقل کرده که ظاهراً برگرفته از همین کتاب اوست؛ ۳. العلل، در علل مربوط به عبادات است که نجاشی و طوسی (همانجاها) آن را ذکر کرده‌اند؛ ۴ و ۵ و ۶. الفرائض الکبیر و الفرائض الاوسط و الفرائض الصغیر (همانجاها)؛ ۷. مسائل البلدان، که نجاشی (همانجا) بدان اشاره کرده و طوسی در برخی از آثارش بخشهایی از آن را نقل کرده است (نک: استرآبادی،

۲۳۶/۱، جم)؛ ۸. یوم و لیلۃ، که گفته شده به نظر امام حسن عسکری (ع) رسیده و مورد تأیید آن حضرت قرار گرفته است (نک: طوسی، اختیار، ۵۳۸، ۵۴۲)؛ کثرتی از برخی آثار رجالی ابن شاذان بهره گرفته است (نک: همان، ۱۱۲، ۵۲۰، جم). شایان ذکر است که کتابی با عنوان الايضاح به کوشش جلال‌الدین محدث در تهران در ۱۳۵۱ ش به نام فضل بن شاذان (به عنوان مؤلف) منتشر شده و سپس در بیروت در

۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م تجدید چاپ شده است. هیچ‌یک از متقدمان این کتاب را به ابن شاذان نسبت نداده‌اند و این نسبت نخستین بار در سده ۱۱ ق در آثار فیض کاشانی به چشم می‌خورد (مثلاً نک: ص ۵). مؤلف در الايضاح به نقض مخالفان امامیه به طور اعم و معتزله، جهمیه، مرجئه، خوارج و اصحاب حدیث به طور اخص پرداخته است. تنها سند موجود در این کتاب که می‌تواند در تشخیص طبقهٔ مؤلف مفید باشد، عبارت «و حدّثنا ابن ابی شریح» است (ص ۳۶۶). که اگر آن را تصحیف «ابن ابی شریح» (د بعد از ۲۴۰ ق) بدانیم، چندان به اینکه مؤلف کتاب ابن شاذان باشد، کمک نمی‌کند. به هر حال با این عبارت می‌باید با احتیاط برخورد شود. شاهد دیگر موجود در کتاب (ص ۳۴۱) این است که مؤلف گذاردن نام فرائض بر مبحث مواریث را از

برساخته‌های اهل سنت می‌شمرد، حال آنکه ابن شاذان، چنانکه ذکر شد، سه کتاب با عنوان الفرائض تألیف کرده است. شاهد دیگر اینکه سید مرتضی در الشافی (ص ۲۴۲، جم) مطالبی را که احتمالاً از کتاب الايضاح گرفته، به ابن شاذان نسبت نداده است (قس: الايضاح، ۱۳۵ - ۱۳۹، جم؛ برای توضیح بیشتر، نک: ه. د. ابن رستم طبری). جلال الدین محدث در مقدمهٔ الايضاح سعی کرده با ذکر شواهدی صحت انتساب کتاب را به ابن شاذان ثابت کند.

مأخذ: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، به کوشش هاشم حسینی، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ همو، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۹ ق؛ همو، عیون الاخبار، نجف، ۱۳۹۰ ق؛ همو، من لایحضره الفقیه، نجف، ۱۳۷۶ ق؛ ابن شاذان، فضل، مختصر اثبات الرجعة، به کوشش باسم موسوی، تراثنا، قم، ۱۴۰۹ ق؛ شه ۱۵، همو، العلل، به کوشش احمد پاکتچی، منتشر نشده؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، المناقب، قم، چاپخانهٔ علمیه؛ استرآبادی، شرف‌الدین، تأویل الآیات، قم، ۱۴۰۷ ق؛ الايضاح، منسوب به ابن شاذان، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ بحر العلوم، محمد مهدی، الرجال، تهران، ۱۳۶۳ ق؛ برقی، احمد بن ابی عبدالله، الرجال، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ سید مرتضی، علی بن حسین، الشافی، ایران، ۱۳۰۱ ق؛ همو، الفصول المختارة، نجف، کتابخانهٔ حیدریه؛ طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۲۸ ش؛ همو، الرجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ همو، الفیقه، تهران، ۱۳۹۸ ق؛ همو، اللهرست، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ علامه حلّی، حسن بن یوسف، مختلف الثبوتیه، ایران، ۱۳۲۴ ق؛ فیض کاشانی، محمدحسن، الاصول الاصلیه، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۲۹ ش؛ قمی، حسن بن محمد، تاریخ قم، ترجمهٔ حسن بن علی قمی، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، ۱۳۷۷ ق؛ محقق حلّی، جعفر بن حسن، المعتمد، ایران، ۱۳۱۸ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، الرجال، به کوشش موسی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

احمد پاکتچی

ابن شاذان، محمد بن احمد بن علی بن حسن قمی (ح ۳۳۵ - ح ۴۲۰ ق/ ۹۴۶ - ۱۰۲۹ م)، فقیه و محدث امامی. پدر وی از محدثان بزرگ و به قولی شیخ امامیه در روزگار خود (نجاشی، ۶۲؛ ابن حجر، ۲۳۴/۱) و مادرش خواهرزادهٔ ابن قولویه، از مشایخ بزرگ امامیه بوده است (کراچکی، کنز، ۱۸۵، ۱۹۶، ۲۲۰؛ طوسی، امالی، ۲۹۵/۲، ۳۰۰). از آنجا که ابن شاذان و پدرش، «قمی» خوانده شده‌اند و با بررسی مشایخ پدر وی و نیز خویشاوندی او با ابن قولویه چنین برمی‌آید که اصل این خانواده از قم بوده است. اطلاق نسبت «کوفی» به ابن شاذان نخستین بار در امل الآمل حر عاملی (۲۴۱/۲) دیده شده و سپس به پیروی از آن در منابع بعدی آمده است (افندی، ۲۶/۵؛ بهبهانی، ۴۹۶). برخی از محققان در صدد یافتن مجملی برای جمع بین نسبت کوفی و قمی وی بوده‌اند (خوانساری، ۱۸۰/۶)، لیکن با توجه به اینکه حر عاملی در اثبات الهداة (۳۱/۱) به ابن شاذان تنها لقب «قمی» داده، احتمالاً نسبت کوفی در امل الآمل نوعی سهواً القلم بوده است. در جمال الاسبوع ابن طاووس (ص ۱۳۶) و چند نوشتهٔ معاصر ابن شاذان را «قمی» نیز خوانده‌اند (آقابزرگ، طبقات، ۱۵۰؛ ابطحی، ۵)، لیکن نجاشی (همانجا) این نسبت را مربوط به پدر ابن شاذان دانسته است.

طوسی و نجاشی می‌توان نتیجه گرفت که وی دیگر هرگز به بغداد مراجعت نکرده و احتمالاً در مکه بدرود حیات گفته است.

ابن شاذان در مراکز علمی مهم زمان خود از مشایخ بسیاری بهره گرفته که ما نام ۶۵ تن از آنان را در اختیار داریم و از آن جمله می‌توان از ابو غالب زراری، تلعبیری، ابن عیاش جوهری، ابوالفضل شیبانی و ابن بابویه نام برد (ابن شاذان، جم: کراچکی، کنز، جم: طوسی، امالی، ۲/ ۲۹۴ - ۳۰۰، ۳۱۷؛ ابن طاووس، جمال الاسبوع، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۵؛ مجلسی، ۱۰۹/۳۵، ۱۱۱؛ آقابزرگ، طبقات، ۱۵۱؛ نیز نک: ابطحی، ۱۰ - ۱۴). بعضی با تکیه بر دو سند از کتاب مائه منقبة، ابن عقده (د ۳۳۳ ق / ۹۴۴م) و محمد بن حسن بن ولید (د ۳۴۳ ق / ۹۵۴م) را نیز از مشایخ ابن شاذان شمرده‌اند (همو، ۱۰، ۱۲؛ نس: ابن شاذان، ۷۱، ۱۴۸)، لیکن با توجه به تاریخ وفات آن دو و شرایط زمانی ابن شاذان و توجه به اینکه در موارد دیگری بین آن دو و ابن شاذان در روایت واسطه وجود دارد (ابن شاذان، ۴۰؛ کراچکی، کنز، ۶۳)، می‌توان نتیجه گرفت که در این دو سند واسطه اسقاط شده است. در مورد شاگردان وی اطلاعات ما بسیار محدود است و تنها اسامی ۶ تن از آنان را در اختیار داریم: ابوالفتح کراچکی (د ۴۴۹ ق / ۱۰۵۷م) در مکه (کراچکی، کنز، جم: همو، التفضیل، جم: نجاشی، د ۴۵۰ ق / ۱۰۵۸م) ظاهراً در بغداد (نجاشی، ۶۲)، شیخ طوسی (د ۴۶۰ ق / ۱۰۶۷م) در بغداد (طوسی، امالی، ۲/ ۲۹۴ - ۳۰۰، ۳۱۷)، شریف ابوطالب زینی (خوارزمی، المناقب، جم: گنجی، ۲۵۱، ۳۲۱؛ ذبی، ۳/ ۴۶۶)، ابونصر احمد بن شهریار خازن (مجلسی، ۱۰۹/۳۵، ۱۱۱؛ آقابزرگ، همان، ۱۶۶) و محمد بن علی بن محمد بن جعفر ادیب (خوارزمی، همان، ۲). طبق اظهار ابن طاووس، هارون بن موسی تلعبیری (د ۳۸۵ ق / ۱۰۳۶م) از ابن شاذان کتاب مائه منقبة را شنیده و روایت کرده است (الیقین، ۵۶)، لیکن تلعبیری سالها پیش از تألیف این کتاب وفات یافته بوده است. درباره اطلاع ابن شاذان از علم فقه تنها چیزی که می‌دانیم این است که کراچکی اغلب از وی با عنوان «شیخ فقیه» یاد کرده و این تعبیر در کلام برخی دیگر از روایان مستقیم یا غیرمستقیم ابن شاذان نیز به چشم می‌خورد (کراچکی، کنز، جم: همو، التفضیل، ۲۵؛ ابن شاذان، ۱۷؛ آقابزرگ، همان، ۱۵۱). در مورد علم حدیث، کراچکی متذکر شده که وی در حدیث عامه و خاصه دارای تقدیمی مسلم و علمی ناقب بوده و این گفته با نظری به کتاب مائه منقبة روشن می‌شود که از واقعیت فاصله زیادی ندارد (نک: نوری، ۳/ ۵۰۰). ابن شاذان در نقل حدیث ظرافتهایی به خرج داده و در موارد لازم به مکان و زمان حدیث و به اینکه تحدیث از روی کتاب بوده یا به طور شفاهی انجام شده، اشاره می‌کند. دقت ابن شاذان در نکات فنی حدیث و نیز تنوع مشایخ وی از شیعه و سنی تنها با چند تن از روایان شیعه چون ابن بابویه قابل قیاس است. وی هم از نظر انتخاب حدیث و هم از نظر سعی در جمع‌آوری احادیث مناقب و نصوص از طرق عامه، تا حدودی از استادانی چون ابن عیاش در مقتضبات الاثر و تألیفات دیگر او

درباره تاریخ و محل تولد و وفات ابن شاذان اطلاع دقیقی در دست نیست، تنها می‌دانیم که وی در ۳۷۴ ق / ۹۸۴م در کوفه استماع حدیث کرده (ابن شاذان، ۱۸) و در ۴۱۲ ق / ۱۰۲۱م در مکه مکرمه مجلس درس داشته است (کراچکی، کنز، ۶۲، ۲۵۹؛ همو، التفضیل، ۲۵؛ ابن طاووس، الیقین، ۱۳۲).

از بررسی مشایخ ابن شاذان و در مواردی از تصریح خود وی می‌توان نتیجه گرفت که او دوران جوانی خود را در بغداد سپری کرده است (ابن شاذان، ۱۲۸، آقابزرگ، همان، ۱۵۱). روایت ابن شاذان از شریف حسن بن حمزه مرعشی (ابن شاذان، جم) نشان می‌دهد که وی محتملاً در فاصله سالهای ۳۵۶ - ۳۵۸ ق بین ورود مرعشی به بغداد تا وفات وی، در بغداد بوده و تنها در این فاصله زمانی ملاقات این دو در بغداد میسر بوده است. به همین ترتیب ملاقات ابن شاذان با ابن بابویه نیز ظاهراً در ۳۵۴ ق در بغداد بوده است. از این رو می‌توان حدس زد که وی از سالهای ۳۵۲ - ۳۵۵ ق در بغداد آغاز به فراگیری حدیث و احتمالاً دیگر علوم اسلامی کرده است. ابن شاذان در آغاز جوانی از محضر استادان برجسته‌ای از جمله پدر خود و دایی مادرش ابن قولویه که ظاهراً در آن زمان ساکن بغداد بوده‌اند، بهره گرفته و گاه برای استماع حدیث از برخی استادان به نواحی مختلف حومه بغداد چون محمدیه و رصافه آمد و شد می‌کرده است (ابن شاذان، ۸۴، ۱۶۱). وی در دوره‌ای از زندگی خود که می‌تواند از ۳۶۰ تا ۴۱۰ ق باشد، به منظور ملاقات استادان و مشایخ مراکز علمی آن روزگار عزم سفر نمود و در برخی از این مراکز برای مدتی اقامت گزید. در سفر به کوفه که در حدود ۳۷۴ ق بوده، از مشایخ آن شهر چون ابن سختویه و مسافری که از کوفه عبور می‌کردند، چون صرام نیشابوری بهره جست (همو، ۱۸). در مسافرت به ری از استادانی چون ابوالحسن احمد بن حسن رازی و احمد بن حسن نیشابوری که او نیز در ری مسافر بوده، استفاده کرد (همو، ۱۲۷؛ ابن طاووس، جمال الاسبوع، ۱۳۶، ۱۴۲). بعد به نظر می‌رسد که ابن شاذان در سفر به ری گذارش به قم که مشایخ بزرگی در آنجا بوده‌اند، نیفتاده باشد. وی سفری نیز به خراسان داشته و در نیشابور از مشایخی چون ابن مامویه اصفهانی حدیث شنیده است (ابن شاذان، ۱۴۳). به هر حال ابن شاذان پس از این دوره مسافرت، به بغداد بازگشته و در فاصله سالهای ۴۰۸ تا ۴۱۲ ق بین ورود شیخ طوسی به بغداد و سفر وی به مکه مکرمه با او ملاقات داشته و شیخ از محضر وی استفاده کرده است. ابن شاذان پس از مدتی اقامت در بغداد به مکه سفر کرد و در ۴۱۲ ق در آنجا مجلس درس دایر ساخت. با توجه به اینکه شیخ طوسی و نجاشی در زمان اقامت اخیر وی در بغداد با وی تماس مستقیم و نزدیک داشته و در کتب فهرست خود که در فاصله سالهای ۴۳۶ - ۴۵۰ ق نوشته شده، ابدأً ذکری از تألیفات ابن شاذان نکرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که وی پس از سفر به مکه آغاز به تصنیف کرده و نوشته‌های وی قبل از این دوره، منحصر به یادداشتها و اجزای روایی وی بوده است. همچنین از سکوت شیخ

و ابوالفضل شیبانی در «احادیث نصوص» و جز آنان الهام گرفته است (در مورد «احادیث نصوص» شیبانی، نک: خراز، جم). قریب به ۷۰ درصد از احادیث کتاب مائتة منقیة احادیثی است که یافتن آن در منابع موجود مشکل یا غیرممکن است و در میان ۳۰ درصد باقی احادیث مشهور و متداول در کتب قدیمه به ندرت پیدا می‌شود.

از نظر نقد رجالی، تنها مورد قابل توجه در متون قدما، «ترحم» و «ترضی» کراچکی و نجاشی و تعبیرات کراچکی در ستایش وی است (نجاشی، ۶۲؛ کراچکی، کنز، جم؛ همو، التفضیل، ۲۳، ۳۷، ۴۰). از متأخران مجلسی بر ثنای کراچکی تکیه کرده و نیز وحید و مامقانی سعی کرده‌اند از ترحم نجاشی و تلقیب ابن‌شاذان به «فقیه» توسط کراچکی، مدح وی را استنباط و حدیث او را داخل در «حسان» کنند (مجلسی، ۱۸/۱؛ مامقانی، ۷۳؛ ابوعلی حائری، ۲۵۸). به هر حال در مورد ابن‌شاذان جرحی از شیعه به دست نرسیده و نقل احادیث وی در کتب شیعه از سده ۵ ق/۱۱ تا سده‌های اخیر دلیل عمده اعتماد شیعه بر وی است. از علمای اهل سنت خطیب خوارزمی به کرات از وی با عنوان «امام» یاد کرده است، همو و دانشمندانی چون حافظ گنجی و جوینی در تألیفات خود احادیث وی را نقل کرده و به طور ضمنی پذیرفته‌اند و این نشان دهنده اعتماد علمای میانه‌رو اهل سنت بر وی می‌باشد (خوارزمی، المناقب، مقتل الحسین، جم؛ گنجی، ۲۵۱، ۲۵۲، ۳۲۱؛ جوینی، جم؛ ابن طاووس، الطرائف، ۱۱۷/۱). از علمای تشدرو اهل سنت، ذهبی و به تبع او ابن حجر با لحنی تند احادیث مناقب وی را مورد حمله قرار داده و از او به عنوان زشتی یاد کرده‌اند (ذهبی، ۴۶۷/۳؛ ابن حجر، ۶۲/۵).

آثار او چنانکه در منابع آمده از این قرار است:

۱. مائتة منقیة، که حاوی ۱۰۰ حدیث در مناقب ائمه (ع) بوده و بنای مؤلف بر آن بوده است که این احادیث را از طرق عامه جمع‌آوری کند. این کتاب به درخواست یکی از شاگردان یا دوستان ابن‌شاذان نوشته شده (ابن‌شاذان، ۱۸) و از زمان تألیف تاکنون همواره مورد استفاده بوده است. مائتة منقیة یک بار براساس نسخه‌ای محذوف السند در کتابخانه حیدریه نجف با عنوان ایضاح دفتائن النواصب به چاپ رسیده و بار دیگر در ۱۴۰۷ ق با تصحیح و تحقیق از سوی مدرسه امام مهدی (ع) در قم به زیور طبع آراسته شده است. آقابزرگ از چاپ دیگری یاد کرده که ظاهراً پیش از چاپ نجف در تهران انجام شده، اما عبارت وی خالی از ابهام نیست (الذریعة، ۳۸۶/۲۲). عنوان ایضاح دفتائن (یا دفتائن) النواصب که کراچکی آن را یاد کرده، در واقع نام دیگر کتاب مائتة منقیة است (کراچکی، کنز، ۲۵۹؛ حر عاملی، الجواهر السنية، ۲۳۳؛ نوری، ۵۰۰/۳؛ آقابزرگ، همان، ۴۹۴/۲). ابن‌شهر آشوب ایضاح را ضمن کتب ابن‌شاذان ذکر کرده و با توجه به اینکه وی به احتمال قوی نسخه‌ای از مائتة منقیة را در اختیار داشته و از آن نقل کرده، می‌توان نتیجه گرفت که وی نیز ایضاح را نام مائتة منقیة می‌دانسته است (ابن‌شهر آشوب، معالم، ۱۱۷؛ همو، مناقب، جم). حر عاملی نیز

از نسخه‌ای از مائتة کلمة در اثبات الهداة نقل حدیث می‌کند که نام آن را ایضاح ذکر کرده است (۳۱/۱، ۷۱۳، ۷۱۴، ۲۴۱/۲، ۲۴۲، ۸۰/۳ - ۸۲). خوانساری بدون ارائه دلیل حدس زده که ایضاح کتابی مستقل در مثالب است (۱۸۹/۶)، اما حدس وی مورد اعتراض نوری قرار گرفته است (همانجا). میرزا یحیی مستوفی اظهار داشته که ایضاح کتابی مستقل در مثالب بوده و نسخه‌ای از آن نزد وی موجود است. آقا بزرگ از دو نسخه دیگر این کتاب یاد کرده، ولی هیچ یک را شخصاً ندیده است (الذریعة، ۴۹۴/۲، ۳۱۶/۲۲). به هر حال بر فرض وجود نسخه‌ای در مثالب با توجه به عدم اطلاع قدما از آن، می‌توان در صحت انتساب تردید کرد. در فهرس نسخ خطی، نام ایضاح بارها دیده می‌شود، اما برخی از این نسخه‌ها را به طور قطع می‌توان همان مائتة منقیة دانست (مرکزی، شم ۲۱۱۳، ۲۶۰۳؛ مشکوة، ۱۱۲۹/۳؛ فهرست مخطوطات، ۸۰/۱).

۲. رد الشمس علی امیرالمؤمنین. این کتاب را ابن‌شهر آشوب به وی نسبت داده است (معالم، ۱۱۷، مناقب، ۳۱۶/۲). بسیار محتمل است که این شهر آشوب جزئی در باب طرق حدیث رد شمس تألیف ابوالحسن شاذان فضلی را از باب تشابه اسمی به ابن‌شاذان نسبت داده است (نک: سیوطی، ۳۳۸/۱).

۳. پستان الکرام. اول بار ابن حمزه طوسی در سده ۶ ق/۱۲ م این کتاب را به ابن‌شاذان نسبت داده و از جزء ۸۶ آن نقل حدیث کرده است (نک: ابن حمزه، ۷۹ الف). از سده ۱۰ ق/۱۶ م به بعد نیز بعضی چون مقدس اردبیلی از آن نقل کرده‌اند (آقابزرگ، همان، ۱۰۷/۳؛ نوری، همانجا).

۴. اجزاء روایات ابن‌شاذان که از حیث موضوع پراکنده بود و بخشی از این روایات را طوسی در امالی خود (۲۹۴/۲ - ۳۱۷، ۳۰۰) وارد کرده و بخشی دیگر را کراچکی در کنز الفوائد (۶۳، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۹۶، ۲۰۲) نقل کرده است. یکی از این اجزاء ظاهراً در سده ۶ ق/۱۲ م به دست ابن‌شهر آشوب رسیده و حدیثی را در مناقب امیرالمؤمنین (ع) از آن نقل کرده است (مناقب، ۶۵/۲). جزء دیگری که شامل برخی احادیث درباره نمازهای مستحب بوده، در سده ۷ ق/۱۳ م به دست ابن طاووس رسیده و از آن نقل کرده است (جمال الاسبوع، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۵). در همین سده جزء دیگری مشتمل بر احادیثی در باب ایمان ابوطالب به دست فخار بن معد موسوی رسیده و از آن نقل کرده است (مجلسی، ۱۰۹/۳۵، ۱۱۱).

۵. کتابی در صحت خیر ضعود علی (ع) بر دوش پیامبر (ص) و شکستن بهتا، این کتاب را تنها سیدحسین بن ماعد (مساعد) حائری به ابن‌شاذان نسبت داده و افندی اصفهانی در مورد صحت این انتساب تردید کرده است (۴۴۲/۵).

از خدمات ابن‌شاذان طبق روش مرسوم آن روزگار روایت کتب اسلاف است، از آن جمله: کتاب سلیم بن قیس هلالی (ابن‌شاذان، ۱۲۴)، صحیفه سجادیه (آقا بزرگ، طبقات، ۱۵۱)، کافی کلینی به



روایت ابن قولویه که در مواردی با روایت موجود کافی تفاوت دارد (کراجکی، کنز، ۲۲۰؛ قس: مفید، ۲۸۰؛ کلینی، «کتاب التوحید» (کافی)، دو کتاب امالی و زادالمسافر تألیف پدر ابن شاذان (نجاشی، ۶۲) و کتاب مقتضب الاثر و دیگر کتب ابن عیاش جوهری (ابن شاذان، ۳۷، ۴۷؛ قس: ابن عیاش، ۱۰).

تنها اثر مهم وی الجواهر الثمينة فی مذهب عالم المدينة است که به شیوه الوجیز محمدغزالی تدوین شده که نزد مالکیان اعتباری خاص داشته و ابن خلکان (همانجا) آن را دلیل بر عمق دانش فقهی وی دانسته است. گفته شده که ابن شاس در این کتاب، تحت تأثیر الوجیز، برخی فروع مبنی بر قواعد اصولی را در فقه مالکی وارد کرده است (سراج، ۱۱/۳/۶۵۶). جزء اول و دوم این کتاب در کتابخانه ازهریه مصر (ازهریه، ۳۱۵/۲) موجود است. همچنین کتابی تحت عنوان کرامات الاولیاء به وی نسبت داده شده است (حاجی خلیفه، ۱۴۵۲/۲).

مأخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن نفط، احمد بن حسن، الوفیات، به کوشش عادل تویبش، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ازهریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف ذہبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش یحییٰ عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سراج اندلس، محمد بن محمد، الحلل السنیة فی الاخبار التوسیة، به کوشش محمد حبیب هیلل، تونس، ۱۹۷۰ م؛ غریبی، احمد بن احمد، عنوان الدراية، به کوشش عادل تویبش، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ منذری، عبدالمعز بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش یحییٰ عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م.

ابن شاطر، ابوالحسن علاءالدین علی بن ابراهیم بن محمد بن همام انصاری معروف به مطلق فلكی (۷۰۴ - ۷۷۷ ق / ۱۳۰۴ - ۱۳۷۵ م)، اخترشناس و ریاضی‌دان مشهور دمشق. وی از سوی بیشتر دانشمندان معاصرش لقب علامه یافت و به سبب انتساب به نخستین معلم خود ابن شاطر که بعدها به ابن شاطر ارشد معروف شد، با این عنوان خوانده می‌شد (نعیمی، ۳۸۹/۲؛ دفاع، العلوم البحتة، ۴۲۱؛ رایش، 41).

از جزئیات زندگی ابن شاطر اطلاع دقیقی در دست نیست. بنابر بیشتر روایات در دمشق زاده شد (ابن حجر، الدرر الكامنة، ۹/۴) و در شش سالگی پدر خود را از دست داد و جدش سرپرستی او را برعهده گرفت. پس از چندی او را به علی بن ابراهیم بن شاطر که شوی خاله و پسر عم پدرش بود، سپردند. ابن شاطر نزد علی بن ابراهیم، هنر کنده کاری بر روی عاج را آموخت و به همین سبب به «مطلق» معروف شد و نیز نزد همو هیأت و حساب و هندسه را فرا گرفت (همو، انباء، ۱۷۲/۱). هنر و مهارت ابن شاطر در کنده کاری مورد توجه واقع شد و از این راه ثروتی اندوخت که امکان مسافرت و ادامه تحصیل را برای او فراهم ساخت (دفاع، اثر علماء العرب و المسلمین، ۱۲۴). در ۷۱۹ ق / ۱۳۱۹ م به قاهره و سپس اسکندریه رفت و در این دو شهر به فرا گرفتن هیأت و نجوم و ریاضی پرداخت و در این علوم مهارت یافت (ابن حجر، انباء، ۱۷۳/۱؛ ابن عماد، ۲۵۲/۶). سپس ریاست مؤذنان و مسئولیت تعیین اوقات شرعی در جامع اموی دمشق را به عهده گرفت (نعیمی، ۳۸۹/۲) و قسمت اعظم زندگی خود را در این کار به سر برد. ابن شاطر در این باره جداولی ترتیب داد که مجموعه‌ای

مأخذ: آفابزرگ، الذریعة، همو، طبقات، قرن ۵، بیروت، ۱۳۹۱ ق؛ ابطلی محمد باقر، مقدمه بر مائة منقبة (نکته ابن شاذان در همین مأخذ)؛ ابن حجر، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن حمزه، عبدالله، الناقب فی المناقب، نسخه خطی کتابخانه گورشاده ابن شاذان، محمد بن احمد، مائة منقبة، به کوشش محمد باقر ابطلی، قم، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ همو، مناقب، قم، چاپخانه علمیه، ابن طاروس، علی بن موسی، جمال الاسیر، تهران، ۱۳۳۰ ق؛ همو، الطرائف، قم، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ همو، الیقین، نجف، ۱۳۶۹ ق؛ ابن عیاش جوهری، احمد بن محمد، مقتضب الاثر، قم، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابوعلی حائری، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ آقندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، قم، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ بهبهانی، محمد باقر، تعلیقات منتهی المقال، تهران، ۱۳۰۶ ق؛ جویی خراسانی، ابراهیم بن محمد، فرائد السمطين، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ حر عاملی، محمد بن حسین، اثبات الهداة، قم، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ همو، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، الجواهر السنیة، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ خزاعی، علی بن محمد، کفایة الاثر، قم، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ خوارزمی، موفق بن احمد، مقتل الحسین، نجف، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۲۷ م؛ همو، مناقب، نجف، ۱۹۶۵ م؛ خوانساری، محمد باقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ سیوطی، الآلی المصنوعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ طوسی، محمد بن حسن، امالی، بغداد، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ همو، فهرست، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ فهرست مخطوطات مکتبه الامام الحکیم العامة، به کوشش محمد مهدی نجف، عراق، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ کراجکی، ابوالفتح، التفضیل، به کوشش محدث اموی، تهران، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ همو، کنز الفوائد، تبریز، ۱۳۲۲ ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ گنجی، محمد بن یوسف، کفایة الطالب، به کوشش محمد هادی ابینی، تهران، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱ م؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء، مفید، الارشاد، نجف، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ مرکزی، خطی؛ مشکوة، خطی؛ مفید، محمد بن محمد، الارشاد، نجف، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ نجاشی، احمد بن علی، الرجال، بیته، ۱۳۱۷ ق / ۱۸۹۹ م؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۱۸ - ۱۳۲۱ ق.

احمد پاکتچی

ابن شاس، ابومحمد جلال‌الدین عبدالله بن محمد بن نجم جذامی (د ۶۱۶ ق / ۱۲۱۹ م)، محدث و فقیه مالکی.

لقب وی در برخی منابع نجم‌الدین آمده است (غریبی، ۲۵۸؛ ابن قنفذ، ۳۰۶). در مورد زندگی او اطلاعات چندانی در دست نیست. خاندان او در دستگاه حکومت صاحب نفوذ بوده‌اند. وی فقه مالکی را از استادان زمان خود نظیر ابویوسف یعقوب بن یوسف مالکی در مصر فرا گرفت و از مشایخی چون ابومحمد عبدالله بن برّی حدیث شنید (منذری، ۴۶۹/۲؛ قس: ذهبی، ۹۹/۲۲). از کسانی که از وی استماع حدیث نموده‌اند، زکی‌الدین عبدالعظیم بن عبدالقوی منذری را می‌توان نام برد (منذری، همانجا). او پس از بازگشت از سفر حج تا پایان عمر از دادن فتوا خودداری کرد (ذهبی، ۹۸/۲۲) و هنگامی که دیماط از شهرهای مرزی مصر به تصرف صلیبیان درآمد برای جهاد به آن شهر

بود از جداولی که مقادیر بعضی از توابع کروی نجومی مربوط به اوقات نماز از آنها به دست می‌آمد. این جدولها تا ۱۹۷۴ م کشف نشده بود (کینگ، ۸۶/۱).

ابن شاطر، همانند دیگر دانشمندان معاصر خود به ساختن اسطرلاب و ربع و ساعت‌های آفتابی علاقه‌ای وافر داشت و غالباً خود را به ساختن وسایل و ابزار نجومی و آلات گاه‌شماری و گاه‌شناسی و محاسباتی که گواه مهارت و دانش و چیره دستی او بود و نیز به نوشتن رساله‌هایی دربارهٔ خصوصیات و طرز کاربرد آنها مشغول می‌داشت. اهمیت ابن شاطر در این زمینه از دو جهت است: طراحی و تکمیل آلات نجومی، به ویژه ساخت ساعت آفتابی و نظریهٔ سیاره‌ای او. در این نظریات، تلاشهایی برای تکمیل فرضیه‌های اخترشناسان پیشین و پالایش نظام بطلمیوسی از خطاهایی که به نظر او رسیده، به چشم می‌خورد (کندی، ۲۴؛ دفاع، العلوم البهتة، ۴۲۱، ۴۲۲).

آثار: آثار ابن شاطر را می‌توان دو قسمت کرد:
الف - ساخته‌ها: اگر چه از ساخته‌های ابن شاطر جز اندکی به دست ما نرسیده، ولی رساله‌های موجود دربارهٔ نحوهٔ کاربرد آن آلات دلالت بر وجود دستگاه‌های مربوط دارد (کندی، ۲۱) که عبارتند از:
۱. اسطرلابی که در ۲۲ سالگی ساخت و هم اکنون در رصدخانهٔ ملی پاریس موجود است. ابن شاطر دو اسطرلاب نیز در ۳۴ سالگی طرح کرد و خود آن را «الآلة الجامعة» نامید که نمونه‌ای از آنها در موزهٔ هنر اسلامی قاهره و دو نمونهٔ دیگر در کتابخانهٔ ملی پاریس نگهداری می‌شود (کینگ، ۸۷/۱، ۹۰؛ رایش، ۴۳).
۲. ربع نام. ابن شاطر این دستگاه را برای شناخت اوقات شرعی طرح ریزی کرد و خود معتقد بود که چون دستگاه‌های قبلی را با وجود کثر نشان کافی و کامل ندیده، به ساختن این چنین آلتی اقدام کرده است. ابن شاطر این دستگاه را «ربع التام لمواقیت الاسلام» نام گذاشته بود و منظور از ابداع آن، انجام عملیات نجومی به طریق ساده بوده است (کندی، ۱۷). ربع تام دارای شبکه‌ای از خطوط هم فاصله است که به موازات اضلاع یک مثلث متساوی الاضلاع که در ربع محاط است و یکی از محورها قاعدهٔ آن است، ترسیم شده‌اند (کینگ، همان، ۸۸/۱).

۳. ربع علایی، منسوب است به علاءالدین که لقب خود ابن شاطر است. ربع علایی و نیز ربع نام اشکال تغییر یافته‌ای از ربع مجیب، در طرحی ساده‌تر و مألوس‌مندترند. این ربع مانند ربع مجیب، شبکه‌ای از خطوط مختصات متعامد دارد که هر محور را به شصت (یا نود) جزء مساوی تقسیم می‌کنند و نیز مشتمل بر دسته‌ای خطوط موازی است که نقاط دو محور را به هم می‌پیوندند.
وی این ربعها را در عملیات ریاضی و محاسباتی زمان خود و پیدا کردن حاصل ضربها و خارج قسمتها و توابع متعارف مثلثاتی و نیز برای حل مسائل متعارف نجوم کروی و مسائلی همچون تعیین میل اول و دوم و بعد مستقیم، برای طول معین دائرة البروجی و همچنین برای

تعیین مدت شفق و فلق برای عرض جغرافیایی، یا طول خورشیدی یا ارتفاع خورشیدی معین به کار می‌برده است (همانجا).
ابن شاطر کوشید زاویهٔ میل دائرة البروج را تعیین کند. وی با استفاده از وسایل مکانیکی خود، مقدار آن را ۲۳° و ۳۱' تعیین کرد. جورج سارتن پس از ذکر مقدار مذکور که ابن شاطر در ۷۶۷ ق / ۱۳۶۵ م موفق به محاسبهٔ آن شد، یادآوری کرده که مقداری که دانشمندان معاصر با استفاده از ماشینهای محاسباتی یافته‌اند، ۲۳° و ۳۱' و ۱۹/۸ است (دفاع، العلوم البهتة، ۴۲۲، ۴۲۳). ابن شاطر در ۷۶۵ ق برای عرض جغرافیایی دمشق به جای ۲۷° و ۳۳' رقم ۳۰° و ۳۳' را به دست آورد و در آثار بعدی خود همین عدد را به کار برد (کینگ، ۸۱/۱).

۴. ساعت آفتابی، وسیله‌ای که ابن شاطر می‌توانست با استفاده از آن در هر ساعت از روز، زمانی را که از طلوع آفتاب گذشته یا به غروب آن مانده بود، برحسب ساعات اعتدالی اندازه بگیرد و اوقات نماز ظهر و عصر و نیز نصف النهار محل و از روی آن جهت قبله را تعیین کند (همو، ۸۷/۱). ساعتی که در ۷۶۷ ق ساخت و آن را «صندوق الیواقیت التجامع لاعمال المواقیت» نامید و فعلاً در کتابخانهٔ مدرسهٔ احمدیهٔ حلب، در مجموعهٔ افندی بن طاهار زاده موجود است، برای استفاده در همین زمینه بود. این دستگاه نجومی دارای دو خاصیت ویژه و قابل ملاحظه است. یکی آنکه برخلاف دیگر دستگاههای مشابه که مدورند، مربع شکل است و دایرهٔ نجومی در این مربع محاط شده است؛ دیگر آنکه دستگاه در جعبه‌ای که سطح آن به شکل مربع به ضلع ۱۲ سانتی‌متر و به ضخامت ۳ سانتی‌متر است، قرار گرفته بوده، به گونه‌ای که حرکت داخل دستگاه بر روی صفحه منتقل می‌شده و جهت قبله و نصف النهار محل را نشان می‌داده است (رایش، ۳۶-۳۷). این دستگاه از لحاظ اینکه مکمل دستگاههای علمی زمان خود بوده، شایان توجه است.

ابن ابی الفتح صوفی ستاره‌شناس مصری، دربارهٔ طرز استفاده از صندوق الیواقیت ابن شاطر رسالهٔ مختصرهٔ بالعمل بصندوق الیواقیت را در ده باب نوشته که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌ها موجود است. لوتی ژانن^۱ و دیوید کینگ این اثر را با ترجمه و توضیح ریاضی آن به زبانهای فرانسه و انگلیسی در مجلهٔ تاریخ^۲ (س ۱، ش ۲) منتشر کرده‌اند. ابن شاطر در ۷۷۳ ق نیز ساعت آفتابی افقی یا شکوئی ساخت که برمنارهٔ شمالی مسجد اموی نصب شد (کینگ، ۸۶/۱). این ساعت ساختمانی پیچیده و بسیار دقیق داشت که علامات منطقهٔ البروج را نیز شامل بود و با دو صفحهٔ آهنی به طور افقی در امتداد شرقی-غربی تعبیه شده بود (ریحاوی، ۷۱). در پی کاوشهای باستان‌شناسی در ۱۹۵۸ م در مسجد اموی، سه قطعه سنگ مرمر و یک لوحهٔ نجومی یافته شد که نشان می‌داد قسمتهایی از یک ساعت آفتابی

شاطر نظریه سیاره‌ای اوست که تغییرات تازه‌ای در الگوهای بطلمیوس وارد کرد (کینگ، ۸۰/۱). وی ضمن تشریح و انتقاد اغلب نظریات بطلمیوس، براساس رصدها و الگوهای مندرج در الزیج الجدید خود، سیر اجرام آسمانی براساس نظام بطلمیوسی را رد کرده و دلایلی در اثبات نظریه خود ارائه کرده است (دفاع، العلوم البهتة، ۴۳۳). ابن شاطر حرکت خورشید را از دید ناظر در زمین به صورت مجموع حرکت‌های تدویری در نظر گرفته است. وی در این نظریه به طور آشکار فلک حامل خارج از مرکز و فلک معدل المسیر را که در مدل بطلمیوسی آمده، حذف کرده و به جای آنها از فلک‌های تدویر درجه دوم استفاده کرده است. هدف نهایی وی نه اصلاح مبانی نجوم عملی، بلکه به وجود آوردن یک نظریه سیاره‌ای بوده است که از حرکات یک نواخت در مدارهای دایره‌ای فراهم آمده باشد. در مورد خورشید هیچ مزیتی از فلک تدویر اضافی به دست نیاورد، در مورد ماه این تمهید جدید تا حدی عیب عمده نظریه بطلمیوسی را اصلاح کرد (کینگ، ۸۲/۱، ۸۳).

دفاع (العلوم البهتة، ۴۲۴) بر آن است که ارزش واقعی ابن شاطر تا نیمه قرن بیستم شناخته نبود، زیرا کپرنیک نظریات نجومی وی را برخلاف واقع به خود نسبت داده و علمای نجوم در اروپا نیز بر این ادعا صحه گذاشته بودند. این توهم مدت ۵ قرن همچنان باقی بود تا اینکه نخستین بار در ۱۹۵۰ م نظریه سیاره‌ای ابن شاطر مورد پژوهش قرار گرفت و معلوم شد که الگوهای وی از نظر ریاضی با الگوهای کپرنیک یکی است. مستشرق انگلیسی دیوید کینگ در مقاله‌ای که در قاموس الشخصیات العلمیة در ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰ م منتشر شده، اکثر نظریات نجومی منسوب به کپرنیک را مقتبس و مأخوذ از نظریات ابن شاطر دانسته است. در ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م از نسخ موجود در لهستان، مسقط الرأس کپرنیک، معلوم شده که او از این نسخ خطی عربی بهره برده و ابتکار ابن شاطر را به خود منسوب ساخته است (همانجا). عده‌ای نیز احتمال می‌دهند که کپرنیک در مورد مرکزیت کره خورشید در وسط عالم و عدم قبول آنچه بطلمیوس به عنوان عنصر جدید، فلک معدل المسیر نامیده و همچنین ترک نظام بطلمیوسی، از نظریات دانشمندان قبل از زمان ابن شاطر مانند ابوعبید بوزجانی، عمر خیام، زرقالی، نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی و خود ابن شاطر استفاده کرده است. امروزه در این موضوع شکی باقی نمانده که کپرنیک با نظریات مسلمانان به طور گسترده‌ای آشنایی داشته است (سزگین، ۸۷). به طور کلی اصول همه آنچه را که در طرح کپرنیک تازگی دارد، می‌توان در مکتب طوسی و شاگردانش پیدا کرد (نصر، ۱۷۸). برخی حتی برآند که گالیله در اختراع تلسکوپ، از افکار و نظریات ابن شاطر استفاده کرده است (دفاع، العلوم البهتة، ۴۲۳). مسأله‌ای که امروزه محققان را به خود مشغول داشته، نحوه انتقال این

بوده‌اند. در روی این قطعه سنگها نوشته‌ای به خط عربی دیده می‌شود که با وجود اینکه چند کلمه‌ای بر اثر شکستن سنگ از بین رفته، باز لطمه‌ای به مفهوم نوشته وارد نیامده است. این نوشته‌ها نشان دهنده نام دستگاه (الجامعة الاعمال المیقاتیة)، نام فرمانروای وقت در شام (الاشرف شعبان)، سازنده دستگاه (علی بن ابراهیم محمد الانصاری الموقت بالجامع الاموی الشهیر بابن الشاطر) و تاریخ ساخت آن (۷۳۳ ق) است (همو، 69). قطعات مذکور هم اکنون در موزه ملی دمشق نگهداری می‌شود (کندی، ۲۲). در هر حال این ساعت آفتابی، مسلماً کامل‌ترین، دقیق‌ترین و هنرمندانه‌ترین آثاری است که در ممالک اسلامی شناخته شده است. رسم و طرح سه صفحه، فراوانی خطوط و منحنیها، رسم خطوط، مقارن با سبکی خاصی، مدولها (واحد قراردادی در معماری برای تنظیم تناسب ستونها یا قسمتهای یک ساختمان، معمولاً برابر نصف قطر پایین تخته بندی ستونها)، حک و ثبت بسیار دقیق نکات متعدد، ظرافت و جز اینها به دستگاه مزبور امتیاز خاصی بخشیده است (زائن، 120). چنانکه مردم برای تمیز و تشخیص آن از دیگر دستگاههای مشابه، به آن نام مخصوص «البسط» یا «البسط» داده بودند (ابن عماد، ۲۵۲/۶؛ بدران، ۳۶۷؛ ریحای، 71).

ساعت‌های آفتابی، آلات گاه‌شماری و رسایل مربوط به آنها که توسط ابن شاطر تهیه و تصنیف شده، قرون متمادی در مصر، شام، قلمرو دولت عثمانی و دیگر ممالک اسلامی، مرجعی برای تعیین و ضبط اوقات شرعی بوده است (دفاع، العلوم البهتة، ۴۲۲). ساعت ابن شاطر تا حدود ۱۲۹۰ ق/ ۱۸۷۳ م در مئذنة العروس مسجد اموی موجود بود. طنطاوی (۱۲۴۱ - ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۲۵ - ۱۸۸۹ م) اخترشناس معروف مصری، هنگام تنظیم آن متوجه اختلافاتی می‌شود و در صدد تعمیر آن منتها براساس افق حقیقی برمی‌آید، ولی مواجه با مخالفت بعضی از مردم دمشق می‌شود، از این رو براساس همان افق مرئی (ظاهری) آن را تنظیم کرده، در جای خود قرار می‌دهد (بدران، ۳۶۵). مقایسه قطعات موجود در موزه با ساعت فعلی که بر اسلوب نجوم سنتی قرون وسطایی تهیه و در ۱۲۹۳ ق به وسیله طنطاوی بر مناره نصب شده، حکایت از آن دارد که این ساعت، تقلید کاملی از ابن شاطر است که به موجب نوشته موجود بر روی صفحه آن طنطاوی چیزهایی بر آن افزوده است (کینگ، ۸۶/۱؛ زائن، 108). به نوشته نعیمی (۳۸۹/۲)، صفدی، مورخ معاصر ابن شاطر، اشاره به اسطرلابی می‌کند که ابن شاطر خود آن را ساخته و بر دیواری در خانه‌اش قرار داده بود و شب و روز بدون چرخ یا آب و یا وسیله محرکه دیگری در حرکت بوده و ساعات اعتدالی و زمانی را نشان می‌داده است. مسلماً دستگاه مزبور که سیر و حرکت دورانی داشته، اسطرلاب نبوده، بلکه همان ساعتی بوده که بعدها به اروپا منتقل شده است (دهمان، ۵۲).

گذشته از ساخت و تکمیل آلات نجومی، مهم‌ترین کار ثنویک ابن

آثار و نظریات به غرب است. معلوم نیست که آیا آثار ابن دانشمندان به لاتینی یا یونانی ترجمه شده و مورد استفاده دانشمندان غرب قرار گرفته بوده است (قس: سزگین، همانجا) یا اینکه با فتح قسطنطنیه (در ۱۴۵۳ م)، همانند بسیاری از آثار علمی دیگر به وسیله مسیحیان به مرکز دینی مسیحیت و مقر پاپ یعنی روم منتقل شده و در آنجا مورد بهره‌برداری دانشمندان غرب واقع شده است.

در مورد اینکه آیا نظریه سیاره‌ای ابن شاطر به اروپا انتقال یافته بوده یا نه، تحقیقات چندی انجام گرفته است، ولی تحقیق درباره نجوم ابن شاطر و منابع او هنوز در مراحل ابتدایی است. چه رسد به نظریه سیاره‌ای او و نفوذ آن در جهان اسلام و اروپا (کینگ، ۸۱/۱).

ب- تألیفات: در حدود چهل و پنج اثر نجومی و ریاضی به ابن شاطر نسبت داده شده که غالب آنها در کتابخانه‌های جهان موجود است: ۱. الزیج الجدید، مهم‌ترین و مشهورترین اثر ابن شاطر است که وی آن را به دستور سلطان مراد اول عثمانی تألیف کرد. منظور سلطان از این کار، تحریر زبانی بود که شامل تمام نظریات فلکی و معلومات جدید باشد. به طوری که خود مؤلف در مقدمه الزیج الجدید نوشته، وی شمار زیادی از آثار و نوشته‌های اخترشناسان گذشته، مانند مجریطی و محیی‌الدین مغربی را مورد مطالعه قرار داده و متوجه شده که آنان و عده‌ای دیگر مانند ابن هشام، نصیرالدین طوسی در درستی نظریه بطلمیوس، درباره افلاک، اظهار تردید کرده و درصدد ساختن الگوهای برآمده‌اند که حرکات عرضی و طولی سیارات را به صورت صحیح نمایش دهد، ولی در این کار خود توفیقی حاصل نکرده‌اند (کندی، ۱۶ - ۱۷؛ دفاع، العلوم البحتة، ۴۲۲). از این رو ابن شاطر نظریه سیاره‌ای جدیدی ارائه داده و در رساله‌ای به نام تعلیق الارصاد به شرح روشها و رصدهایی پرداخته که به کمک آنها نظریه خود را طرح‌ریزی کرده و پارامترهایی استخراج نموده است. بدبختانه هیچ نسخه‌ای از این رساله در منابع خطی موجود شناخته نشده است. وی سپس در کتاب نهاية السؤل فی تصحیح الاصول، دلایلی را که الگوهای سیاره‌ای جدیدش بر آنها مبتنی بوده، گرد آورده است (کینگ، ۸۱/۱). سرانجام پس از نقد و بررسی آثار پیشینیان از قبیل مؤیدالدین غرضی، محیی‌الدین مغربی، قطب‌الدین شیرازی و دیگران که از آنها نام برده شد، و بهره‌گیری از مطالب و نوشته‌های آنان (کندی، ۲۴) کتاب مهم خود الزیج الجدید را مشتمل بر قواعدی برای تعیین دقیق اوضاع و حرکات و رازهای سیارات که خود از طریق رصد و مشاهده و استنتاج صحیح دریافتی بوده، به رشته تحریر درآورده و در آن اعمال و مسائل نجومی را به شکل دقیق صورت‌بندی کرده است. در الزیج الجدید که مشتمل بر ۱۰۰ باب و ۱۱۸ جدول است (ظاهریه، ۷۰)، مجموعه جدیدی از جداول سیاره‌ای دیده می‌شود. این زیج مدت چندین قرن در دمشق مورد استفاده بوده است (کینگ، ۸۱/۱ - ۸۲). قلقشندی (۴۷۷/۱) آن را کامل‌ترین زیج زمان خود دانسته، می‌نویسد که نسخه‌هایش منتشر نشده و کمیاب است. زیج ابن

شاطر را در قرون مختلف علمای متعددی تصحیح و یا تلخیص کرده‌اند (نک: کندی، ۱۴، ۲۹، ۳۰، ۱۶۴؛ بدران، ۳۶۶). نسخه‌های بسیاری از این اثر در کتابخانه‌های جهان مانند حلب، دمشق، تهران، واشنگتن، استانبول، پاریس، لیدن موجود است (فهرس المخطوطات المصورة، ۴۸؛ ظاهریه، همانجا؛ مرکزی، ۴۴، ۴۵؛ منجد، فهرس المخطوطات العربية، ۴۷، ۴۸؛ کوپرلی، ۳۷۰/۲، ۳۷۲؛ زوتر، GAL, II/156; 168). ۲. ارجوزة فی الکواکب، منظومه‌ای است درباره ستارگان. نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (زوتر، GAL، همانجا؛ ورهوه، 391). ۳. ایضاح المقیّب فی العمل بربع المجیب (بفدای، ۱۵۷/۱) که در یک مقدمه و ۲۰۵ باب ترتیب یافته است (کندی، ۱۶۶). نسخه‌های آن در کتابخانه‌های قاهره، بورس، حجاجی-زاده (زوتر، GAL; 168؛ همانجا) و تونس، المكتبة الوطنية (عزت عمر، ۲۰) مضبوط است؛ ۴. تحفة السامع فی العلم بالربع الجامع، که مشتمل بر یک مقدمه و ۴۱ باب و یک خاتمه است (حاجی خلیفه، ۳۶۶/۱)؛ ۵. تحفة الاحباب فی الضروري والاصل من علم الاسطرلاب یا تخیر الاحباب فی الضروري من علم الاسطرلاب. چهار نسخه با عنوان اول در کتابخانه علمی صبیحیه در سلا (حجی، ۴۶۷ - ۴۶۹) و یک نسخه با عنوان دوم در تونس، دارالکتب الوطنية (عزت عمر، همانجا) موجود است؛ ۶. تسهیل المواقیت فی العمل بصندوق البواقیت، رساله‌ای است درباره طرز کاربرد «صندوق البواقیت» که از ابداعات خود ابن شاطر بود. این رساله مشتمل بر ۱۵۵ مسأله فلکی است که به طریق جبری مطرح شده است (بدران، ۳۶۶). تاکنون نسخه‌ای از آن گزارش نشده است؛ ۷. تعلیق الارصاد، این رساله که ضمن الزیج الجدید توضیح داده شد، احتمالاً همان رساله‌ای است که حاجی خلیفه (۹۰۷/۱) از آن با عنوان رصد ابن الشاطر بالشام یاد کرده است؛ ۸. الجبر والمقابلة (کندی، ۲۳). به گفته عززوی کتابی با این عنوان از ابن شاطر در قاهره محفوظ است (کینگ، ۹۱/۱)؛ ۹. جدول الظل. در این اثر قامت انسان، هفت قدم (با فرض و جدول بر این قیاس استخراج شده و پس از آن، طریقی دیگر برای استخراج حد روز و شب آمده است (شورا، ۱۱۹ (۴۴۸/۵، ۲۴۸/۵)؛ ۱۰. مجموعه‌ای از جداول تعیین وقت نماز برای عرض جغرافیایی ۳۴ درجه که به صورت کتابی فراهم آمده است. متن اصلی آن در دارالکتب قاهره و مقدمه آن در کتابخانه دانشگاه لیدن نگهداری می‌شود (کینگ، ۹۱/۱)؛ ۱۱. جدول لغرض شمال فی معرفة الغایة ونصف القوس والحديد، نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (GAL, II/156)؛ ۱۲. خطبة الزیج علی مقتضى الهيئة المبکرة. نسخه منحصر به فرد آن جزو نسخ خطی فلسطین موجود است (منجد، المخطوطات العربية فی فلسطین، ۴۷)؛ ۱۳. رساله الاسطرلاب (رساله فی اسطرلاب)، رساله‌ای است که در یک نسخه و ۱۲ باب ترتیب یافته است. نسخه‌ای از آن در ظاهریه دمشق (ظاهریه، ۱۷۶، ۱۷۷) و نسخه دیگری در موزه بریتانیا (کاتالوگ، II/191) هست؛ ۱۴. رساله الاشعة الالامعة فی العمل بالآلة الجامعة، رساله‌ای

مدارات سه گانه و دو خط طول و عرض و مدارات روزانه را اضافه کرده است. این رساله چند بار توسط دانشمندان بعدی خلاصه و تصحیح شده است (بدران، ۳۶۶)؛ ۲۶. رساله فی العمل بالربع المجیب الیهلالی. این رساله شامل یک مقدمه و ۱۰ باب است. ابن شاطر در مقدمه آن می نویسد که این رساله از نظر سادگی بر رساله دیگری که درباره ربع نوشته برتری دارد. یک نسخه از آن در ظاهریه دمشق (ظاهریه، ۱۸۹) موجود است؛ ۲۷. رساله فی العمل بربع الشکریه، مشتمل بر ۱۹ باب. نسخه هایی از آن در قاهره (خدیبیه، ۲۷۳/۵) و در المکتبه الوقفیه حلب مضبوط است (نک: فهرس المخطوطات المصوره، ۴۷)؛ ۲۸. رساله فی العمل بالمریقه، که در حلب (کندی، ۲۳، ۳۱) موجود است؛ ۲۹. رساله فی النسبه السینیة، محتلاً درباره حساب شصتگانی (کینگ، ۹۱/۱)؛ ۳۰. رساله فی الهیئة الجدیدة، نسخه منحصر به فرد آن جزو نسخ خطی فلسطین موجود است (GAL, II/157)؛ ۳۱. الروضات المزهرات فی العمل بربع المقنطرات، شامل یک مقدمه و ۲۵ باب است (حاجی خلیفه، ۹۲۲/۱). نسخه های آن در میلان، کتابخانه آمبروزیانا (زوتر، همانجا) و حلب، کتابخانه احمدیه (کندی، ۱۶۶) موجود است. در مورد نویسنده این اثر بین بروکلیمان و ادوارد براون اختلاف نظر وجود دارد. براون (ص ۱۱۸) آن را به ابن شاطر منسوب می کند و متذکر می شود که بروکلیمان اشتباهاً آن را به شخص دیگری به نام محمد بن احمد بن عبدالرحمن مزی نسبت داده است. زوتر (همانجا) نیز این کتاب را به ابن شاطر منسوب کرده است؛ ۳۲. کشف المغیب فی الحساب بالربع المجیب (کحاله، معجم، ۸/۷). این کتاب در یک مقدمه و ۵۴ باب ترتیب یافته است (خدیبیه، ۲۷۳/۵). نسخه ای از آن در ازهریه (ازهریه، ۳۱۳/۶) موجود است. بهنادی (۳۶۸/۲) می نویسد این کتاب در ۲۰۵ باب ترتیب یافته است. تصور می رود نامبرده این اثر را با کتاب ایضاح المغیب فی العمل بالربع المجیب اشتباه کرده باشد؛ ۳۳. کفایة القنوع فی العمل بالربع المقطوع (کندی، ۲۳). ضمناً به همین نام کتابی از ابو عبدالله محمد بن محمد سبط ماردینی نیز موجود است (دوسلان، 454؛ خالدوف، I/461)؛ ۳۴. لفظ الجواهر فی معرفة الخطوط والدوائر (کحاله، المستدرک، ۴۶۹)؛ ۳۵. لمعة ابن الشاطر، که در حلب، کتابخانه احمدیه موجود است (فهرس المخطوطات المصوره، ۴۸). کتابی هم با عنوان اللعة فی حل السبعة در منجستر نگهداری می شود که به شهاب الدین غلام الله بن احمد الکوم الریشی منسوب است. این اثر ۱۲ فصل دارد و بسیاری از لوحه های نجومی آن به ابن شاطر نسبت داده شده است (نک: مینگانا، 597)؛ ۳۶. المختصر فی الجیب، نسخه ای از آن در لیدن موجود است (ورهوره، VII / 231)؛ ۳۷. مختصر فی العمل بالاسطرلاب وربع المقنطرات والربع المجیب، نسخه ای از آن در موزه بریتانیا نگهداری می شود (GAL, II / 156)؛ ۳۸. المزید المری فی العمل بالجیب بغیرمری. ابن شاطر در پایان رساله النفع العام فی العمل بالربع التام، از

است درباره طرز کار با آلتی که ابن شاطر خود آن را «جامعه» نامیده بود. این رساله جامع تمام اعمال فلکی است که در علم مواقیت برای هر محلی و درباره هر عرض جغرافیایی ترتیب یافته و مشتمل بر یک مقدمه و ۶۰ باب است (کندی، ۱۸). نسخه های آن در انستیتو خاورشناسی شوروی (خالدوف، I/461)، منچستر (مینگانا، 576)، آمستردام (کلکسیون، I/120)، احمدیه حلب (عزت عمر، ۲۰) موجود است. این رساله را فردی ناشناس در یک مقدمه و ۳۰ باب و یک خاتمه خلاصه کرده و آن را الثمار الیانة فی قطف الآلة الجامعة نامیده است. (حاجی خلیفه، ۱۰۵/۱). کحاله (معجم المؤلفین، ۸/۷) کتاب اخیر را جزو تألیفات ابن شاطر ذکر می کند؛ ۱۵. رساله جیب، مشتمل بر یک مقدمه و ۱۰ باب. که نسخه ای از آن در کتابخانه ظاهریه (ظاهریه، ۱۶۱) موجود است. عناوین و موضوعات هر ۱۰ باب در همین مأخذ ذکر شده است؛ ۱۶. رساله الربع التام (رساله فی الربع التام الموضوع لمواقیت الاسلام)، رساله ای است مشتمل بر یک مقدمه و ۴۶ باب (حاجی خلیفه، ۸۶۶/۱). ابن شاطر این رساله را برای کسانی که طالب ایجاز و اختصار هستند، ترتیب داده است. نسخه هایی از آن در برلین، لندن، واتیکان و کارالا (GAL, II/156) نگهداری می شود؛ ۱۷. رساله علی الآلة المسماة بالمثلث، نسخه ای از آن در المکتبه الوقفیه حلب (فهرس المخطوطات المصوره، ۴۷) موجود است؛ ۱۸. رساله عن صنع الاسطرلاب (دفاع، العلوم البحتة، ۴۲۴)؛ ۱۹. رساله فی استخراج التاریخ، درباره محاسبات گاه شماری، نسخه ای از آن در کمبریج نگهداری می شود (GAL, II/156)؛ ۲۰. رساله فی اصول علم الاسطرلاب (ازهریه، ۲۹۸/۶)؛ ۲۱. النفع العام فی العمل بالربع التام لمواقیت الاسلام. ابن شاطر با وجود فراوانی آلات فلکی، چون آنها را برای شناخت اوقات شرعی کافی وافی ندیده، به تصنیف این رساله مبادرت کرده که درباره دستگاه ربع التام لمواقیت الاسلام است. این رساله مشتمل بر یک مقدمه و یک خاتمه و ۲۰۰ باب است (کندی، ۱۷) و مؤلف در پایان آن صد پرسش و پاسخ درباره موضوعات مربوط به نجوم کروی بر آن ضمیمه کرده است. ابن شاطر این رساله را خلاصه کرده و از آن رساله دیگری که شامل یک مقدمه و ۲۰۰ باب است، ترتیب داده است (حاجی خلیفه، ۱۹۶۹/۲، ۱۹۷۰؛ کندی، ۱۷). نسخه هایی از این رساله در کتابخانه های ازهریه (ازهریه، ۳۲۱/۶)، دارالکتب (خدیبیه، ۲۸۱/۵)، لیدن، برلین و واتیکان (زوتر، 168) موجود است؛ ۲۲. رساله فی الربع العلانی، یک نسخه از آن در آکسفورد نگهداری می شود (کندی، ۲۸)؛ ۲۳. رساله فی العمل بدقائق اختلاف الآفاق المرئیة، که نسخه ای از آن در قاهره (GAL, II/156) موجود است؛ ۲۴. رساله فی العمل بالربع الجامع، مشتمل بر یک مقدمه و ۱۸ باب. نسخه ای از آن در قاهره (خدیبیه، ۲۷۳/۵) وجود دارد؛ ۲۵. النجوم الزاهرة فی العمل بالربع المجیب بلامری ولادائرة، ابن شاطر در این رساله اکثر عملیات را بر مبنای عرض جغرافیایی دمشق قرار داده است و با اینهمه در ربع،

Browne's; *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico*, London, 1852; *Collections scientifiques de l'Institut des langues orientales du Ministère des affaires étrangères*, Amsterdam, 1971; De Slane; GAL; Janin, Louis, "Le cadran solaire de la mosquée umayyade à Damas", *Ibn al-Shāfir*, Aleppo University Publications, 1976; Khalidov; Reich, S. et G. Wiet, "Un astrolabe syrien du XIX^e siècle", *Ibn al-Shāfir*, Aleppo University Publications, 1976; Mingana, A., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester, 1934; Rihaoui, Abdulkader, "Inscription inédite à la mosquée des omayyades appartenant à un instrument astronomique", *Ibn al-Shāfir*, Aleppo University Publications, 1976; Suter, Heinrich, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Voorhoeve, ابوالحسن دیانت.

ابن شاکر کُتبی، صلاح‌الدین ابو عبدالله محمد بن شاکر بن احمد بن عبدالرحمن بن شاکر بن هارون بن شاکر دارانی، مورخ و ادیب دمشق (د ۷۶۴ ق / ۱۳۶۳ م). حاجی خلیفه لقب او را فخرالدین یاد کرده است (۱۱۸۵/۲). از جزئیات زندگی ابن شاکر اطلاعات دقیقی در دست نیست. از شهرت او به دارانی چنین بر می‌آید که در دارا از روستاهای اطراف دمشق زاده شده و سپس به شهر دمشق منتقل شده است. سال تولد وی روشن نیست، اما در منابع جدید آن را ۶۸۱ ق / ۱۲۸۲ م (کحاله، ۶۱/۱۰) یا ۶۸۶ ق / ۱۲۸۷ م (فروخ، ۷۸۸/۳) ضبط کرده‌اند، ولی معلوم نیست که این دو رقم از کدام منابع برگرفته شده است. به هر حال ابن شاکر از ابوالعباس الحجاج معروف به ابن شحنه (د ۷۳۰ ق / ۱۳۳۰ م) و ابوالحجاج یوسف بن عبدالرحمن المزی (د ۷۴۲ ق / ۱۳۴۱ م) و شمس‌الدین ذهبی حدیث شنید (ابن حجر، ۱۹۴/۵: ابن رافع، ۲۶۳/۲). او چنانکه خود گفته به مطالعه آثار تاریخی علاقه بسیار داشت (عیون التواریخ، ۳/۱) و چون از زن و فرزند فارغ بود، دست به تصنیف گشود (همانجا)، اما ظاهراً در ادب دستی قوی نداشت و اصول نحوی و لغوی را در نوشته‌های خود رعایت نمی‌کرد (عباس، ۳). ابن حجر (همانجا) و حسینی (ص ۲۰۶)، متذکر شده‌اند که ابن شاکر در آغاز کار مرزی سخت تهدیدست بود و سپس به خرید و فروش و استنساخ کتاب پرداخت و از آن راه ثروتی اندوخت. این شغل که وی را به خواندن کتابها وامی‌داشت، گذشته از علاقه بسیاری که خود وی به کتب دانش نشان می‌داد، انبوهی آگاهیهای تاریخی و تراجم احوال بزرگان دانش و سیاست در اختیار وی گذاشت که حاصل آن در دو اثر بزرگ او، فوات الوفيات و عیون التواریخ، می‌توان دید: دو تن از مورخان معاصر ابن شاکر از او به نیکی یاد کرده‌اند. ابن کثیر که لقب او را لیشی (ظاهراً: مصحف کتبی) ذکر کرده، در فن خود یگانه روزگار شمرده و از کوششهای او در تعلیم و تعلم سخن گفته (۱۳/۷) (۳۱۷) و ابن رافع سلامی پس از ذکر مرگ ابن شاکر، او را به جوانمردی ستوده است (۲۶۴/۲). این اشارات، آشکارا نظر عباس (همانجا) را تئیی بر آنکه ابن شاکر در میان معاصران خود به دانش پرآوازه نبود، نقض می‌کند. با اینهمه به گفته همو ابن شاکر به شهرت وراقانی چون ابوحیان توحیدی و یاقوت حموی نرسید (همانجا). ابن شاکر در دمشق درگذشت و ابن کثیر در جامع آنجا بر او نماز گزارد و پیکرش را در مقبره باب‌الصغیر دمشق به خاک سپردند (عباس، ۳).

این رساله به‌عنوان تألیف خود نام برده است (کندی، ۲۳، ۳۲)؛ ۳۹. نزّه السامع فی العمل بالربع الجامع (بغدادی، ۶۳۹/۲). این رساله ملخص رساله تحفه السامع فی العمل بالربع الجامع است و منظور ابن شاطر از این تلخیص، تسریع و تسهیل اعمال ریاضی و نجومی بوده است. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و ۴۱ باب و یک خاتمه است. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب المصرية (خدیویه، ۲۸۱/۵، ۳۲۶؛ نیز نک: الفهرس التمهیدی، ۵۰۷-۵۰۸: GAL, II/156) و نیز کتابخانه‌های آکسفورد (زوتر، همانجا) و ظاهریه دمشق (ظاهریه، ۲۳۹) موجود است؛ ۴۰. نهاية السؤل فی تصحیح الاصول. ابن شاطر در این کتاب طرحی بر مبنای طرح خواجه نصیر طوسی برای حرکت ماه پیشنهاد کرده است. وی با توجه به طرح طوسی، از فلک خارج مرکز چشم پوشیده و فلک تدویر دومی در منظومه‌های شمسی و قمری وارد کرده است (نصر، ۱۷۶) و این همان نظریه‌ای است که حدود دو قرن بعد توسط کپرنیک درباره قمر پیشنهاد شد (همو، ۱۷۸). این کتاب یک مقدمه و سی‌باب و یک خاتمه دارد. نسخه‌هایی از آن در موزه اوقاف عامه در بغداد (کندی، ۵۶) و کتابخانه‌های لیدن، آکسفورد، بادلیان (زوتر، GAL، همانجاها)، سپهسالار (سپهسالار، ۷۳۶/۵)، حلب (فهرس المخطوطات المصورة، ۴۸)، موجود است. حاجی خلیفه جزو آثار ابن شاطر از کتابی به نام نهاية السؤل نام می‌برد (۱۹۸۸/۲) که ظاهراً همین اثر است؛ ۴۱. نهاية الغایات فی الاعمال الفلکیات (کندی، ۲۲). ابن شاطر در الزیج الجدید از این کتاب نام برده است.

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء الفهر، به کوشش محمد عبدالعید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ همو، الدرر الکامنة، به کوشش عبدالوهاب بخاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ازهریه، فهرست پدران، عبدالقادر، مناداة الاطفال و سامرة الخیال، دمشق، المکتب الاسلامی للطباعة والنشر؛ بغدادی، ایضاح؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حجی، محمد، فهرس الخزائن العلمیة الصبیحة بسلا، کویت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ خدیویه، فهرست؛ دفاع، علی عبدالله، اثر علماء العرب والمسلمین فی تطویر علم الفلک، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ همو، العلوم البحتة، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ دهمان، محمد احمد، مقدمه بر علم الساعات والعمل بها اثر ابن ساعاتی، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۱ م؛ سپهسالار، خطی، سزگین، فؤاد، محاضرات فی تاریخ العلوم العربیة والاسلامیة، فرانکفورت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ سنا، خطی؛ شورا، خطی؛ ظاهریه، خطی؛ عزت عمر، محمد، فهرس المخطوطات المصورة (ملحق) فی مکتبة معهد التراث العلمی العربی، حلب، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة حتی اواخر شهر اکتوبر (تشرین اول)، قاهره، معهد المخطوطات المصورات؛ فهرس المخطوطات المصورة فی مکتبة معهد التراث العلمی العربی، حلب، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۰ م؛ قلقلشندی، احمد، صبح الاعشی فی صناعة الانشاء، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المولفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ همو، المستدرک علی معجم المولفین، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ کندی، س. و عماد غانم، ابن الشاطر، حلب، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ کوربیلی، خطی؛ کینگ، دیوید، «ابن شاطر»، زندگی‌نامه علمی دانشمندان اسلامی، ترجمه احمد آرام، ۱۳۶۵ ش؛ مرکزی، خطی؛ متجد، صلاح‌الدین، المخطوطات العربیة فی فلسطین، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ همو، فهرس المخطوطات العربیة فی مکتبة الکونفرس وانشطن، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ نصر، حسین، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ نعیمی، عبدالقادر، الدارس فی تاریخ المداس، به کوشش جعفر محسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ نیز:

۴: ابن رافع، ۲/۲۶۳).

ابن شاکر در روزگاری می زیست که سرزمین شام به رغم آنکه مرکز جنگهای درازمدت صلیبی بود و از یورشهای مغولان مدت درازی نگذشته بود، از شکوفایی علمی خاصی برخوردار داشت. نگاهی به دانشمندان معاصر ابن شاکر همچون صفدی، ذهبی، ابن تیمیه، ابن قیم جوزیه، سبکی و ابن کثیر و نیز مدارس بسیاری که در آن سرزمین وجود داشت، مانند امینیه، جوزیه، ریحانیه، غزالیه و اشرفیه، بیانگر شرایط ویژه محیط علمی است که ابن شاکر در آن رشد یافت و آثاری بزرگ پدید آورد. این آثار عبارتند از:

۱. فوات الوفيات (هـ)، ذیلی است بر کتاب مشهور وفيات الاعیان ابن خلکان. ابن شاکر خود اشاره کرده که چون ابن خلکان شرح حال هیچ یک از خلفا را ذکر نکرده و در تراجم برخی از فضلاء معاصر خود به اجمال گراییده، وی به تکمیل آن پرداخته و شرح حال کسانی را نیز که پس از ابن خلکان برآمده اند، در آن کتاب نوشته است (فوات، ۹/۱، ۱۰). ابن شاکر در ۷۵۳ ق از نگارش این کتاب و به گفته عباس از بازبینی نهایی آن فراغت یافت (ص ۵). وی در تألیف فوات الوفيات از آثار کسانی چون صفدی صاحب کتاب الوافی بالوفیات استفاده کرده است (همو، ۴، ۵). این کتاب نخستین بار در ۱۲۸۳ و ۱۲۹۹ ق در بولاق چاپ شد، سپس محمد محیی الدین عبدالحمید آن را در دو مجلد بزرگ با حواشی و تحقیقات جدید منتشر کرد (قاهره، ۱۹۵۱م) و در ۱۹۷۳م نیز به ویرایش و تحقیق احسان عباس در بیروت به چاپ رسید.

۲. عیون التواریخ (هـ م)، در تاریخ اسلام که برحسب سال تدوین شده است. ابن شاکر این کتاب را از نسب و تولد پیامبر (ص) آغاز کرده و تا وقایع ۷۶۰ ق/ ۱۳۵۹م را در آن آورده است. عیون التواریخ نه تنها از جهت تاریخی، بلکه به سبب کثرت اشعار و شرح حال ادیبان و فقیهان و متکلمان، از ارزش ادبی و علمی نیز برخوردار است (نک: ج ۱، ۱۲، ۲۰ / جم). وی در پایان وقایع هر سال، وفيات آن سال را نیز ذکر کرده است. این کتاب اندکی پس از مرگ نویسنده شهرت یافت، چنانکه ابن کثیر از آن یاد کرده (همانجا) و ابوالحسن علی بن علاء (د ۷۹۲ ق / ۱۳۹۰م) قاضی دمشق آن را ستوده و بهترین کتاب خوانده (سخاوی، ۳۱۱) و ابن تغری بردی نیز از آن کتاب در تدوین اثر خود النجوم الزاهرة استفاده کرده است (مثلاً ۲۰/۹). ابن شاکر در تدوین این اثر، چنانکه خود اشاره کرده از منابع متعددی همچون خریدة القصر عمادالدین کاتب، تاریخ دمشق ابن عساکر، المنتظم ابن جوزی، تاریخ بغداد ابن نجار، فرج بعد الشدة و نشوار المحاضرة تنوخی و بسیاری دیگر بهره گرفته است (سامر، ۱۲ / ط، ی، ک)، اما اینکه گفته اند او بسیاری از عبارات کتاب عیون التواریخ، به ویژه حوادث تاریخی را عیناً از البدایة والنهاية ابن کثیر برگرفته (حاجی خلیفه، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶) بی پایه است، چه، نه تنها ابن کثیر که حدود ده سال پس از ابن شاکر هم زنده بوده، او را به فضل و تاریخ دانسته، بلکه

اشاره کرده که ابن شاکر، تاریخی در ده مجلد گرد آورد (همانجا). پس پیداست که ابن کثیر در آن وقت که عیون التواریخ نوشته شده بود، هنوز کتاب خود را به پایان نبرده بود و حتی می توان گفت که محتملاً خود وی از کتاب عیون التواریخ استفاده کرده است. شاید چنانکه حسام الدین قدسی (۱ / ش) حدس زده، مراد حاجی خلیفه، ابن اثیر صاحب الکامل باشد که گویا از منابع ابن شاکر بوده است، اما اختلاف نویسندگان پس از ابن شاکر در شمار مجلدات عیون التواریخ که آن را ۶ یا ۱۰ یا ۲۸ مجلد شمرده اند (حاجی خلیفه، ۱۱۸۵/۲؛ ابن کثیر، همانجا؛ بغدادی، ۱۶۳/۲)، باید ناشی از نسخه های متعددی باشد که از این کتاب فراهم شده بود و از همین جا می توان دانست که آن کتاب تا چه اندازه قبول عام یافته بوده است. نسخه هایی از این کتاب به طور کامل یا پراکنده در استانبول و قاهره و لندن و پاریس و واتیکان هست (برای مشخصات نسخه ها نک: قدسی، ۱ / ض - ق؛ سامر، ۱۲ / و - ح)، جلد اول این کتاب به ویرایش و حواشی حسام الدین قدسی (دمشق، ۱۹۲۷م) و مجلدات ۱۲ و ۲۰ به ویرایش و حواشی فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود (بغداد، ۱۹۷۷ و ۱۹۸۰) و سرانجام در ۲۱ جلد (عراق، ۱۹۸۴ م) به چاپ رسیده است.

۳. روضة الازهار و حديقة الاشعار، کتابی ادبی در یک مجلد که بر اساس قوافی ابیات تدوین شده بود. از این کتاب نشانی در دست نیست، اما به نظر می رسد که حاجی خلیفه آن را دیده، زیرا عبارات آغاز نسخه را نقل کرده است (۹۲۳/۱).

مأخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ ابن رافع سلامی، محمد، الوفيات، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن شاکر کتبی، مسعود، عیون التواریخ، به کوشش حسام الدین قدسی، دمشق، ۱۹۲۷م؛ همو، همان، به کوشش فیصل سامر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ - ۱۴۰۰ ق / ۱۹۷۷ - ۱۹۸۰م؛ همو، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن کثیر، البدایة؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسینی، محمد بن علی، ذیول العرب، به کوشش محمد سعید بن سبیونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سامر، فیصل، مقدمه عیون (نک: ابن شاکر در همین مأخذ)؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتواریخ، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ عباس، احسان، مقدمه بر فوات (نک: ابن شاکر در همین مأخذ)؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱م؛ قدسی، حسام الدین، مقدمه بر عیون (نک: ابن شاکر در همین مأخذ)؛ کماله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷م. صادق سجادی

ابن شاهویه، ابوبکر محمد بن احمد بن علی بن شاهویه (د ۳۶۲ ق / ۹۷۳ م)، ریاضی دان و فقیه شافعی ایرانی. شاهویه یک نام ایرانی و مرکب از واژه «شاه» و پسوند «ویه»، همچون سیبویه و امثال آن است (ابن خلکان، ۲۱۱/۴). ابن شاهویه از ابوخلیفه جمحی و یحیی بن زکریا ساجی - استماع حدیث کرد و حاکم ابو عبدالله (خلیفه نیشابوری) از او روایت کرده است (ابن ابی الوفاء، ۱۸/۲). وی علاوه بر آگاهی از دقایق مذهب شافعی در زمان خود در محاسبات نجومی، ترسیم اشکال کتاب اقلیدس و علم حساب نیز یگانه بود (صیمری، ۱۷۰) و در مذهب آراء مخصوص به خود داشت (ابن خلکان، همانجا). ابن شاهویه مدتی

در نیشابور اقامت داشت. پس به بخارا رفت و در مدرسه ابوحنیفه فقیه به تدریس پرداخت (سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، ۷۸/۳، حاشیه)، سپس به نیشابور بازگشت و از آنجا به فارس رفت و در آنجا به قضا پرداخت. اما سرانجام در نیشابور ساکن شد و همانجا درگذشت (ابن خلکان، همانجا)، بعضی منابع وفات او را سال ۳۶۱ ق/ ۹۷۲ م دانسته‌اند (مثلاً صیمری، همانجا؛ سبکی، الطبقات الصغری، ۴۵؛ ابن ابی الوفاء، همانجا). از اطلاعات مختصری که درباره وی در دست است، برمی‌آید که دارای مقام اجتماعی و علمی برجسته‌ای بوده است. صیمری (همانجا) می‌نویسد که چون عضدالدوله او را با گروهی از فقیهان به بخارا به رسالت فرستاد، شهرهای خراسان را به احترام او آذین بستند، همو از قول اسماعیل زاهد می‌نویسد که ابوبکر بن فضل بخاری جزوه‌ای که در آن مشکلات کتب را جمع کرده بود نزد ابن شاهویه آورد و او در حال پاسخ آنها را املاء کرد، ابن فضل بوسه بر سر او نهاد و گفت: نمی‌پنداشتم مانند تو بر روی زمین باشد. صیمری و گروهی دیگر به دلیل انتساب ابن شاهویه به طایفه ابو عبدالله حسین متکلم و نیز تدریس او در مدرسه ابوحنیفه، او را حنفی شمرده‌اند (همانجا؛ ابن ابی الوفاء، همانجا)، اما سبکی این سخن را توهّم دانسته است (طبقات الصغری، ۴۶).

ماخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همو، الطبقات الصغری، نسخه خطی چتریشی، شم ۲۷۸۰، صیمری، حسین بن علی، اخبار ابن حنیفة واصحابه، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابوالفتح حکیمیان

ابن شاهین، ابوحنیفه عمر بن احمد بن عثمان، ملقب به واعظ (صفر ۲۹۷ - ذیحجه ۳۸۵ / نوامبر ۹۰۹ - ژانویه ۹۹۶)، محدث و رجالی بغداد. اصل وی از مرورود خراسان بود (خطیب بغدادی، ۲۶۵/۱۱؛ قس: ابن شاهین، فضائل، ۲۵). او از ۱۱ سالگی در بغداد به استماع حدیث پرداخت (ابن شاهین، همان، ۴۰؛ خطیب بغدادی، همانجا) و پس از ۳۳۰ ق برای استماع از محدثان دمشق به آن شهر رفت (ذهبی، ۴۳۲/۱۶). وی سفرهایی نیز به بصره، فارس و مصر داشته است (ابن شاهین، همان، ۳۳، ۴۶؛ ابن ماکولا، ۲۹۱/۴؛ ابن تغری بردی، ۱۷۲/۴). از جمله مهم‌ترین مشایخ ابن شاهین در حدیث می‌توان از ابوبکر بن ابی داوود، ابوالقاسم بقوی و محمد بن محمد باغندی نام برد (نک: ابن شاهین، همان، جم: خطیب بغدادی، همانجا).

او در قرائت نیز از ابن ابی داوود، ابن مجاهد، ابوبکر نقاش و احمد بن مسعود زهري بهره جست (ابن جزری، ۵۸۸/۱). خطیب بغدادی (۲۶۷/۱۱) یادآور شده که ابن شاهین نخستین بار در ۳۳۲ ق در بصره حدیث گفته است. برخی از رجال شناسان برواقت ابن شاهین در نقل حدیث تصریح کرده‌اند (نک: ابن ماکولا، همانجا؛ خطیب بغدادی، ۲۶۷/۱۱ - ۲۶۸). ذهبی (۴۳۴/۱۶) معتقد است که ابن شاهین به غوامض و مشکلات حدیث احاطه نداشت و جمعی از اهل حدیث

سهل انگاری و اشتباهات وی را گوشزد کرده‌اند (نک: خطیب بغدادی، همانجا). در منابع اشاره شده که وی دانش چندانی در فقه نداشته است (خطیب بغدادی، ۲۶۷/۱۱؛ ابن جزری، ۱۱۶).

راویان بسیاری از جمله پسرش عبدالله بن عمر، محمد بن ابی الفوارس، هلال بن محمد حفار، احمد بن محمد برقانی و ابوسعید مالینی از او استماع حدیث کرده‌اند (خطیب بغدادی، ۲۶۵/۱۱؛ ذهبی، ۴۳۲/۱۶) و حسین بن علی طنجیری از وی قرائت آموخته است (ابن جزری، ۵۸۸/۱).

بنابر نقل خطیب بغدادی (۲۶۸/۱۱) او در بغداد وفات یافت و در باب حرب کنار قبر احمد بن حنبل مدفون شد. آثار: ابن شاهین دارای آثار بسیاری بوده که شمار آنها را تا ۳۳۰ عنوان ذکر کرده‌اند (خطیب بغدادی، ۲۶۷/۱۱).

الف - جایی: ۱. تاریخ اسماء الثقات، ممن نقل عنهم العلم، این کتاب به کوشش عبدالمعطی امین قلعچی در بیروت (۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م) به چاپ رسیده است. مؤلف در این کتاب بیش از هر چیز به اقوال یحیی بن معین و احمد بن حنبل استناد جسته است. در این اثر گاه از رجال ضعیف نیز ذکری به میان آمده است (مثلاً ص ۲۸۲). ابن حجر در سراسر کتاب تهذیب التهذیب آراء رجالی ابن شاهین را مورد توجه قرار داده است؛ ۲. فضائل فاطمة الزهراء (ع)، این اثر که شامل ۳۷ حدیث در فضایل حضرت زهرا (ع) است، به کوشش محمد سعید طریحی در بیروت (۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م) به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۱. امالی ابن شاهین، که قسمتهایی از آن در کتابخانه ظاهره نگهداری می‌شود (فهرس، ۴۲۷-۵۴۱، ۵۴۲-۵۴۷، ۵۵۰-۵۵۱)؛ ۲. شرح مذاهب اهل السنة (ظاهریه، ۲۰۴/۱-۲۰۶)؛ ۳. ما اجتماع عنیدی من الاحادیث التي بینی و بین رسول الله (ص) اربعة رجال (فهرس، ۵۶۹-۵۷۲)؛ ۴. ناسخ الحدیث و منسوخه، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه پاریس (دوسلان، شم ۷۱۸) و سایر کتابخانه‌های جهان (نک: GAS, I/209-210) موجود است. (برای دیگر آثار نک: فهرس، جم: ظاهره، ۳۳۲/۱-۳۳۳)؛ ابن جزری، همانجا؛ ابن حجر، الاصابه، ۲/۱-۲؛ جم: همو، لسان، ۲۸۴/۶؛ زرکلی، ۴۰/۵-).

ماخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایه، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، تلیس ابلیس، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابه، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ ق؛ ابن شاهین، عمر بن احمد، تاریخ اسماء الثقات، به کوشش عبدالمعطی امین قلعچی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، فضائل فاطمة الزهراء (ع)، به کوشش محمد سعید طریحی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الاكمال، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۳۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش نجیب الرزوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، اعلام؛ ظاهره، خطی (مجامیع)؛ فهرس مجامیع المدرسه العمیه، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ نیز

De Slane; GAS.

علی اکبر ضیائی

ربیع الآخر ۸۴۳ به عنوان یکی از امرای نظامی به دمشق رفت (همانجا). درحالی که سخاوی دوره امارت او در ملطیه را بیش از ۴ سال دانسته است (۱۹۶/۳). از سخن ابن تغری بردی (۳۵۸/۱۵) برمی آید که تا جمادی الآخر ۸۴۷ که به قاهره فراخوانده شد، در آن شغل بود و در ۴ رجب همان سال اتابکی حلب و سپس در ۸۵۰ ق/ ۱۴۴۶م امارت قدس یافت (همو، ۳۵۸/۱۵، ۳۷۱). خلیل از این پس غالباً مشاغل نظامی یا امارت حاج داشت. الظاهر سیف الدین خوشقدم فرمانروای مملوک نیز او را بر منصب فرماندهیش ابقا کرد و اجازه داد که در قاهره ساکن گردد و هر هفته دوبار در مجلس سلطان جهت منادمت حاضر شود. با اینهمه مدتی بعد به سعایت دشمنان به قدس فرستاده شد. ولی از سلطان اجازه گرفت و به مکه رفت و از آنجا به حاجیان عراقی به عراق رهسپار شد و تا مرگ سلطان به مصر بازنگشت. پس از آن به حلب و از آنجا به طرابلس رفت و اندکی بعد در همانجا درگذشت. پیکرش را در مقبره‌ای که جهت خویش آماده ساخته بود، دفن کردند (سخاوی، همانجا).

ابن شاهین، مردی ادیب، شاعر و دوستاندار علم بود (برای برخی از اشعارش نکه؛ همو، ۱۹۶/۳، ۱۹۷، که به دیوان چند جلدی او اشاره دارد) و آثاری پدید آورد که پسرش آنها را حدود ۳۰ عنوان دانسته است (همو، ۱۹۷/۳) که فقط برخی از آنها شناخته شده است:

۱. کشف الممالک و بیان الطرق والمسالک، در دو مجلد بزرگ و ۴۰ باب، شامل اوضاع اجتماعی و سیاسی مصر و شام در روزگار ممالیک (ابن شاهین، زبده، ۴).
۲. زبده کشف الممالک و بیان الطرق والمسالک، نویسنده در مقدمه یادآوری کرده که چون کشف الممالک را مفصل یافته به تلخیص آن پرداخته و کتاب زبده کشف الممالک را در ۱۲ باب پدید آورده است (همانجا). این کتاب در ۱۷۸۸م توسط وانتون دوبارادی به فرانسه ترجمه شد، و ژان گولمیه^۱ در ۱۹۵۰م آن را با مقدمه‌ای توسط انستیتو فرانسه دمشق به چاپ رساند (نکدی، ۱۴۵، ۱۴۶، EI^۲). متن اصلی کتاب نیز در ۱۸۹۴م به کوشش پل راوس^۲ در پاریس چاپ شد.

این کتاب حدود ۳ دهه پس از مؤلف (۹۰۴ ق/ ۱۴۹۹م) به دست محمدبن ابی الفتح محمد الصوفی الشافعی، به نام الصفوة فی وصف المملكة المضریة تلخیص شد (ریو، ۴۷۷). نسخه‌هایی از دستنویس کتاب زبده در کتابخانه ملی پاریس (دوسلان، شم ۱۷۲۴-۲۲۵۸) و برلین (آلوارت، شم ۹۸۱۸) موجود است (قس: GAL, II/167). ظاهراً کهن‌ترین نسخه که در حیات مؤلف نگاشته شده در توپکاپی موجود است (کاراتای، شم ۲۹۹۰، ۳۰۰۸؛ عبدالبدیع، ۱۵۱/۲).

۳. الاشارات فی علم العبارات، در تعبیر خواب. به گفته ابن شاهین (الاشارات، ۳)، این کتاب بر آثار متقدمان چون التقسیم منسوب به امام

ابن شاهین ظاهری، غرس الدین خلیل (۸۱۳ - ۸۷۳ ق/ ۱۴۱۰ - ۱۴۶۸م)، از دیوانسالاران و نویسندگان سده ۹ ق/ ۱۵م مصر و شام پدر وی شاهین از ممالیک شیخ صفوی، معروف به شیخ الخاصکی، از امیران الظاهر سیف الدین برقوق (مقریزی، ۹۰۷/۲)؛ سخاوی، ۳۰۸/۳)، نخستین فرمانروای ممالیک برجی بود (قس: همو، ۱۹۵/۳). گویا از مدین رو شاهین را از مملوکان الظاهر برقوق نیز شمرده‌اند (زرکلی، ۳۱۸/۲) که به وی منسوب شد و ظاهری لقب یافت. چنانکه پیش از آن وی را شیخی - منسوب به شیخ صفوی - می‌خواندند و در برخی از منابع از او به هر دو عنوان یاد شده است. با اینهمه گفته‌اند که شاهین از مملوکان الظاهر سیف الدین ططر بود (سرکین، ۱۳۳)، اما اگر «ظاهری» لقب خود غرس الدین خلیل باشد نه پدر او شاهین، باید گفت که وی لااقل به ۲ تن از فرمانروایان مملوک، الظاهر سیف الدین ططر و الظاهر سیف الدین جقمق، می‌توانسته است منسوب شده باشد.

ابن شاهین در محله خاتونیة بیت المقدس زاده شد و دوران کودکی و نوجوانی خود را همانجا گذراند (سخاوی، مقریزی، همانجاها، ۱۵. ساله بود که همراه پدر به قاهره رفت و به تحصیل دانش پرداخت. از قول پسر او روایت شده که وی از شاگردان ابن حجر بوده است. سخاوی از او با عنوان «شیخنا» یاد کرده و کتاب مناقب شافعی را نزد او خوانده، از او اجازه فتوا و تدریس گرفته است (سخاوی، ۱۹۵/۳ - ۱۹۷). از این پس آگاهی چندانی از زندگی خلیل در دست نیست. محتملاً همراه پدر که در این اوقات امیر شکار ازبک دودار بود (همو، ۲۹۵/۳) وارد دستگاه ممالیک مصر شد و به خدمت ازبک پیوست و آنگاه به دربار اشرف برسبای وارد شد و از ۸۳۷ ق/ ۱۴۳۴م بارها عهده‌دار مشاغل مهمی در دستگاه اداری ممالیک شد. چنانکه در همان سال از سوی برسبای، حاجب و ناظر امارت اسکندریه شد (مقریزی، ۹۰۷/۲)؛ ۹۱۷-۹۰۷ ق/ ۱۵۰۷-۱۵۰۰ و اندکی بعد به جای امیر جانبک ناصری به امارت همانجا رسید (ابن تغری بردی، ۴۴/۱۵). حدود ۲ سال بعد، از آن شغل معزول شد؛ بدان سبب که به بازرگانان اجازه فروش محمولات فلفل به فرنگان داده بود. که فقط می‌بایست آن را از دیوان سلطانی بخرند (مقریزی، ۹۶۷/۲)؛ ۹۶۷ ق/ ۱۵۶۷. اما چند روز بعد به نظارت دارالضرب قاهره منصوب شد و دو ماه بعد سرانجام به جای تاج الدین بن خطیر اسلمی که مستعفی شده بود، به وزارت نشست (همو، ۹۷۰/۲)؛ ۹۷۵ ق/ ۱۵۷۵. وزارت یک ماه بیش به طول نینجامید و معزول شد (همو، ۹۷۶/۲)؛ ۹۷۶ ق/ ۱۵۷۶. و به قولی خود استعفا کرد (سخاوی، همانجا). تا اینکه در ۸۴۱ ق/ ۱۴۳۸م امیر کرک شد (مقریزی، ۱۰۱۰/۲)؛ ۱۰۲۰ ق/ ۱۵۲۰. آنگاه در ۸۴۲ ق/ ۱۵۲۱م به روزگار فرمانروایی الظاهر سیف الدین جقمق عزل شد و منصب اتابکی یا امیرکبیری صند یافت (همو، ۱۱۰۲/۳)؛ ۱۱۰۲ ق/ ۱۵۰۲. ابن تغری بردی، ۲۷۹/۱۵. گویا اندکی بعد به امارت ملطیه منصوب شد، زیرا مقریزی (۱۱۳۷/۳)؛ ۱۱۳۷ ق/ ۱۵۳۷ در وقایع ذیقعدة ۸۴۲ از او به همین عنوان یاد کرده و در جای دیگر خاطر نشان ساخته که در

دو کتاب *سمط اللال*، در تاریخ و العزة الثلاثه را به او نسبت داده است.

مأخذ: ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش فرانسسکو کودرا و خ. ویراناراگو، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ بستانی ف؛ زرکلی، اعلام؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، دمشق، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ نیفر، محمد، عنوان الادیب، تونس، ۱۳۵۱ ق.

ابوالفضل بیرجندی

إِبْنُ شَبَّاطٍ، یا ابوشبرمه عبدالله بن شبرمة بن طفیل ضبّی (۷۲۲-۱۴۴ ق/ ۶۹۱-۷۶۱ م)، قاضی و فقیه کوفی، از بنی ضبة بن اَدّ (ابن حزم، ۲۰۳، ۲۰۴). او محدثی ثقة ولی کم حدیث بود (عجلی، ۲۵۹). اهل ادب وی را به نکته‌سنجی و زبان‌آوری ستوده‌اند (جاحظ، ۲۶۷/۱). از نحوهٔ زندگیش چنین برمی‌آید که آمیزش با مردم را بر انزواطلبی (ابن ابی‌الحدید، ۳۸/۱۰) و کسب مقام اجتماعی و نزدیکی با حاکمان را بر شورش و همراهی با جریانهای مخالف خلافت وقت ترجیح می‌داد. از جمله برای ازدواج پسرش از ابویوب موریانی وزیر منصور عباسی ۵۰۰۰۰ درهم گرفت (ابن طقطقی، ۲۳۷) و از عیسی ابن موسی والی کوفه درخواست کرد تا او را به قضا نصب کند (جاحظ، همانجا). او پیش از آمدن به کوفه نیز مدتی والی یمن و قاضی بصره بوده است (ابن سعد، ۲۴۴/۷، ۲۴۵؛ ابن عبدربه، ۳۶۵/۲). در زمان حکومت هشام بن عبدالملک (۱۰۵-۱۲۵ ق/ ۷۲۴-۷۴۳ م) از طرف یوسف بن عمر ثقفی از ۱۲۰ تا ۱۲۲ ق قاضی کوفه بود. در ۱۲۲ ق به سجستان رفت و ابن ابی‌لیلی به جای او نشست (طبری، ۱۵۹/۷، ۱۷۹، ۱۹۱؛ خلیفه بن خیاط، ۵۴۴/۲؛ ابن اثیر، ۲۴۹/۵). ابن شبرمه احتمالاً اندکی پس از آن نیز در کوفه یا حوالی آن این منصب را به‌عهده داشته است. و شاید تا زمان عیسی بن موسی که در ۱۳۲ ق ۷۵۰/ والی کوفه شد، این مقام را حفظ کرده باشد (نک؛ ابن اثیر، ۴۴۵/۵) و همچنان در دوران حکومت منصور عباسی (۱۳۶-۱۵۸ ق/ ۷۵۴-۷۷۵ م) در حالی که عیسی بن موسی ولایت و ابن ابی‌لیلی (ه م) قضای شهر کوفه را به‌عهده داشتند، وی در سواد کوفه به قضا و سایر امور حکومت مشغول بوده است (عجلی، همانجا؛ قس؛ ابن معین، ۱۵۸/۱). ابن شبرمه شعرهایی طنزآمیز دربارهٔ ابن ابی‌لیلی سروده و در آنها وی را فاقد صلاحیت قضا دانسته و بر او که یسار بن بلال بن اخیحة بن جَلاح را پدر بزرگ خود خوانده و به آن فخر کرده، خرده گرفته است (نک؛ جاحظ، همانجا؛ ابن قتیبه، ۴۹۴؛ احتمالاً انگیزهٔ سرودن این اشعار رقابت وی با ابن ابی‌لیلی بر سر قضای کوفه بوده است. با اینهمه رابطهٔ نزدیک بین این سه تن، یعنی آن والی و ابن دو قاضی را نمی‌توان از نظر دور داشت. اینان گاه شبها با یکدیگر به گفت‌وگو می‌نشستند (ابن سعد، همانجا) و عیسی در کارهای مهم سیاسی بدون مشورت این دو تصمیمی نمی‌گرفت، تا آنجا که وقتی منصور در ۱۴۷ ق/ ۷۶۴ م (طبری، ۸، ۷/۸) عمویش عبدالله بن علی را نزد عیسی فرستاد تا او را بکشد، عیسی با این دو مشورت کرد، ابن

جعفر صادق (ع) و الجوامع ابن سیرین مستند است. الاشارات در ۲ جلد و ۸۰ باب بوده (حاجی خلیفه، ۹۷/۱) که سپس در حاشیهٔ بخش دوم کتاب تطعیر الانام فی تعبیر المنام اثر عبدالغنی النابلسی (د ۱۱۴۳ ق/ ۱۷۳۰ م) در ۸۰ باب به چاپ رسید (قس؛ اشتاین اشنایدر، ۲۲۸-۲۲۷). نسخه‌هایی از این کتاب در کتابخانهٔ ملی پاریس (دوسلان، شمه ۲۷۵۲)، مونیخ (اومر، ۳۸۵)، شهید علی استانبول و قاهره موجود است. (EI²; GAL, S, II/166). ابن شاهین همچنین کتاب الاشارة الى علم العبارة سالمی را که یکی از منابع او بوده (ابن شاهین، همانجا)، تکمیل کرد و ۳۰ باب بر آن افزود (EI²).

۴- ۷. المواهب فی اختلاف المذاهب، که براساس ابواب فقه تدوین شده است؛ المنیف فی الانشاء الشریف؛ الدرّة المضيّة فی سيرة المرضیة؛ الکوکب المنیر فی اصول التعبير (سخاوی، ۱۹۷/۳). از ۴ کتاب اخیر نشانی در دست نیست.

مأخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن شاهین، خلیل، الاشارات فی علم العبارة، در هاشم بخش دوم تطعیر الانام فی تعبیر المنام عبدالغنی نابلسی، قاهره، ۱۲۷۵ ق/ ۱۸۵۹ م؛ همو، زیدة کشف الممالک و بیان الطرق والمسالک، به کوشش پل راوس، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۶ م؛ سرکیس، جابن؛ عبدالبدیع، لطفی، فهرست المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ نکدی، عارف، «زیدة کشف الممالک»، مجلة المجمع العلمي العربی، س ۲۶، شمه ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ نیز: Ahlwardt; Aumer, Joseph, Die arabischen Handschriften der K. hof und Staatsbibliothek in Muenchen, 1866; De Slane, Baron, Catalogue des manuscrits arabes, Paris, 1883; EI²; GAL; GAL; S; Karatay, F. E., Topkapı sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça yazmalar kataloğu, Istanbul, 1960; Rieu, Charles, Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894; Steinschneider, M., "Ibn Shahin und ibn Sirin", ZDMG, Leipzig, 1863, vol. XVII.

صادق سجادی

إِبْنُ شَبَّاطٍ، ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد (۶۱۸-۶۸۱ ق/ ۱۲۲۱-۱۲۸۲ م)، ادیب، شاعر، مورخ و فقیه مالکی. خاستگاه خاندان وی تَوَزَّر از شهرهای تونس بود. پدرش از توزر به قسنطینه رفت و ابن شباط در آنجا به دنیا آمد (نیفر، ۶۵/۱). برخی زادگاه او را توزر دانسته‌اند (بستانی، ۲۴۹/۳؛ زرکلی، ۲۸۳/۶). وی چهار ساله بود که به همراه خانواده‌اش به توزر بازگشت و در آنجا به تحصیل علم پرداخت و پس از طی مدارج علمی در زمرهٔ مشاهیر عصر خود در آمد (نیفر، همانجا؛ مخلوف، ۱۹۱) و منصب قضا را در آنجا برعهده گرفت (کحاله، ۵۷/۱۱؛ زرکلی، همانجا). مدتی نیز در تونس به امر تدریس اشتغال داشت. از جمله شاگردان او محمد بن حیان شاطبی را می‌توان نام برد (زرکلی، مخلوف، همانجا). وی سرانجام در توزر درگذشت (بستانی، ۲۴۹/۳).

از وی کتابی با نام صلة السمط و سمة المرط، در ۴ جزء به جا مانده که شرحی است ادبی و تاریخی بر قصیدهٔ لامیهٔ ابومحمد شقراطی در سیره و زهد (ابن خیر، ۴۱۹). چاپ انتقادی این کتاب به کوشش احمد مختار العبادی در مادريد (۱۹۷۱ م) انجام شده است. زرکلی (همانجا)

(۳۱۷)، حسن بصری، سالم بن عبدالله بن عمر (مزی، ۱۶۱/۹-۱۶۳) و دیگران حدیث روایت می‌کرد و سفیان بن عیینه، سفیان ثوری، وهیب بن خالد، سیف بن عمر تمیمی، معمر بن راشد، شعبه بن حجاج و گروهی دیگر از او حدیث نقل کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۸۲/۲)؛ مزی، همانجا). رجال‌شناسان اهل سنت او را ثقه می‌دانند (نک: مثلاً ابن‌شاهین، ۱۹۱؛ عجلی، ۲۵۹)، ولی علمای رجال امامیه نظرهای گوناگونی درباره او ابراز کرده‌اند. طوسی (ص ۹۷) او را از اصحاب امام سجاد (ع) ذکر کرده و ابن‌داود و او را ممدوح دانسته (ص ۲۰۶)، اما علامه حلی او را از متروکین به‌شمار آورده است (ص ۲۳۶). ابن‌شهر آشوب وی را شاعری پرهیزگار معرفی کرده است (ص ۱۵۲).

مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۸م؛ ابن اثیر، الکامل، ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ ابن‌داود حلی، حسن بن علی، کتاب الرجال، به کوشش جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبیر، به کوشش زاکا و دیگران، لندن، ۱۹۰۷م؛ ابن‌شاهین، عمر بن احمد، تاریخ اسماء الثقات، به کوشش عبدالمعطی امین قلمچی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری، به کوشش هاروتیک درنبرگ، شالون، ۱۸۹۴م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸م؛ ابن‌عمین، یحیی، معرفة الرجال، به کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ همو، «الصحيح»، الكتب الستة، استانبول، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، المترقة والتاريخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البیان والنبیین، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، الفقیه والمتفق، به کوشش اسماعیل انصاری، دمشق، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵م؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸م؛ دازمی، عبدالله بن عبدالرحمن، «السنن»، الكتب الستة، استانبول، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ زبیر بن بکار، الاخبار الموقفات، به کوشش سامی مکی غالی، بغداد، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲م؛ صولی، محمد بن یحیی، الاوراق، به کوشش ج. هیورت-دن، لندن، ۱۹۳۶م؛ طبری، التاريخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰-۱۹۶۸م؛ طوسی، محمد بن حسن، الرجال، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ عجلی، احمد بن عبدالله، تاریخ الثقات، به کوشش عبدالمعطی قلمچی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، الرجال، نجف، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، شمس ۲۸۴۸، مسعودی، علی ابن حسین، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵م؛ نسائی، احمد بن شعیب، «السنن»، الكتب الستة، استانبول، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، التاريخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰م.

ابن شبل، ابوعلی محمد بن حسین بن عبدالله بن احمد بن یوسف (د ۴۷۳ ق/۵۸۰ م)، شاعر، ادیب، فیلسوف، عالم نحو و لغت، محدث و طبیب بغدادی، در منابع نزدیک به زمانش نام وی محمد ضبط شده است، اما یاقوت (۲۳/۱۰) و ابن ابی اصیبعه (۲۴۷/۱) او را حسین بن عبدالله نامیده و تاریخ وفاتش را ۴۷۴ ق نوشته‌اند. سال تولد وی را ۴۰۱ ق/۱۰۱۱ م یاد کرده‌اند (ابن دمیاطی، ۹). وی اهل

شبرمه او را از این کار بازداشت و گفت این دامی است که منصور برای کشتن تو پهن کرده است (عجلی، ۲۶۰). نقشه منصور این بود که هر دو را بکشد و از بیمشان آسوده گردد. چون برادران علی در این باره با منصور گفت‌وگو کردند، گفت: نزد عیسی است و چون پیش عیسی آمدند، گفت: به فرمان منصور او را کشتم، بار دیگر وقتی نزد منصور رفتند، او با خشمگین جلوه دادن خود گفت: به انتقام خون عموم او را قصاص خواهم کرد. چون این مسأله به قاضی ارجاع شد و عیسی حقیقت ماجرا را بر ملا کرد، منصور گفت خدا مرا بکشد اگر ابن‌شبرمه را نکشم، زیرا عیسی را نمی‌رسد که چنین زیرکی‌هایی داشته باشد. تاریخ‌نگاران نوشته‌اند که از این پس ابن‌شبرمه پیوسته خود را پنهان می‌کرد و سرانجام در اختفا جان سپرد (عجلی، همانجا؛ مسعودی، ۳۰۴/۳-۳۰۵). شاید در همین اوان بود که با اندوه و تأثر از پذیرفتن چنین منصبی به پسر خویش می‌گفت که بدرت از حلوای ایشان خورد و در هوسهای ایشان افتاد (جاحظ، ۹۷/۳، ۹۸). نکته مهمی که در سرگذشت ابن‌شبرمه به چشم می‌خورد، این است که وقتی ابومسلم خراسانی به کوفه آمد، ابن‌شبرمه به دیدار او رفت و چنین نشان داد که گویی با ابومسلم و اهدافش همسویی دارد. در همین دیدار وقتی ابومسلم شنید که او ضبی است، از وی روی درهم کشید، زیرا برخی از افراد این خانواده در جنگ جمل برضد حضرت علی (ع) جنگیده بودند. از این رو ابن‌شبرمه برای اینکه نظر ابومسلم را نسبت به خویش تغییر دهد، با حیلگری گفت من از ضبه کوفه‌ام نه از ضبه بصره! (صولی، ۳۰۱؛ یعقوبی، ۳۶۱/۲؛ قس: ابن حزم، همانجا). دل‌بستگی وی به فقه چندان بود که گاه با حارث بن یزید عکلی، ققاع بن یزید و مغیره، پس از نماز عشا، برای مباحثه فقهی در مسجد می‌نشستند و تنها اذان صبح آنان را از یکدیگر جدا می‌کرد (دارمی، ۱۴۸، ۱۴۹). روایات او مورد توجه گردآورندگان منابع حدیثی اهل سنت چون بخاری «صحيح»، ۳/۸۸-۲/۹۸؛ نسائی (۱۶/۸-۳۳۵) و ابن‌شبرمه (۱۶۴/۱۱۳) بوده است. مشرب فقهی او به اصحاب رأی یعنی مکتب ابوحنیفه (د ۱۵۰ ق/۷۶۷ م) نزدیک بود و بر مهم‌ترین مبنای فقهی این مکتب یعنی قیاس پیوسته عمل می‌کرد و به آن توصیه می‌نمود (بسوی، ۶۱۲/۱). خطیب بغدادی، الفقیه والمتفق، ۲۰۴/۱). وی چندان به ابوحنیفه نزدیک بود که حتی روزی او را برای معرفی نزد امام صادق (ع) برد و در محضر امام او را به داشتن فقه و علم ستود. امام در همین مجلس خطاب به ابوحنیفه فرمود: اِنِّیْ اِللهُ وَلَا تَقْسِ الدِّینَ پَرَأَیْکَ... (زبیر بن بکار، ۷۶). در حدیث دیگر امام صادق (ع) درباره ابن‌شبرمه می‌گوید که نظر ابن‌شبرمه در مورد قیاس سبب شده است که دانش او باطل شود و در همین زمینه ابن‌شبرمه را سخت مورد نکوهش قرار داده است (کلینی، ۵۷/۱). در حدیثی نیز که از امام محمد باقر (ع) نقل شده، نظر ابن‌شبرمه را در مسأله‌ای در باب رضاع خطا دانسته است (همو، ۴۴۶/۵). ابن‌شبرمه از ابن‌سیرین، شعبی، ابوزرع (بخاری، التاريخ الکبیر، ۱۱۷/۱۳)، نوح بن دراج (خطیب بغدادی، تاریخ، ۳۱۵/۱۳-۳۱۵/۱۳)

حریم طاهری، محله‌ای در قسمت بالای بغداد، در جانب غربی، یا شارع دارالرفیق بود و پس از مرگ در گورستان باب حرب به خاک سپرده شد (همانجا؛ ابن جوزی، ۳۲۸/۸ - ۳۲۹). از گزارش ابن قفطی که می‌گوید ابن شبل از امیر ابو محمد حسن بن عیسی بن المقتدر بالله حکایتها روایت کرده (ص ۳۷۶) و نیز گفته صفدی که وی را ظریف، ندیم و خوش محضر وصف می‌کند (۱۱/۳)، چنین برمی‌آید که تواناییهای گوناگون علمی و ادبی و ویژگیهای مطبوع شخصیت ابن شبل، او را به مراکز قدرت پیوند داده بود، چنانکه به طبابت به عنوان پیشه اشتغال نمی‌ورزید. منابع قدیمی هیچ یک از طبیب بودن او سخنی به میان نیاورده‌اند. نخستین کسی که از وی با عبارت خبیر به صناعت طب یاد کرده، یاقوت است (۲۳/۱۰) که البته در خبر او چیزی مشعر بر پرداختن ابن شبل به طب چونان یک پیشه، یافت نمی‌شود و ابن ابی اصیبعه نیز که ظاهراً در این مورد از یاقوت استفاده کرده، متعرض این نکته نشده است. علاوه بر این، در گزارش ستایش‌آمیز باخرزی (۲۷/۱، ۳۶۳) که خود مدتی شاگرد ابن شبل بوده، به لحنی شاعرانه از کوتاهی مدت بهره‌وری خود از علوم و فضایل استاد اظهار تأسف شده است، بی‌آنکه به علم طب و طبابت او اشاره‌ای برود.

به گفته یاقوت (۲۳/۱۰) ابن شبل از ابو نصر یحیی بن جریر تکریتی فنون ادب آموخت. از احمد بن علی باذی (= بادا؟ بادی؟ بلدی؟) غریب الحدیث (= حل مشکلات وارد در بعضی احادیث) شنید (ابن دمیاطی، ۸؛ ذهبی، ۴۳۱/۱۸) و جمعی از محدثان بغداد مانند ابوالحسن یحیی بن حسین علوی امام ریدیه و ابوالقاسم بن سمرقندی و ابوسعید زوزنی از او حدیث شنیدند (سمعانی، ۵۴/۸). ابن جوزی نیز از طریق شیوخ خود روایات ابن شبل را شنید (۳۲۸/۸).

از آثار ابن شبل چیزی بر جای نمانده است، تنها مقداری از اشعار او در تذکرها و تواریخ علم و سیر باقی مانده و از دیوان مشهورش که به قول ابن قفطی (همانجا) در اقطار منتشر شده بود و حاجی خلیفه هم (۷۶۶/۱) به آن اشاره کرده است، اثری در دست نیست. ابن قفطی که این اشعار را بر حسب حروف قافیه تنظیم کرده است، می‌گوید که ابن شبل مدیحه نیز می‌سرود (صص ۳۷۶ - ۴۰۲). ابن خلکان سه بیت از اشعار او را در مدح معتمدالدوله ابوالمنیع قرواش بن مقلد (د ۴۴۴ ق/ ۱۰۵۲ م) صاحب موصل و کوفه و مداین و نواحی فرات آورده که در آن به جنگ انتقام جویانه امیر مذکور با غزان و پیروزی وی برایشان اشاره رفته است (۲۶۳/۵ - ۲۶۴). اشعار ابن شبل مشحون از لطافت‌های تشبیه و استعاره است و معانی زیبای نهفته در آنها قوه خیال را تحت تأثیر خود قرار می‌دهند. قدرت شاعری وی را در قطعه‌ای که در وصف گذشتن جوانی و آغاز پیری سروده است، می‌توان دید. در این قطعه زیبا وی موی سیاه را به مشک و سبیدی اندک اندک آن را به کافور تجربه‌ها تشبیه می‌کند که گویی بر روی مشک پاشیده باشند. باخرزی کنایه ابن شبل از کافور تجارب را از نوادر و غرایب به شمار آورده است (۳۶۴/۱).

اما علت عمده شهرت ابن شبل، وجود مضامین باریک فلسفی در اشعار اوست که از آگاهی عمیق و تسلط کامل وی بر فلسفه و مسائل پیچیده آن حکایت دارد. از جمله این اشعار قصیده رائیه‌ای است که به گفته یاقوت (۲۳/۱۰) به غلط به ابن سینا نسبت داده شده است. علت این نسبت که یاقوت منبعی برای آن ذکر نمی‌کند، شاید فلسفی بودن قصیده مذکور باشد که به سبب هم زمانی وی با ابن سینا (د ۴۲۸ ق/ ۱۰۳۷ م) پس از مرگ آن دو در منبعی نامعلوم یا در افواه به ابن سینا منسوب گردیده است. بادقت در مضمون این قصیده و مقایسه آن با افکار و آثار ابن سینا، اشتباه بودن این نسبت که پس از یاقوت ابن ابی اصیبعه (۲۴۸/۱) و شهرزوری (۶۰/۲) نیز به آن تصریح کرده‌اند، آشکار می‌شود. چرا که ابن سینا از پیروان حکمت مشاء است و در همه آثار خود، از فلسفه واحدی سخن رانده و بر مبنای سنت ارسطویی، مطالب کتب خود را تقسیم‌بندی کرده است؛ چنانکه نخست منطقی، سپس طبیعیات و در آخر الهیات را گنجانده و همواره رأی ثابت و مستدل عرضه داشته است. حال آنکه اشعار ابن شبل حاکی از حیرتی است که پس از مطالعه مکاتب مختلف فلسفی و کلامی و مقایسه مفاهیم آنها با موضوعات و احکام مذهبی، به برخی از متفکران دست می‌دهد. وجود چنین حیرتی در اشعار ابن شبل بود که موجب حکم صریح عبدالرحمن ابن جوزی گردید، تا ابیاتی از این قصیده را کافی بر فساد عقیده صاحب آن بشمارد (۳۲۹/۸). بنابراین ابن سینا و ابن شبل را در یک مقایسه تحلیلی، می‌توان نماینده دو گونه تفکر کاملاً مجزا در سده ۵ ق دانست؛ نخست تفکری که بر مبنای جزم استوار است و با بهره‌گیری از مذاهب مختلف فلسفی و کلامی، جهان بینی مشخص و ثابتی را ارائه می‌دهد و ابن سینا نماینده آن است؛ دوم تفکری که از ملاحظه کثرت عقاید گوناگون فلسفی و مذاهب کلامی و تضادهای آنها با یکدیگر و نیز با عقاید خالص مذهبی، بر مبنای شک در همه آنها به وجود آمد و ابن شبل یکی از نمایندگان این طرز تفکر به شمار می‌رود. ظاهراً شهرزوری (۶۴/۲ - ۶۵) نیز با توجه به چنین تحلیلی است که پس از ذکر قصیده رائیه ابن شبل و قطعاتی دیگر از اشعار او، برای توجیه شک و حیرت مندرج در آن، به بیان خلاصه‌ای از آراء فلاسفه قدیم یونان پرداخته است.

چند بیت از قصیده مذکور به نقل از یاقوت (۲۴/۱۰) که حیرت سراینده از آنها هویدا است، دارای چنین مضمونی است: «ای آسمان گردنده، به آفریننده‌ات سوگند آیا گردش به اختیار است یا به جبر؟ ما را بگوی که گردش تو بر چه اصلی استوار است که فهم ما را به آن راه نیست؟ آیا در همان فضایی گردش می‌کنی که در تو می‌بینم یا جز آن فضای دیگری است؟ و آیا ارواح با مرگ تن فانی می‌شوند یا به سوی تو بالا برده می‌شوند؟». در این ابیات به صراحت به قصور ادراک انسان از شناخت مسائل طبیعت و مابعدالطبیعه همانند حرکت افلاک و اجسام سماوی و عقول و نفوس مدبر آنها و نیز مسأله خلود روح و وضع آن پس از فانی جسم، اشاره شده است و بر پاسخهای جزئی

ابن شبیه را می‌توان یکی از پیشاهنگان نهضت جمع و تدوین اخبار و نوادر عرب که تقریباً از اواسط قرن دوم هجری با تلاش کسانی چون ابو عبیده و اصمعی شروع شده و در زمان او شکل جدی‌تر و جدیدتری به خود گرفته بود، به‌شمار آورد. او و کسانی چون زبیر بن بکّار به جمع آوری شعر و اخبار کهن عرب که بیم فراموشی و نابودی آنها می‌رفت، همت گماشتند و بدین‌سان گنجینه بزرگی از آثار گذشتگان را فراهم آوردند (نک: همو، ۲۰۶/۱۱ - ۲۱۰، ضمن ابیات ۶، ۷، ۸، ...؛ بلاشر، ۱۷۴/۱، ۱۷۸، ۱۸۳).

نوشته‌های ابن شبیه چندین قرن مورد استفاده و استناد مؤلفان بزرگ قرار گرفت و کسانی همچون طبری و ابوالفرج اصفهانی (سزگین، ۲/ ۲۰۵، ۲۸۲) از آنها بهره بسیار برده‌اند. طبری بیش از ۲۰ بار و ابوالفرج بیش از ده بار - با ذکر نام - از او نقل قول کرده‌اند و احتمالاً آنچه بدون ذکر نام او نقل شده بسی بیشتر از این بوده است. البته مواردی که طبری نقل کرده (۴/ ۱۹۸، ۲۱۳، ۲۶۹، جم) بیشتر دارای جنبه تاریخی است و روایات نقل شده توسط ابوالفرج (۶/ ۱۱۶، ۵/ ۷، ۳۸، جم) همگی جنبه ادبی دارد. علاوه بر این دو، مرزبانی در موشح (صص ۲۶، ۳۷، ۴۲، جم؛ قس: سزگین، ۱/ ۲) / ۲۰۶ و یاقوت در معجم البلدان (۳/ ۴۶؛ قس: روزنتال، ۶۲۱، حاشیه) نیز فقرات بسیاری از کتب مختلف او را بدون ذکر نام کتاب اقتباس کرده‌اند.

وی در سرودن شعر نیز مهارت داشته و ابیاتی از اشعار وی به‌طور پراکنده در آثار مرزبانی (نور القبس، ۲۳۱)، ابن ندیم (ص ۱۲۵)، خطیب بغدادی (همانجا) و یاقوت (ادبا، ۶۱/۱۶) مضبوط است. از این چند قطعه شعر که به ما رسیده، می‌توان دریافت که شعر ابن شبیه از ذوق و لطافت فراوانی بهره‌مند نیست، هرچند که بی‌پیرایگی و سادگی آنها در خور توجه است.

علاوه بر این وی در باب شعر و انواع و چگونگی آن دارای نظری صائب بوده است. در زمینه نقد شعر بی‌تردید وی نیز به راه گذشتگان و معاصرانش می‌رفته و به اظهار نظرهای کلی بسنده می‌کرده است (قس: مرزبانی، موشح، ۲۶، ۹۴). ابن شبیه در نقد شعر از تعصبات قبیله‌ای به دور بود و از قبیله‌نمیر که از طریق ولاء به آن وابسته بود (ابن ندیم، همانجا)، در مقابل هجاهای گزنده جریر (ص ۵۸)، نه تنها دفاعی نمی‌کرد، بلکه در «نقائض» او و فرزدق (مرزبانی، موشح، ۹۴) شعر جریر را برتر می‌داشت.

ابیاتی از وی که در تاریخ بغداد آمده (خطیب، همانجا) بیانگر رواج بحثها و جدلهای کلامی است که در زمان او بر سر مسأله خلق قرآن در گرفته بود. این بحثها و مناقشات که گاه به حوادث خونین نیز منجر می‌شد، در عهد مأمون خلیفه عباسی به اوج خود رسید (طبری، ۶۳۲/۸). ابن شبیه که گویا در باب خلق قرآن با عقیده معتزله مخالف بود، عاقبت در این کشمکشها گرفتار آمد و یک بار در سامرا به علت آنکه قرآن را قدیم دانسته بود، به سختی مورد تهاجم قرار گرفت و به

آنها، با دیده شک نگریسته شده است. برخی از ابیات این قصیده، حاکی از اعتقاد شاعر به سرنوشت محتومی است که بی‌هیچ خواست و اراده‌ای، برای انسان و موجودات جهان رقم خورده است.

در واپسین تحلیل از شعر فلسفی ابن شبیل، به دشواری می‌توان او را فیلسوف به معنی رایج آن به‌شمار آورد، چرا که نه از وی نظام فلسفی خاصی به صورت مدون یا منقول برجای مانده و نه بررسی اشعار باقی مانده از او، بر وجود چنین نظامی گواهی می‌دهد. از سوی دیگر در میان این اشعار قطعاتی در اخلاق نظری و عملی به چشم می‌خورد، از جمله در قطعه‌ای (یاقوت، ۳۷/۱۰) به این مضمون: «تا توانی زبان را از اظهار سه چیز: راز، مال و راه و روش خویش نگاه‌دار و گرنه از سه کس در رنج خواهی بود: نعام، حسود و دروغزن». بنابراین ابن شبیل را باید شاعری متفکر و متفلسف به‌شمار آورد و می‌توان وی را با خیام (د ۵۱۷ ق/ ۱۱۲۳ م)، آنگونه که در رباعیاتش ظاهر می‌شود، مقایسه کرد.

مأخذ: ابن ابی اصبیه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به‌کوشش اوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛ ابن خلکان، روایات: ابن دیماطی، احمد بن ابیک، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به‌کوشش قیصر ابولرح، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن قفطی، علی بن یوسف، المعتمدون من الشعراء و اشعارهم، به‌کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ باخرزی، علی بن الحسن، دیمه القصر، به‌کوشش محمد التونجی، دمشق، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ حاجی خلیفه، کشف ذہبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به‌کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ شهرزوری، محمد بن محمود، نزہة الارواح و روضة الافراح، به‌کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ صدیقی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوفیات، به‌کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ یاقوت، ادبا.

ابن شبیه، ابوزید، عمر بن شبیه بن عبیده بن زید ثُمیری (۱۷۳ - ۲۶۳ ق/ ۷۸۹ - ۸۷۷ م)، ادیب، شاعر، راوی اخبار و احادیث، «شبیه» لقب پدر او بود که گویند از ترانه رجز گونه‌ای که مادرش در کودکی برای وی می‌خوانده، اخذ شده است (مرزبانی، نورالقبس، ۲۳۱). ابن شبیه ظاهراً در بصره به دنیا آمد، ولی مدتی از دوران کودکی خود را در عبادان (آبادان) گذراند (ابن ابی حاتم، ۱۱۶/۳؛ خطیب، ۲۰۹/۱۱). وی ادب و اخبار عرب را ابتدا از پدر و سپس از استادان بزرگی چون ابو عبیده معمر بن مثنی (ابن حجر، ۴۶۰/۷؛ ابن ابی حاتم، همانجا) و اصمعی (صولی، ۲۵ - ۲۶) و محمد بن بشار بن برد (مرزبانی، موشح، ۲۶۴) فراگرفت. پس از آن برای استماع و جمع حدیث راهی بغداد شد و در آنجا از کسانی چون عبدالوهاب ثقفی و محمد بن جعفر غندر و محمد بن ابی عندی و علی بن عاصم نقل حدیث کرد (خطیب، ۲۰۸/۱۱) و به زودی یکی از بزرگ‌ترین محدثان و آگاهان به اخبار و ادب عربی گردید، چندانکه تاریخ‌نگارانی مانند طبری و محدثانی چون ابن ماجه (تنوخی، ۶۰/۵؛ نووی، ۲/ ۱۷) از او روایت کرده‌اند. ابن حبان (۴۴۶/۸) و دارقطنی (خطیب، ۲۱۰/۱۱) او را ثقة دانسته‌اند.

المکتب التجاری؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، قاهره، ۱۹۶۰-۱۹۶۸ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، الموشح، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ همو، نورالقبس المختصر من المقتبس، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ نوری، مجیب الدین، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، اداره الطباعة المنيرية؛ یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان، عنایت الله فاتحی نژاد.

ابن شجری، ابوالسعادات هبة الله بن علی علوی حسنی (۴۵۰ - ۲۰ رمضان ۵۴۲ ق/۱۰۵۸-۱۲ فوریه ۱۱۴۸)، نحوی، لغوی، ادیب و شاعر شیعی، نسب او به امام حسن مجتبی (ع) می‌رسد و به همین سبب علوی حسنی نامیده شده است. درباره شهرت یافتن او به ابن شجری اختلاف است. یاقوت (۲۸۲/۱۹) او را از طرف مادر به خاندان «شجری» منسوب می‌داند، اما ابن خلکان (۵۰/۶) انتساب او را هم به این خاندان محتمل می‌داند و هم به قریه شجره واقع در نزدیکی مدینه (برای نظرات دیگر نک: سیوطی، ۳۲۴/۱).

وی ادب و نحو را نزد ابن طباطبا، خطیب تبریزی، سعید بن علی سلّالی و ابن فضال مُحاسینی آموخت و علم حدیث را نزد جماعتی از شیوخ چون ابوالحسن مبارک‌بن عبدالجبار صیرفی و محمد بن سعید بن نبهان کاتب فرا گرفت (یاقوت، ۲۸۲/۱۹-۲۸۳؛ قفطی، ۳۵۶/۳؛ ابن خلکان، ۴۶/۶) و از دورستی، ابن قدامه و دیگران روایت کرد (افندی، ۳۱۸/۵). وی هرگز از دانش‌اندوزی نیاورد، چنانکه در سن پیری نیز در درس ابوالحسین بن طیوری و برخی دیگر حاضر می‌شد (ذهبی، ۴۶۳/۲)، حال آنکه او خود در فنون ادب تجارب بسیار اندوخته و در بغداد، سرور نحدودان گشته بود و چندی هم، به نیابت از سوی الطاهر ابوعبدالله احمد بن ابی الحسن علوی، نقیب طالبیان در محله کرخ بغداد بود (ابن انباری، ۲۸۴؛ ابن کثیر، ۲۲۳/۱۱). گویند وی مدت ۷۰ سال به تدریس نحو و ادب اشتغال داشت. در این مدت طولانی بسیاری از مشاهیر نحو و لغت، چون تاج‌الدین کندی، ابوالبرکات ابن انباری (یاقوت، ۲۸۳/۱۹؛ ابن انباری، ۲۸۶) و ابن خشاب (فیروزآبادی، ۲۷۸) از او دانش آموختند؛ عده‌ای چون شیخ برهان‌الدین حمدانی قزوینی و قطب راوندی نیز از او روایت حدیث کردند (افندی، همانجا).

مقام ارجمند او را همگان ستوده‌اند؛ منتجب‌الدین (ص ۱۹۷) او را فاضل و صالح دانسته است؛ ابن انباری (صص ۲۸۵-۲۸۶) سلسله مشایخ او را در نحو به علی (ع) رسانده است؛ یاقوت (همانجا) نیز وی را بسیار ستوده و گفته است در علم نحو یگانه روزگار بود، اشعار و احوال و ایام عرب را نیک می‌دانست و در ادب تسلط کامل و کافی داشت. ابن هشام (۴۵/۱)، ۶۰، ۶۴، ۶۵، جم به آراء و نظرات او در چندین مورد استناد کرده. و ابن خلکان (۴۶/۶-۴۷) به تبحر او در استشهاد به شعر عرب اشاره نموده است. بدین سان ابن شجری به درجه‌ای از اعتبار و شهرت رسیده بود که بزرگی چون زمخشری، هنگام بازگشت از سفر حج، در بغداد به دیدنش رفت و در حضور عده‌ای، از جمله ابن انباری، در باب حدیث و شعر و ادب با او به

دنبال آن عده‌ای او را تکفیر کردند و بسیاری از مؤلفاتش را نابود ساختند و از این رومدنی منزوی و خانه‌نشین شد (خطیب، ۲۰۹/۱۱). پسر او ابوطاهر احمد نیز راوی و شاعر بود و چند بیت از اشعار او در الفهرست آمده است (ابن ندیم، همانجا). وی ده سال بعد از مرگ پدر درگذشت (یاقوت، ادبا، ۶۲/۱۶). تنها اثری که از ابن شبه به ما رسیده، کتاب تاریخ المدینة المنورة است که مؤلف در آن به روش محدثان، ضمن نقل بیش از ۵۰۰۰ حدیث، به ذکر اخبار و وقایع پرداخته است. این اثر از نظر موضوع به سه بخش عمده تقسیم می‌گردد: بخش اول که حدود ۶۵۴ صفحه از کتاب را دربر می‌گیرد به زندگی و سیره رسول اکرم (ص) از هجرت تا رحلت اختصاص دارد که ضمن آن مؤلف به شرح جنگها، ذکر بعضی از احکام، قصص، مساجد، قبور، کوهها، دره‌ها و قناتها نیز پرداخته است.

بخش دوم شامل شرح زندگانی عمر، خلیفه دوم، از زمان عهده‌دار شدن خلافت تا هنگام مرگ اوست و در خلال آن برخی سیاستها و اصلاحات انجام شده توسط وی نیز شرح داده شده است. در بخش سوم شرح زندگانی عثمان، خلیفه سوم، چگونگی جمع‌آوری و کتابت قرآن، اغتشاشات دوران او که به کشته شدنش انجامید و موضع‌گیری علی (ع) و عایشه در قبال این حوادث بیان شده است. روشن نیست که چرا وی به شرح زندگی ابوبکر، خلیفه اول، و علی (ع) نپرداخته است، آیا در این باب کتاب جداگانه‌ای نوشته بوده که اینک از دست رفته است یا کوتاهی مدت خلافت آن دو، موجب فروگذشتن این بخش شده است؟

این کتاب در ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م در جدّه به کوشش فهیم محمد شلتوت در چهار جلد به چاپ رسیده است. ابن ندیم (همانجا) ۲۲ اثر دیگر به او نسبت داده است، از آن جمله: کتاب البصرة، کتاب مکه، کتاب امراء الکوفة، کتاب مقتل عثمان، کتاب الشعر و الشعراء، کتاب الاغانی، کتاب اخبار بنی نمیر، یاقوت (ادبا، ۶۱/۱۶) طبقات الشعراء را نیز بدانها افزوده است. اما هیچ یک از این کتابها اکنون در دست نیست و احتمالاً بیشتر آنها در جریانیکه به تکفیرش انجامید، از بین رفته است.

ابن شبه بنا به روایت مرزبانی (نورالقبس، ۱۳۱) تقریباً نود ساله بود که در سامرا درگذشت. ابن ندیم تاریخ وفات او را در ۲۶۲ ق دانسته است (همانجا).

مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن حبان، محمد، اللغات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن ندیم، الفهرست، ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش صلاح یوسف الغلیل، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ بلاشر، رؤی، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ تنوخ، محسن بن علی، الفرج بعد الشدة، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ جریر، دیوان، بیروت، دار صادر؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ روزنتال، فرانسیس، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمه صالح احمد العلی، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ترجمه محمود فهیم، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صولی، محمد بن یحیی، اخبار ابی تمام، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت،

دمشق به چاپ رسیده است.

۳. مختارات شعراء العرب، شامل ۵۰ قصیده از قصاید معروف عصر جاهلی و مخضرمین است. این اثر در ۱۳۰۶ ق در قاهره چاپ سنگی شده، در ۱۳۴۴ ق به کوشش محمود حسن الزناتی در قاهره و یک بار دیگر در ۱۹۷۵ م به کوشش علی محمد البجاوی در همانجا به چاپ رسیده است.

۴. منظومة ابن الشجری، این اثر در ۱۳۳۰ ق در قاهره چاپ شده است.

افزون بر اینها، نسخه‌ای از یک فرهنگ مشترکات لفظی در برلین مضبوط است (GAL, S, I/493) که شاید همان ما اتفق لفظه و اختلاف معناه باشد که یاقوت (۲۸۳/۱۹) از آن نام برده است.

آثار دیگری هم برای ابن شجری ذکر کرده‌اند که عبارتند از: ۱. الانتصار، هنگامی که ابن شجری املائی کتاب الامالی را به پایان برد، ابن خشاب از وی خواست تا آن را نزد او فرا گیرد، اما وی نپذیرفت. در نتیجه ابن خشاب به ردّ بعضی از موضوعات کتاب پرداخت و ابن شجری در پاسخ آن الانتصار را نوشت (یاقوت، همانجا؛ قفطی، ۳۵۶/۳-۳۵۷)؛ ۲. شرح التصريف الملوکی ابن جنی؛ ۳. شرح اللمع ابن جنی (ابن خلکان، ۴۵/۶).

مأخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزعة الالباء، به کوشش ابراهیم السامرائی، بغداد، ۱۹۵۹م؛ ابن تفری بردی، النجوم، ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار صادر؛ ابن شجری، هبة الله بن علی، الامالی، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ همو، الحماسة، به کوشش فریتس کرنکو، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ همو، مالم ینشر من الامالی الشجرية، به کوشش حاتم صالح ضامن، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن هشام، عبدالله بن یوسف، مئذی اللیب، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاهره، مکتب التجارية الکبری؛ افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد الحسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ ذهبی، محمد ابن احمد، العیر، به کوشش محمد سعید بن بسونی، بیروت، ۱۳۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵م؛ ضامن، حاتم صالح، مقدمه بر مالم ینشر (نک: ابن شجری در همین مأخذ)؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، البقیة، به کوشش محمد المصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۹م؛ مردم بک، عدنان، «التعريف والنقد»، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ۳۵، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ متعجب‌الدین، علی بن عبدالله، فهرست اسماء علماء الشيعة، به کوشش عبدالعزيز طباطبائی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ هروی، علی بن محمد، الازہیة، به کوشش عبدالمعین الملوخی، دمشق، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: GAL, S, عنایت الله فاتحی نژاد

ابن شحنة، عنوان چند تن از قاضیان و مورخان ترک نژاد حلب در سده ۹ ق/ ۱۵ م. نیای آنان، حسام‌الدین محمود بن خنلو (د ۶۱۶ ق/ ۱۲۱۹ م)، از امیران دولت الصالح اسماعیل زنگی در حلب، شحنگی آن دیار را برعهده داشت (ابن شحنة، ۸۷، ۸۸؛ سیخاری، الذیل، ۳۵۷، ۳۵۸) و این خاندان به وی منسوب شده‌اند (ابن حجر، انباء الغمر، ۹۵/۷). حسام‌الدین در ۶۱۵ ق در حلب مدرسه و مسجدی ساخت و آن مدرسه هنوز به نام مدرسه بنی شحنة معروف است (ابن شحنة، ۱۰۴؛ طبایح، ۴۰۱/۴-۴۰۲). گذشته از آن، اوقافی که افراد این

مباحثه پرداخت (یاقوت، ۱۲۸/۱۹؛ ابن خلکان، همانجا)، ابن شجری شعر نیز می‌سرود، اما از اشعار او تنها دو قطعه کوتاه مجموعاً ۵ بیت و نیز ۱۶ بیت از یک قصیده در مدح وزیر نظام‌الدین ابونصر مظفر باقی مانده است (ابن خلکان، ۴۸-۴۷/۶). گویا اشعار وی موردپسند اهل ادب نبوده است، چنانکه حسن بن احمد بن جکینا شاعر بغدادی شعر او را مورد طعن قرار داده است (ابن خلکان، ۴۹/۶؛ ابن شاکر، ۳۲۱/۱). ابن شجری در بغداد چشم از جهان فرو بست و در کرخ که محله شیعه‌نشین بغداد بود، به خاک سپرده شد (قفطی، ۳۵۶/۳). آثار: از وی آثاری در زمینه‌های مختلف بر جای مانده که عبارتند از:

۱. الامالی، این کتاب یکی از آثار کم‌نظیر و ارزشمند است که صاحب آن بسیاری از آراء نحوی را با شواهد شعری مختلف در ۸۴ مجلس برای شاگردانش املا کرده است. تاریخ بسیاری از مجالس دقیقاً ثبت شده، اما از شروع نخستین مجلس اطلاع دقیقی در دست نیست و با توجه به اینکه مجلس هشتم در اوایل جمادی الاول ۵۲۴ ق املا گردیده و پس از آن به طور مرتب ادامه داشته است، شروع آن احتمالاً در اوایل ربیع‌الاول همان سال بوده است.

ابن شجری در این کتاب آراء بسیاری را بدون ذکر نام آورده است. به عنوان مثال چند فصل کامل از کتاب الازہیة هروی را بدون ذکر مأخذ نقل کرده است (الامالی، ۳۳۳/۲-۳۵۱؛ قس: هروی، ۱۴۸-۱۵۷؛ ابن شجری، مالم ینشر، ۳۰-۳۱؛ قس: هروی، ۵۴-۵۵، جم)

وی بخش وسیعی از الامالی را (نک: ابن شجری، مالم ینشر، ۴۱-۶۵) به ذکر لغزشهای مکی بن ابی طالب مغربی در کتاب مشکل اعراب القرآن اختصاص داده است. برخی از متأخران (ضامن، ۷-۶) انگیزه این کار او را اختلافات مذهبی دانسته‌اند و گفته‌اند که چون مکی بن ابی طالب مالکی مذهب بوده و در چند جا از نوشته‌هایش معتزله را مورد انتقاد قرار داده و آنان را ملحد دانسته، ابن شجری در مقام دفاع از معتزله به طرح این انتقادات پرداخته است، اما درباره این سخن باید اندکی تردید کرد، چه همه موارد نیز چندان تابجا نیست (ابن شجری، همان، ۴۳). کتاب الامالی در ۱۳۴۹ ق در دو مجلد در حیدرآباد به طور ناقص به چاپ رسیده و یک بار نیز در بیروت بدون ذکر تاریخ، تجدید چاپ شده است. بخش پایانی آن با عنوان مالم ینشر من الامالی الشجرية به کوشش حاتم صالح ضامن در ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م در بیروت چاپ شده که بقیه مجلس ۷۸ تا مجلس ۸۴ را شامل می‌شود.

۲. الحماسة، این اثر گلچینی از بهترین اشعار شعرای جاهلی و اسلامی عصر اموی و عباسی است که وی به تقلید از حماسه ابوتام و بحرّی گرد آورده است. برخی معتقدند که در سلسله حماسه‌های عرب، اثر ابن شجری از همه ارزشمندتر است (مردم بک، ۸۸۲/۴۵). حماسه در ۱۳۴۵ ق توسط مستشرق آلمانی فریتس کرنکو در حیدرآباد و در ۱۹۷۰ م به کوشش عبدالمعین الملوخی و اسماء الحمصی در

خاندان از خود برجای نهادند (ابن حنبلی، ۱/۲۷۹، ۲۸۰) و نیز آثار و تألیفات علمی برجای مانده از آنان، بر توجه این خاندان به علم گواهی دارد (قس: همو، ۱/۲۷۲، ۲۷۳). در میان خاندان ابن شحنة، این کسان آوازه یافته‌اند:

۱. ابوالولید محب‌الدین محمد بن محمد بن محمد بن محمود (۷۴۹ - ۸۱۵ ق/ ۱۳۴۸ - ۱۴۱۲ م)، ادیب، فقیه، مورخ و قاضی حنفی مذهب. او در حلب زاده شد و به سرپرستی پدرش کمال‌الدین محمد (د ۷۷۶ ق/ ۱۳۷۴ م) فقیه حنفی، پرورش یافت و به آموختن و حفظ قرآن پرداخت (ابن حجر، الدرر، ۵۰۸/۵، ۵۰۹؛ سخاوی، الذیل، ۴۰۶). عیدالغفور یکی از سه برادر وی در جوانی به قتل رسید، اما دو برادر دیگرش عبدالرحمن و علی و نیز خود وی مدتی منصب قضا داشتند (همو، الضوء، ۱۵۰/۴؛ همو، الذیل، ۳۵۹، ۳۶۰). از استادان ابوالولید، جز سید عبدالله کس دیگری شناخته نیست (سخاوی، همانجا). اما مسلم است که نزد استادان حلب و دانشمندانی که از جاهای دیگر بدانجا می‌آمدند، دانش آموخت. همچنین در حیات پدر، به شوق دانش‌اندوزی رهسپار دمشق و قاهره شد و هنوز به سن بلوغ نرسیده بود که از جانب ابن منصور و انقی اجازه افتاء و تدریس یافت. در ۷۷۷ ق پس از مرگ پدر بار دیگر به قاهره سفر کرد و در مدرسه صرغتمشیه رحل اقامت افکند. اندکی بعد چندان برآوازه شد که با تأیید شیخ اکمل‌الدین و شیخ سراج‌الدین از جانب ملک الاشرف شعبان، سلطان مملوک مصر به جای جمال‌الدین ابراهیم بن محمد بن عدیم (د ۷۸۷ ق) به منصب قضای مذهب حنفی در حلب گمارده شد (سخاوی، الذیل، ۴۰۶ - ۴۰۷)، اما اندکی بعد از آن مقام عزل گردید. با اینهمه تا ۷۹۳ ق/ ۱۳۹۱ م که سلطان الظاهر برقوق به حلب وارد شد، بارها به این مقام منصوب و سپس معزول گردید (نک: ابن قاضی شهبه، ۱۶۷/۳، ۲۴۸؛ ابن حجر، انباء الغمر، ۹۵/۷ - ۹۶؛ سخاوی، الذیل، ۴۰۷). اما سالهای ۷۶۶ و ۷۶۷ ق که سیوطی (حسن المحاضرة، ۱۸۶/۲) برای تعیین وی به منصب قضا ذکر نموده است، بعید به نظر می‌رسد.

— احراز مقام قضا از جانب سلاطین مملوک بیانگر منزلت وی نزد آنان بوده است و اگر گاهی معزول می‌شده یا با قهر سلطان جدید رو به رو می‌گشته، به سبب سخت‌گیری سلطان جدید بر مصاحبان و گماشتگان سلطان پیشین بوده است. او از جمله معدود عالمانی است که پس از فتح حلب (۸۰۴ - ۸۰۵ ق) به دست تیمور جان سالم به در می‌برد. وی خود داستان ملاقاتش را با تیمور نقل کرده که چگونه با پاسخ زیرکانه‌اش به پرسش تیمور، در باب کشته شدگان دو لشکر، مورد لطف و تحسین تیمور قرار گرفت (نک: سخاوی، الذیل، ۴۰۸ - ۴۰۹؛ شوکانی، ۲۶۴/۲، ۲۶۵). همچنین پس از ورود سلطان برقوق به حلب (۷۹۳ ق) بلافاصله از منصب قضا عزل و محبوس شد و اموالش مصادره گردید، اما با پایمردی محمود، استادالدار سلطان از مرگ نجات یافت و به ناچار همراه برقوق رهسپار قاهره شد (ابن قاضی

شهبه، ۴۲۳/۳؛ ابن حجر، انباء الغمر، ۹۶/۷). او پس از سه سال اقامت در قاهره، به حلب بازگشت و ظاهراً در آنجا به دور از هیاهوی سیاسی به تدریس پرداخت. با آغاز حکومت الناصر فرج بن برقوق، محب‌الدین در ابتدا به وی پیوست، اما هنگامی که حکم (د ۸۵۴ ق) نیابت حلب را به دست آورد، از الناصر روی برتافت و به وی که از مخالفان الناصر بود، پیوست و از الطاف او بهره‌مند گردید. به همین سبب مورد غضب الناصر قرار گرفت و گریخت، لیکن پس از مدتی رضایت الناصر را به دست آورد و در ۸۰۹ ق از جانب الناصر به منصب قضای حلب انتخاب شد و در ۸۱۳ ق پس از ورود سلطان به حلب بار دیگر به قاهره برده شد. وی در آنجا با مساعدت فتح‌الله، کاتب مخصوص سلطان، به تدریس در مدرسه جمالیه پرداخت (همانجا؛ سخاوی، الذیل، ۴۰۷؛ ابن عماد، ۱۱۳/۷ - ۱۱۴). از ۸۱۴ ق به جرگه مصاحبان و ملازمان الناصر درآمد و در سفر به دمشق وی را همراهی کرد. در این زمان که الناصر مواجه با قیام ملک مؤید و نوروز شده بود، وی را به جای ناصرالدین بن عدیم که متعایل به ملک مؤید بود، به قضای مصر گمارد، اما به زودی از کلیه مناصب خویش عزل شد. پس از زوال حکومت الناصر و آغاز فرمانروایی مؤید، وی به سبب توجه نوروز بار دیگر به قضای حلب منصوب شد و مدتی نیز در دمشق به تدریس پرداخت و از جمله مصاحبان نایب دمشق شد (ابن حجر، همانجا؛ سخاوی، الذیل، ۴۰۷ - ۴۰۸؛ ابن تغری بردی، ۱۴۶/۱۳). در این مدت جمع کثیری در شهرهای مختلف به فراگیری علم از وی پرداختند که از این میان، سخاوی (الضوء، ۵/۱، طبقات، ۳۱۲) از عزالدین حاضری و بدرالدین بن سلامه در حلب، ابن قاضی شهبه در شام و ابن همام و ابن عبیدالله در مصر نام برده است (برای دیگر شاگردان و راویان وی نک: ابن قاضی شهبه، ۲۵۴/۳، ۲۵۶، ۳۱۴؛ ابن حجر، الدرر، ۲۳۳/۲). آنچه در مورد فقاقت او جالب توجه است، گفته فرزند اوست که می‌گوید محب‌الدین در مذهب حنفی اجتهاد می‌کرده و به آنچه در می‌یافته، عمل می‌کرده است (سخاوی، الذیل، ۴۱۰؛ شوکانی، ۲۶۵/۲). او ادیبی چیره‌دست بود و از حسن خط - نیز بهره داشت (ابن حجر، انباء الغمر، ۹۵/۷، ۹۷؛ سخاوی، همانجا). سخاوی بسیاری از اشعار و نمونه‌ای از نثر وی را ضبط کرده است (همان، ۴۱۱ - ۴۱۹).

آثار: ابن شحنة دارای تألیفات بسیاری در زمینه‌های گوناگون چون فقه و تاریخ و ادبیات است:

الف - چاپی: ۱. *روض المناظر (النظر یا النواظر) فی اخبار الاولائل و الاواخر* که اختصار کتاب المختصر فی تاریخ البشر ابوالفداء و ذیلی است بر آن - تا ۸۰۶ ق - گویند - او خود این کتاب را تلخیص کرد و المبتعی نامید (نک: حاجی خلیفه، ۹۲۱/۱). در میان آثار وی دو عنوان مختصر تاریخ ابی الفداء (همو، ۱۶۲۹/۲) و مختصر تاریخ المؤید صاحب حماة (سخاوی، الذیل، ۴۱۱) به چشم می‌خورد، که می‌تواند همان روض المناظر باشد. بر این کتاب پسرش ابوالفضل

۸۲۸ ق موفق به کسب اجازه از ابن حجر، برهان بن مرحل، شهاب‌الدین واسطی و شهاب‌الدین معروف به شاب‌الثائب شد (همان، ۲۹۶/۹ - ۲۹۷). نیز به استماع حدیث از افرادی چون ابوجعفر بن عجمی، ابن سفاح، ست العرب دختر ابراهیم بن ابی جراده در حلب و ابن خطیب الدهشه (ه.م) در حماه پرداخت. در ۸۳۴ ق دوباره به قاهره رفت و به دیدار تقی‌الدین مقریزی و ابن حجر شتافت و پیش از آن در دمشق از علاء‌الدین بن سلام بهره جست (همو، الضوء، ۲۹۷/۹). ولع شدید وی برای دست یافتن به مقامات گوناگون دیوانی و قضایی، حوادث گوناگون و فراز و نشیبهای بسیاری را در زندگی وی پدید آورد. چنین می‌نماید که وی برای رسیدن به مناصب مختلف از هیچ اقدامی چون بذل اموال (با تعبیر سخاوی: رشوه)، دسیسه و توطئه و اعمال نفوذ و وابستگی‌اش روی گردان نبود (نک: همان، ۲۹۷/۹ - ۳۰۴).

اولین وظیفه‌ای که بر عهده وی نهاده شد، تدریس در مدارس اشتقمریه، حردکیه، حلاویه و شاذبختیه، با مشارکت برادرش عبداللطیف و در زمان حیات پدر بود. پس از آن در بیست سالگی در تدریس اشتقمریه استقلال یافت و با ورود المؤید به حلب به سمت قضای لشکر گمارده شد. سپس تدریس در شاذبختیه و در ۸۳۶ ق از جانب ملک سلطان الاشرف برسبای قضای حنفیه را در حلب برعهده گرفت. در ۸۴۸ ق با کمک پدر زنش ولوی سلفی کاتب مخصوص سلطان برسبای شد و به دنبال آن به نظارت لشکر، قلعه، جامع کبیر نوری، تدریس، تصدیق و خطابه در مدارس گوناگون گمارده شد. با اینهمه، مردم به وی اقبالی نشان ندادند و او به ناچار حلب را به قصد قاهره ترک کرد (همان، ۲۹۷/۹ - ۲۹۹). وی پس از ورود به مصر روشی دیگر در پیش گرفت و پس از تلاش فراوان در ۸۵۷ ق توانست دوباره به عنوان کاتب مخصوص سلطان به کارهای دولتی بازگردد. اما اندکی بعد عزل شد و با خوف و نگرانی به زندگی در قاهره ادامه داد، تا عاقبت به بیت‌المقدس تبعید شد و در آن دیار با کناره‌گیری از امور دیوانی به عبادت و تدریس پرداخت. در ۸۶۲ ق دوباره به وی اجازه داده شد تا به حلب یا قاهره بازگردد. او نیز با ترک مناصب اداری و در حالی که قضای حنفیه را نیز به فرزندش اثیرالدین واگذار کرده بود، به حلب بازگشت. چندی بعد بار دیگر به قاهره رفت (سخاوی، الذیل، ۳۶۹؛ همو، الضوء، ۲۹۹/۹ - ۳۰۰) و با بذل مال بسیار به جای ابن اشقر کاتب مخصوص سلطان شد و نوه‌اش لسان‌الدین را به نیابت انتخاب کرد. در این دوره وی با مردم به مهریانی رفتار کرد و در نزد ملک اشرف تقرب یافت و منشی خاص او شد و «عهد» ملک اشرف به فرزندش المؤید احمد را که سخاوی (الذیل، ۳۷۰ - ۳۷۵) نقل کرده است، در این دوره نوشت و پس از ابن الدیری به سمت قضای حنفیه انتخاب شد. از این زمان به بعد بارها از این مقام عزل و بار دیگر منصوب گردید. سخاوی بسیاری از حوادث ایامی را که وی به امر قضا اشتغال داشته (الذیل، ۳۷۵ - ۳۸۱) نقل کرده است. وی افزون بر آنچه گذشت، به تدریس در مراکز علمی و مدارس مصر چون خانقاه

دو ذیل با نامهای اقتطاف الازهار و نزعة الناظر فی روض المناظر نوشته است (غزی، ۱۰/۸). روض المناظر در حاشیه جلد‌های ۱۱ و ۱۲ الکامل ابن اثیر بین سالهای ۱۸۵۱ - ۱۸۷۶ م در لیدن/لاپزیک، همچنین در حاشیه جلد‌های ۸، ۷ و ۹ همان کتاب در ۱۲۹۰ ق در مصر و در حاشیه مروج الذهب مسعودی در ۱۳۰۳ ق در مصر به چاپ رسیده است؛ ۲. منظومه ابن الشحنة فی المعانی و البیان و البدیع یا ارجوزة فی البیان یا الارحوزة البیانیه یا منظومة فی البلاغة، منظومه‌ای است در بحر رجز در ۱۰۰ بیت که در بیان قواعد و اصول معانی و بیان و بدیع پرداخته است. این منظومه در قاهره (۱۳۶۸ ق/۱۹۴۹ م) همراه مجموع المتن الکبیر به چاپ رسیده و دارای شروح بسیاری است که از جمله می‌توان به شروح محب‌الدین ابن العلوانی و محمد عبدالحق طرابلسی اشاره نمود (برای شروح آن نک: بغدادی، ایضاح، ۵۸۱/۲)؛ ۳. رساله‌ای از وی که در جواب بدرالدین بن سلامه به پرسشهای او در باب اعراب آیاتی از قرآن کریم نگاشته شده، توسط سخاوی در الذیل (صص ۴۱۹ - ۴۲۸) نقل شده است. بروکلیمان (GAL, II/178) کتابی با نام لسان الحکام تألیف ابوالولید احمد (نک: دنباله مقاله) را به وی نسبت داده که احتمالاً تشابه کنیه سبب این اشتباه بروکلیمان شده است.

ب - خطی؛ ۱. الفیه فی الفرائض، قصیده‌ای است در بحر رجز در تقسیم ارث، نسخه خطی این قصیده در کتابخانه ملی پاریس موجود می‌باشد (وایدا، II/220)؛ ۲. الامالی، که در حدیث نگاشته شده است و ۷۰ مجلس را در بردارد. به گفته زرکلی (۴۴/۷) نسخه‌ای خطی از این کتاب در کتابخانه فیض‌الله استانبول موجود است؛ ۳. منظومه فی سیرة الرسول یا السیرة النبویه یا سیر النبی، ارجوزه‌ای در ۹۹ بیت (الوارث، IX/157). همچنین بروکلیمان (GAL, S, II/177; GAL, II/178) به معرفی برخی منظومه‌های دیگر از وی و نسخ خطی موجود آنها پرداخته است (در مورد آثار مفقود وی، نک: ابن حجر، انباء العمر، ۹۷/۷؛ سخاوی، الذیل، ۴۱۰، ۴۱۱؛ حاجی خلیفه، ۲۰۲/۱).

۲. ابوالفضل محب‌الدین محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن محمود (۱۲ رجب ۸۰۴ - ۱۶ محرم ۸۹۰ ق/۱۵ فوریه ۱۴۰۲ - ۲ فوریه ۱۴۸۵ م)، مورخ، محدث، قاضی، فقیه و اصولی. برای رفع اشتباه با لقب پدرش، گاه او را ابن شحنة صغیر خوانده‌اند (مثلاً نک: زرکلی، ۵۱/۷). وی در حلب به دنیا آمد، در آنجا رشد یافت و از شمس‌الدین غزی قرآن آموخت و پیش از پایان ۱۰ سالگی همراه پدر به مصر رفت. قرائت را به هنگام گذر از دمشق نزد شهاب‌الدین بایی و نیز از بردینی در قاهره آموخت و نزد ابن تاج و عبدالله شریفی به نوشتن حدیث مشغول شد. آنگاه به حلب بازگشت و به تکمیل آموزش قرآن نزد علاء‌الدین کلزی پرداخت (سخاوی، الضوء، ۲۹۶/۹). سپس به حفظ کتابهای مختصر در علوم مختلف روی آورد و برخی از آنها را بر عموش ابوالبشری، عزالدین حاضری و بدر بن سلامه عرضه داشت. وی به هنگام ورود ابن حجر عسقلانی به آمد از محضرش بهره گرفت. در

شیخونیه پرداخت و نیز تدریس حدیث در مدرسه مؤدیه را به دست آورد و برای رسیدن به مشیخه بر قویه دختر عضدی صیرامی را به همسری پسر خود عبدالیر درآورد (نک: دنباله مقاله). سخاوی در مورد سیره وی در این دوران اشاراتی دارد: به گفته وی ابن شحنة بسیاری از امور را به کسانی که اهلیت آن را نداشتند، واگذار نمود و بسیاری از اموال مردم را تلف کرد (نک: الضوء، ۲۹۵/۹ - ۳۰۵، الذیل، ۳۵۷ - ۴۰۶، طبقات، ۳۱۱ - ۳۱۴).

سخنان سخاوی درباره او سخت شگفت‌انگیز می‌نماید. وی در بیان اوصاف ناپسند ابن شحنة بسیار سخن گفته و اضافه کرده که شرح همه اینها نیاز به جزوات بسیار دارد (الضوء، ۳۰۱/۹)، اما در جایی که سخن از تیره‌روزیها و دورانیهای سخت زندگی وی به میان می‌آورد، با دست‌آویز قرار دادن «خوف از غائله مورخان متساهل» به ابهام سخن می‌گوید (همان، ۲۹۸/۹). وی ابن شحنة را با القابی چون بهجة الزمان، محجة الاعیان، لسان شام الممالک خوانده (الذیل، ۳۵۷) و با اینهمه به نیرنگ بازی و حیل‌ورزی او اشاره کرده است. در حالی که از نظر علمی او را حافظ و فصیح و هوشمند و ادیبی برجسته دانسته است (الضوء، ۳۰۱/۹). در جای دیگر پس از ذکر تمایل وی به مقامات دنیوی و زندگی اشراف گونه او، به کنایه اشاره کرده که سیره وی به مبشرین شبیه‌تر بود تا به علما (همان، ۳۰۱ - ۳۰۲) و در جایی که اشاره به شاگردی خود و برادرش و دیگر شاگردان او می‌کند (الذیل، ۳۹۰)، می‌گوید: کافجی و عزالدین حنبلی در علم ارزشی برای وی قائل نبودند (الضوء، ۳۰۲/۹). همو بر نقد وی بر این حجر خزده گرفته و نیز او را به جمع‌آوری کتب گران قیمت ولو به غصب، به خصوص دست‌اندازی به کتب کتابخانه محمودیه متهم کرده است (همان، ۳۰۰/۹، ۳۰۱، ۳۰۲). بی‌گمان رقابت سخاوی با معاصرانش در زبان تند و گزنده وی برای بیان قبیاح ابن شحنة بی‌تأثیر نبوده است.

ظاهراً در ۸۷۷ ق او از سمت قضا عزل شد و از کلیه مناصبش برکنار گردید، لکن پس از شکوه و گلایه‌های فراوان در ۸۸۲ ق به ریاست خانقاه شیخونیه نائل آمد، اما اندکی بعد به سبب ضعف و بیماری، این منصب و همچنین سرپرستی مؤدیه را به فرزندش سپرد و در نهایت خطابه جمعه را نیز ترک گفت و سرانجام با اختلال در حافظه و فلجی که بدو عارض گشته بود، از دنیا رفت (سخاوی، الضوء، ۳۰۴/۹ - ۳۰۵).

ابن شحنة در ضمن ولع شدیدی که به کسب مقامات دیوانی و قضایی داشت، از کار تألیف به خصوص عنایت به کتب پدرش نیز غافل نبود و آثار فراوانی از خود برجای گذاشت.

آثار:

الف - جایی: تنها اثر جایی او کتاب الدر المنتخب فی تاریخ مملکه حلب است که به گفته خود وی تلخیص و تزییلی است بر دو کتاب متقدم‌تر یعنی اعلای الخطیره فی امراء الشام و الجزیره تألیف ابن شداد و بقیة الطلب فی تاریخ حلب اثر ابن عدیم (نک: صص ۷ - ۸).

ابن اثر که تاریخچه‌ای از شهر حلب است، به شیوه اینگونه کتابها در ابتدا به ذکر فضایل، تاریخ بنا، وجه تسمیه و چگونگی فتح شهر به دست مسلمانان و پس از آن به ذکر عمارات، باروها، دروازه‌ها، آثار، مدارس، مساجد و امکنه دیگر و شهرهای مجاور پرداخته است. ابن شحنة که در اغلب بابهای کتاب از ابن شداد تبعیت کرده، اثر خود را در ۲۵ باب فراهم آورده و بابهایی چون «اماکنی که در زمان ابن شداد دایر بوده، اما وی از ذکر آنها غفلت کرده» و «اماکنی که پس از ابن شداد ساخته شده است» (بابهای ۲۰ و ۲۱)، بر مطالب کتاب ابن شداد افزوده است. افزون بر این، فصلی نیز با عنوان «فی مدن الشام المستقلة» در پایان کتاب (صص ۲۶۲ - ۲۷۷) به چشم می‌خورد. ابن اثر توسط ابوالیمین بترونی (د ۱۰۴۶ ق) جمع‌آوری و حاشیه‌ای بر آن افزوده شده است. مقدمه‌ای که ظاهراً بترونی بر کتاب نوشته (نک: صص ۸ - ۱۲) و آن را منتخبی از کتاب نزهة النواظر فی روض المناظر (ص ۸) خوانده و اینکه روض المناظر کتابی است در تاریخ عمومی و مختص به حلب نیست، سبب ایجاد آراء گوناگونی درباره الدر المنتخب شده است (غزی، ۱۲۰۹/۱؛ طباح، ۳۱۱/۱ - ۳۴؛ قس: درویش مقدمه الدر)، تا بدانجا که گروهی اساساً انتساب آن را به ابوالفضل منتفی دانسته‌اند (نک: همو، ۱۱). اما اشارات فراوانی که وی در جای جای کتاب به خاندان و اجداد خویش (نک: صص ۱۱ - ۱۲، ۵۸، ۸۷ - ۸۸) می‌کند و به خصوص اشارتی که به سرپرستی مدرسه شاذبختیه و کناره‌گیری از آن به نفع دو فرزندش ابوالیمین (ابن الدین محمد) و عبدالیر (ص ۱۱۶) دارد، هرگونه شکی را منتفی می‌سازد. تنها نکته مبهم، اشاره به تخریب مدرسه اسدیه در ۹۳۵ ق (ص ۱۱۹) در مقایسه با سال در گذشت مؤلف (۸۹۰ ق) است که به احتمال بسیار تصحیف در کتب سند و یا خلط میان متن و حاشیه سبب این تناقض آشکار شده است. ابن اثر را از لحاظ علمی و تاریخی می‌توان از آثار با ارزش در مورد حلب دانست و اطلاعات ذکر شده در آن بیانگر قدرت و جامعیت مؤلف در این باب است. اگرچه، خاصه در ضبط اعلام، خالی از اشتباه و خطا نیز نمی‌نماید. عبارات کتاب واضح و بر خلاف تألیفات آن روزگار به دور از تکلف و تصنع است. از مراجع اصلی کتاب علاوه بر دو اثر ابن عدیم و ابن شداد، می‌توان به تاریخهای ابن ملا و ابن خطیب اشاره کرد (ابن شحنة، ۲۲، ۲۵، ۳۲، جم)، با این حال در جای جای کتاب از مآخذ متعدد دیگری نیز مطلب نقل شده که از آن میان می‌توان به معجم البلدان (همو، ۲۷)، مختصر البلدان (همو، ۵۹، ۱۰۵)، سالک الابصار ابن فضل الله (همو، ۱۵۵) و صورة الارض (همو، ۱۶۲) اشاره کرد. امانتداری مؤلف را در ذکر مآخذ و منابع از امتیازات عمده این اثر می‌توان به شمار آورد. این کتاب در ۱۹۰۹ م در بیروت با تصحیح یوسف الیان سرکیس به چاپ رسیده و پس از آن توسط سوازه^۱ به فرانسه ترجمه و در ۱۹۳۳ م در

امین اقصاری، تقی شمنی، ام‌هانی و هاجر قدسیه استماع کرد. سخاوی گوید که با درخواست وی جماعتی به او اجازه دادند (الضوء، ۳۳/۴). وی فقه را از بدر بن عبیدالله و قاسم بن قطلوبغا و اصول فقه و حدیث را از همو فرا گرفت. او به سبب هوش و ذکاوت فوق‌العاده در روزگار جوانی اجازه تدریس و فتوا یافت و سلطان اشرف که از استعداد شگرف وی به تعجب درآمده بود، برآن شد تا او را همنشین و مقرب بارگاه خویش کند و در امور با او به مشورت بپردازد (همانجا). پدرش چنانکه گذشت به طمع احراز مناصب گوناگون و همچنین به سبب محبت خاصی که بدو داشت، دختر عضدی صیرامی را برای همسری وی برگزید. عبدالبر ابتدا به نیابت از پدر به امر قضا پرداخت و سپس وظایف دیگری بر عهده گرفت که از جمله آنها می‌توان از خطابت جامع الحاکم، تدریس در شیخونه و تدریس حدیث در مؤدییه، به هنگام سالخوردگی پدر، نام برد (همانجا). سخاوی پس از ذکر بخشهایی از زندگی وی به شرح سیره و بعد از آن به مذمت وی، چنانکه در حق پدرش نیز رواداشته، پرداخته است. در منابع، اقوال متضادی درباره او به چشم می‌خورد، چنانکه گاه از او به عنوان عالمی متقن در علوم شرعی و عقلی نام برده‌اند که مسلط بر تألیف در چندین فن و متبحر در ادب (نظم و نثر و مدح و هجاء) است و گاه گفته شده است که فقه نیست و در حالی که حمصی از هجای گزنده عبید سلمونی درباره او یاد می‌کند و ابن طولون می‌گوید که مردم از او به خیر و نیکی یاد نکرده‌اند، قطب بن سلطان مفتی دمشق که از شاگردان او بوده است، او را ثنای بسیار گفته و در مؤلفاتش به کلام او بسیار استناد می‌کند و اشاره می‌کند که ابن شحنة از قائلین به تحریم قهوه بوده است (نک: همو، الضوء، ۳۳/۴؛ ابن عماد، ۹۸/۸-۱۰۰). عبدالبر دو فرزند با نامهای محمود (حسام‌الدین) و ابوبکر داشت که ابن حنبلی به ترتیب آن دو را قاضی القضاة و اقضی القضاة (۱۱/۱) ۳۸۶-۳۸۷، ۲/۱) ۴۴۴-۴۴۵ خوانده است. ابن دوبرادر در ۹۲۳ ق/ ۱۵۱۷ م در جمع هیأت صلحی که از جانب سلطان سلیم، بعد از درخواست امان از سوی سلطان طومان بای، نزد وی فرستاده شده بودند، به واسطه مکر و حیله طومان بای به قتل رسیدند. (همانجا).

آثار: عبدالبر صاحب تألیفات بسیاری است که از آن میان الذخائر الاشرفیة فی الغاز الحنفیة را می‌توان نام برد که در حاشیه کنزالبیان، مختصر توفیق الرحمن مصطفی طائی و همچنین در حاشیه توفیق الرحمن بشرح کنز دقائق البیان اثر همو در سالهای ۱۲۹۱، ۱۳۰۶ و ۱۳۰۷ ق در قاهره به چاپ رسیده است. برخی از آثار او نیز در کتابخانه‌های جهان و به صورت نسخ خطی نگهداری می‌شود که عبارتند از: ۱- تحصیل الطريق الی تسهیل الطريق (نک: سید، فهرست المخطوطات المصورة، ۲۵۷/۱)؛ ۲- تفضیل عقد الفوائد بتکمیل قید الشرائد در فقه حنفی که در شرح منظومه قید الشرائد و نظم الفرائد ابن وهبان دمشقی نوشته شده است. نسخه‌های بسیاری از این اثر در کتابخانه‌های جهان (قاهره، پاریس، استانبول، دمشق، عراق و ایران)

همان شهر چاپ شده است. چاپ دیگر کتاب با تصحیح عبدالله محمد درویش در ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م در دمشق انجام گرفته است.

ب- خطی: ۱. ثبت مرویات و مسموعات و شیوخه، درویش (ص ۲۴) به نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه سعد محمد حسن در قاهره اشاره کرده است؛ ۲. حاشیه بر شرح عقیده نسفی، ابن شحنة در این اثر بر شرح تفتازانی بر عقائد نسفی حاشیه‌ای زده است (وایدا، III/115)؛ ۳. شرح ارجوزة فی الفرائض (ارجوزة پدرش)، نسخه‌ای از این کتاب در دانشگاه ملک سعود موجود است (فهرس مخطوطات، ۲۷۸/۶)؛ ۴. شرح السیرة المنظومة، که شرحی است بر سیرة النبوة پدرش (سید، خطی، ۴۴/۲)؛ ۵. شرح نظم الموافقات العمریة للقرآن الشریف، شرح و نظم قصیده هر دو از خود اوست (خدویه، ۱۰۰/۷-۱۰۱). بروکلان (GAL, S, II/94) این کتاب را به عبدالبر نسبت می‌دهد، اما در فهرست خدیویه صریحاً از مؤلف کتاب با عنوان محمد بن شحنة یاد شده است. ۶. العقیده السعیده یا منظومة عقیده ابن الشحنة، نسخه‌هایی از این قصیده در کتابخانه گوتا (برج، 1/36) و دانشگاه ملک سعود، ریاض (فهرس مخطوطات، ۲۰۷/۵-۲۰۸) موجود است؛ ۷. عهد للسلطان المؤید ابی الفتح احمد بن الملك الاشرف ابی النصر اینال، نسخه‌ای از این «عهد» که به قلم ابن شحنة نوشته شده است، در دارالکتب (نک: مجله، ۲۹۱/۴) ۲ محفوظ است. چنانکه گذشت، سخاوی متن این عهد را در الذیل آورده است؛ ۸. نزهة النواظر فی روض المناظر، شرح و تعلیقی است بر کتاب پدرش (برای نسخه‌های این کتاب، نک: وروهوه، 260؛ فهرس المخطوطات المصورة، ۵۰)؛ ۹. نهاية النهاية فی شرح الهدایة. ابن شحنة در این کتاب کار پدرش را دنبال کرد، اما پس از آنکه حدود ۵ جلد از آن را (تا آخر فصل غسل) تألیف نمود، به صورت ناقص رها ساخت (برای نسخه‌های این کتاب، نک: سید، فهرس المخطوطات المصورة، ۲۷۴/۱؛ GAL, I/467)؛ همچنین زرکلی به وجود مجموعه‌ای در موضوعات مختلف تألیف ابن شحنة در کتابخانه خویش اشاره می‌کند (۵۱/۷)، اما از چگونگی این موضوعات سخنی به میان نمی‌آورد. در منابع کتب دیگری را نیز به وی نسبت می‌دهند که از جمله آنها می‌توان به اختصارالنشر فی القراءات العشر ابن جزری، اقتطاف الازهار ذیل دیگری بر روض المناظر پدرش و تنویر المنار اشاره کرد (برای کتابهایی که به وی نسبت داده‌اند، نک: سخاوی، الضوء، ۳۰۴/۹؛ همو، الذیل، ۳۹۵؛ درویش، ۲۳-۲۴؛ سیوطی، نظم العقیان، ۱۷۱؛ غزی، ۹/۱-۱۰).

۳. ابوالبرکات سری الدین عبدالبر بن ابی الفضل محب‌الدین محمد (۹- ذی‌قعدة ۸۵۱- ۹۲۱ ق/ ۱۶ ژانویه ۱۴۴۸- ۱۵۱۵ م)، در حلب زاده شد و در کودکی همراه پدر به قاهره رفت و همانجا به حفظ قرآن و فراگیری مقدمات علوم مشغول شد. پس از تبعید پدر به بیت المقدس نزد جمال الدین ابن جماعه خطیب آن دیار و تقی الدین ابوبکر قلکشندی به استماع حدیث پرداخت و در قاهره نیز از افرادی چون بدر نسابه،

موجود است (برای اطلاع از برخی نسخه‌ها، نک: مرعشی، ۱۰۸/۴؛ GAL, II/95; GAL, S, II/88)؛ ۳. *زهر الرياض فی مسئله التوضی من الحیاض* (خدیویه، ۱۱۷/۳)؛ ۴. *عقود الاولی و المرجان بما يتعلق بفوائد القرآن* (همان، ۲۹۵/۷؛ GAL, II/101)؛ ۵. *غریب القرآن* (ازهریه، ۱۸۳/۱؛ GAL, S, II/94)؛ ۶. *فتاوی* (خدیویه، ۱۶۵/۷)؛ ۷. *قطع المجادلة عند تغییر المعاملة* (همان، ۱۶۷/۷)؛ ۸. *کلام فی تنفيذ ما ثبت بشهادة علی الخطة* (حتی، شه ۱۷۳۱). بغدادی (هدیه، ۴۹۸/۱) چند کتاب دیگر نیز به کتابهای منسوب به وی می‌افزاید و ابن عماد (۹۹/۴-۱۰۰) از قصیده‌ای متعلق به وی در اسما «بکائین» جنگ تبوک که آیه شریفه ۹۳ از سوره توبه (۹) درباره آنان نازل شده است و شرح اختلاف مفسران و اصحاب سیر در این باب، یاد کرده است. ۴. ابوالولید لسان الدین احمد بن محمد (الیر الدین) بن محمد (ابوالفضل) (۸۴۴-۸۸۲/۱۴۴۰-۱۴۷۷ م)، در حلب به دنیا آمد و با سرپرستی جدش ابوالفضل به فراگیری قرآن و کتابهای چون وقایع پرداخت و پس از آن به همراه نیا و دیگر افراد خاندانش رهسپار قاهره شد و نزد زین الدین قاسم، ابن عبیدالله، ابراهیم حلبی و نجم بن قاضی عجلون به فراگیری علوم مختلف همچون عروض و فرائض (تقسیم ارث) پرداخت و از جدش و پدر نسابه استماع حدیث کرد و موفق به دریافت اجازه از جماعتی گردید. در قاهره به نیابت از جدش به کتابت می‌پرداخت و سرانجام به مقام قضای حنفیه به جای پدر در حلب رسید (سخاوی، الضوء، ۱۹۴/۲). سخاوی (همانجا) از او به عنوان مردی عاقل، زیرک و عقیف یاد می‌کند و ابن حنبلی (۱۱۱/۱۲۳) پس از آنکه خود، او را فردی صالح و رقیب القلب می‌خواند، ستایشهای بسیاری درباره او به نقل از تاریخ موفق الدین ابوذری (د ۸۸۴ق) می‌آورد. او در روزگار جوانی به بیماری طاعون درگشت. ابن حنبلی (۱۱۱/۱۲۴-۱۲۷) برخی از اشعاری را که در وصف وی سروده شده، نقل کرده است. از جمله آثار وی کتاب *لسان الحکام فی معرفة الاحکام* را یاد کرده اند. ابن حنبلی گوید: این اثر را هنگام تصدی قضا در حلب تألیف نمود و قصد داشت که آن را در ۳۰ فصل به نظم درآورد، لیکن تنها توانست تا فصل ۲۰ و اندکی از فصل ۲۱ را به انجام رساند. فرزندش امیر الدین خواست که کار ناتمام پدر را به انجام رساند، اما او نیز پیش از اندکی بر آن نیفزود (نک: ۱۱۱/۱۲۲-۱۲۳). فصلهای ۲۲ تا ۳۰ این کتاب توسط برهان الدین ابراهیم خالصی عدوی و با عنوان *غایة المرام فی تمتة لسان الحکام* نوشته شده (نک: تونکی، ۴/۴۱۵) و در سالهای ۱۲۹۹ق در اسکندریه، ۱۳۰۰ق در بولاق و ۱۳۱۰ق در حاشیه معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام علاء الدین طرابلسی به چاپ رسیده است.

ابن حنبلی علاوه بر افراد بسیاری که از این خاندان در جای جای کتابش نام برده است، به جدّه خود ام‌الحیاء دختر امیر الدین محمد بن ابی الفضل محمد ابن شحنه ملقب به ام‌القضاة (د ۹۳۹ق) اشاره کرده و پس از نقل عباراتی ستایش‌آمیز در وصف وی به دو مرثیه که توسط

عبد اللطیف الدیری و حسن سرمینی ازهری در سوگ وی سروده شده است، اشاره می‌کند (نک: ۱۱۱/۳۳۱-۳۳۹).

مآخذ: ابن تغری بردی، *النجوم الزاهرة*، به کوشش فهیم محمد شلتوت، قاهره، ۱۳۹۰/۱۹۷۰م؛ ابن حجر، *احمد بن علی، انباء القهر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰/۱۹۷۰م؛ همو، *الدرر الکامنة*، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۶/۱۹۷۶م؛ ابن حنبلی، *محمد بن ابراهیم، درالحب*، به کوشش محمود حمد فاخوری و یحیی زکریا عبّاره، دمشق، ۱۹۷۲-۱۹۷۳م؛ ابن شحنه، *ابوالفضل محمد بن محمد، الدر المنتخب*، به کوشش عبدالله محمد درویش، دمشق، ۱۴۰۴/۱۹۸۴م؛ ابن عماد، *عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن قاضی شهبه، *ابوبکر بن احمد، تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ ازهریه، *فهرست*؛ بغدادی، *ایضاح*؛ همو، *هدیه*؛ تونکی، *محمد حسن، معجم المصنفین*، بیروت، ۱۳۴۴ق؛ حاجی خلیفه، *کشف خدیویه*، *فهرست*؛ درویش، *عبدالله محمد، مقدمه بر الدر المنتخب* (نک: ابن شحنه در همین مآخذ)؛ زرکلی، *اعلام*؛ سخاوی، *بمحمد بن عبدالحمن، الذیل علی رقع الاصر*، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، ۱۹۶۶م؛ همو، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ق؛ همو، *طبقات الحنفیه*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ سید، *خطی*؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴م؛ سیوطی، *حسن المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷/۱۹۸۶م؛ همو، *نظم العقیان*، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷م؛ شوکانی، *محمد بن علی، البدر الطالع*، قاهره، ۱۳۲۸ق؛ طباطبائی، *محمد راغب، اعلام النبلاء*، حلب، ۱۳۴۴/۱۹۲۵م؛ غزی، *کامل بن حسین، نهر الذهب*، حلب، ۱۳۴۵/۱۹۲۶م؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، حلب، ۱۴۰۱/۱۹۸۰م؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملك سعود*، ریاض؛ مجله *مهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مرعشی، *خطی*؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL, S; Hitti, Ph. et al., *Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, London, 1938; Perisch; Vajda, Georges, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris, 1978; Voorhoeve.

مریم صادقی

ابْنُ شَدَّادٍ، ابوالمحسن بهاء الدین یوسف بن رافع بن تمیم بن عقبه بن محمد بن عتاب اسدی (رمضان ۵۳۹-۱۴ صفر ۶۳۲/مارس ۱۱۴۵-۸ نوامبر ۱۲۳۴ م)، فقیه، قاضی و تاریخ‌نگار شافعی. او در موصل زاده شد، در کودکی پدر خود را از دست داد و داییان وی تربیتش را به عهده گرفتند. از آنجا که شداد جد مادریش بود و داییان او به بنی شداد معروف بودند، او نیز به ابن شداد معروف شد (ابن خلکان، ۸۴/۷). او در کودکی قرآن را حفظ کرد و وقتی ابوبکر یحیی بن سعدون قرطبی به موصل آمد نزد وی به شاگردی پرداخت و حدیث و تفسیر و قرائات هفتگانه قرآن را نزد او فرا گرفت و تا واپسین سال زندگی استاد ملازم وی ماند (همانجا). استاد دیگرش عبدالله بن خضر معروف به ابن شیرجی بود که پاره‌ای از تفسیر ثعلبی را به وی آموخت. ابن شداد نزد فخر الدین سعید بن عبدالله شهرزوری مسند های شافعی، ابو عوانه، ابویعلی و جامع ترمذی و سنن ابوداود را خواند و در ۵۶۷ ق/ ۱۱۷۲ م از او اجازه گرفت. مجدالدین عبدالله بن محمد اشیری، سراج الدین محمد بن علی جیانی - که ابن شداد صحیح مسلم را نزد او خواند - شهده (زنی کاتب در بغداد)، ابوالمعیث و شیخ رضی الدین فروشی استاد نظامیه بغداد، دیگر استادان او بودند (همو، ۸۵/۷-۸۶). ابن شداد پس از ازدواج به بغداد رفت و چهار سال معید مدرسه نظامیه شد. در ۵۶۹ ق به موصل بازگشت و در مدرسه‌ای که کمال الدین شهرزوری تأسیس کرده بود به تدریس پرداخت. در همین دوران بود که ابن خلکان از درس وی بهره برد (همو، ۸۶/۷-۸۸). او در ۵۸۳ ق /

مصر شد تا برای اهداف سیاسی دختر حکمران مصر الملک الکامل (حک ۶۱۵-۶۳۵ ق / ۱۲۱۸-۱۲۳۸ م) را که در پی دو سفر در ۶۱۳ ق / ۱۲۱۶ م و ۶۲۶ ق / ۱۲۲۹ م به عقد الملک العزیز درآورده بود به حلب بیاورد (همو، ۲۵۴/۴)، اما در بازگشت به حلب دریافت که حکمران جوان برای خود مستقل شده و کفالت را از او برداشته‌اند. چنین وضعی خوشایند قاضی نبود و از آن پس از کارهای حکومت کناره گرفت، اما همچنان به گفتن حدیث می‌پرداخت تا آنکه در حلب درگذشت و در مقبره‌ای که گفته شد، دفن گردید. خانه‌اش پس از مرگ به صوفیان وانهاده شد تا به عنوان خانقاه از آن استفاده کنند.

از ویژگی‌های قابل تأمل دوره ابویان یکی ارتباط دوجانبه فقیهان با دستگاه حکومت و دیگری نوشتن کتابهای تاریخی. (غالباً درباره ظهور و سقوط حکومتها و شیوه اداری زمامداران) توسط دانشمندان علوم دینی است و صاحب‌نظران برای هر کدام از این دو پدیده که به روشنی در شخصیت ابن شداد پدیدار است انگیزه‌هایی ذکر کرده‌اند. به هر حال تاریخ‌نگاری، هم در مدرسه‌ها و هم در میان عالمان آن روزگار رواج داشت و شکل‌های گوناگون به خود می‌گرفت و یکی از دلیلهای آن شاید این باشد که پاره‌ای از شخصیت‌های بزرگ حدیثی و فقهی علاقه خاصی به نگارش تاریخ پیدا کرده بودند. افزون بر این شداد می‌توان از اشخاصی چون ابن عساکر، ابوشامه و ابن خلکان نام برد که در طول زندگی و پس از آن، در وهله اول و پیش از هر چیز، در زمینه‌های دیگری غیر از تاریخ مانند فقه یا حدیث جلب نظر می‌کردند و نمونه‌های برجسته این واقعیتند، به عبارت دیگر برخی از عالمان این دوره که ستمهای رسمی داشتند، با گردآوری رویدادها و در دست داشتن سندهای رسمی که موقعیتهای شغلی در اختیارشان گذاشته بود، در نگارش تاریخ سهیم شدند. یکی از همین نوشته‌ها که بی‌شک اهمیت برجسته‌ای در زمینه تاریخ‌نگاری دارد کتاب النوادر السلطانیة ابن شداد است. هر چند ابن شداد تنها پنج سال با صلاح‌الدین بوده است، ولی این اثر متبع مهم و موثق درباره شرح حال صلاح‌الدین و جنگهای او شمرده می‌شود. گرچه النوادر در مقایسه با نوشته‌های عمادالدین کاتب کار کوچکی است، ولی به سبب زبان روشن و ساده و همچنین دقت در ضبط گزارشهایی که ابن شداد بیشتر آنها را با چشم دیده بوده است (ابن شداد، ۸۷) اثری ارزشمند است. کتاب را می‌توان دو بخش کرد: بخش نخست شامل زندگی صلاح‌الدین، عبادتها و فضیلت‌های اخلاقی اوست که هر کدام زیر عنوانهای ویژه خود در فصلی کوچک مطرح می‌شوند. این بخش که تا رویدادهای ۵۸۴ ق / ۱۱۸۸ م را شامل می‌شود، به گفته خود ابن شداد محصول روایت‌هایی است که از افراد مورد اعتماد شنیده (صص ۳۴-۸۶) و خود در آنها حضور نداشته است. چهره‌ای که وی در اوایل کتاب از صلاح‌الدین ترسیم می‌کند به یک عارف دلسوخته شبیه‌تر است تا یک سلطان قدرتمند. نویسنده در این بخش ضمن گفت و گو درباره اعتقادات صلاح‌الدین مخالفت او را با فیلسوفان می‌ستاید و فرمان قتل

۱۱۸۸ م به حج رفت، سپس برای زیارت قدس و خلیل (ع) به شام رهسپار شد و چون به دمشق رسید صلاح‌الدین ایوبی (حک ۵۶۴-۵۸۹ ق / ۱۱۶۹ - ۱۱۹۳ م) او را نزد خود خواند و گرمی داشت. پس از بازگشت از قدس به درخواست صلاح‌الدین در دژ اکراد با او دیدار کرد و کتابی را که در دمشق درباره جهاد و آداب و احکام آن نوشته بود به او هدیه نمود و در اوایل جمادی الاول ۵۸۴ / ژوئیه ۱۱۸۸ به خدمت او درآمد (ابن شداد، ۸۷-۸۷). او گاه از طرف صلاح‌الدین یا دیگران برای میانجیگری یا جمع‌آوری نیروهای کمکی از خلیفه وقت و دیگر حاکمان به سنجار، جزیره، موصل، اربل و سایر شهرها می‌رفت (همو، ۷۰، ۱۱۵). ابن شداد همچنین قاضی عسکر و قاضی بیت المقدس شد و از این زمان تا ۵۸۹ ق یعنی تا درگذشت صلاح‌الدین، جوانان دوستی مشاور و دستیاری تاریخ‌نگار در تمام سفرها و جنگها که گاه خود در آنها شرکت داشت و با دشمن می‌جنگید (همو، ۱۰۸)، همراه او بود، این دوستی موجب شد که بتواند شرح زنده وقایع دوران صلاح‌الدین را بنویسد. ابن شداد در ۵۹۱ ق / ۱۱۹۵ م به خدمت ملک ظاهر غیاث‌الدین فرزند صلاح‌الدین (حک ۵۸۲-۶۱۳ ق / ۱۱۸۶-۱۲۱۶ م) درآمد و او قضای حلب و سرپرستی اوقاف را برعهده ابن شداد نهاد (سبکی، ۱۵۱/۵). ابن شداد افزون بر آن در کارهای سیاسی و حکومتی مورد مشورت غیاث‌الدین بود. حلب در آن زمان چند مدرسه‌ای بیش نداشت و شمار دانشمندان مقیم آنجا اندک بود. از این روی درآمد اقتطاعی را که عمادالدین عثمان پسر صلاح‌الدین به او داده بود و بیش از ۱۰۰۰۰ درهم در سال برآورد می‌شد (ابوالفدا، ۱۵۶/۳) و به علت نداشتن فرزند و خویشاوند نیازی به آن نداشت، صرف نوسازی مدارس کرد و دانشمندان را از دور و نزدیک به آنجا دعوت نمود. وی در ۶۰۱ ق / ۱۲۰۴ م نیز مدرسه‌ای برای شافعیان و در نزدیک آن مرکزی برای تدریس حدیث نبوی ساخت و بین آن دو مقبره‌ای برای خود بنا کرد که دو در بر آن دو مدرسه داشت.

در ۶۰۷ ق / ۱۲۱۰ م از طرف ظاهر که عزم ملک عادل را بر لشگرکشی به شام و جنگ با سپاهیان صلیبی، برای مقابله با خود پنداشته بود به مصر رفت و با عادل پیمانی سیاسی بست (ابن نظیف، ۶۴-۶۵). در ۶۰۸ ق / ۱۲۱۱ م دوباره به نمایندگی از جانب ظاهر به قاهره رفت تا دختر عادل را برای او خواستگاری کند و عادل نیز پذیرفت (مقریزی، ۱ / ۱۷۴). در ۶۱۳ ق / ۱۲۱۶ م پس از مردن ظاهر، الملک العزیز (حک تا ۶۳۴ ق / ۱۲۳۶ م) که دو سال و اندی پیش نداشت (همو، ۱ / ۱۸۵) به حکومت رسید و عملاً ابن شداد به همراه کفیل عزیز یعنی شهاب‌الدین ابوسعید طغرل که متولی تدبیر حکومت بود کارها را حل و فصل می‌کردند. در این ایام که ابن شداد قدرت زیادی داشت، دیگر فقیهان نیز به سبب او حرمت زیادی داشتند. بنا به نوشته ابن خلکان، در این دوران، ابن شداد به رغم پیری و بیماری همچنان به روایت حدیث ادامه می‌داد (۹۱/۷). در ۶۲۸ ق / ۱۲۳۱ م با پستی دو تا از بار پیری (ابن واصل، ۳۱۴/۴) رهسپار دیار

شهاب‌الدین سهروردی (د ۵۸۷ ق / ۱۱۹۱ م) را این گونه توجیه می‌کند که گفته‌اند شیخ با شرایع مخالفت می‌ورزیده است (ص ۱۰). بخش دوم کتاب که بدنه اساسی آن را تشکیل می‌دهد شامل رویدادهایی است که آغازش سفر شیرکوه به مصر و پایانش مرگ صلاح‌الدین در ۵۸۹ ق / ۱۱۹۳ م است. با اینهمه نوشته‌ی وی در پاره‌ای از موارد تهمی از لغزش نیست و برای تصحیح آن می‌توان از منابعی چون نوشته‌های ابوشامه و ابن خلکان استفاده کرد (برای نمونه نوشته‌های این سه را در مورد تاریخ نخستین سفر شیرکوه به مصر مقایسه کنید). نویسنده در سراسر این کتاب، جز در چهار مورد سند گفته‌هایش را ذکر نکرده است، شاید به این دلیل که او مانند تاریخ نگارانی چون قاضی فاضل و عمادالدین کاتب که کار اصلیشان در دستگاه صلاح‌الدین دبیری بوده، هیچ گونه سمت منشیگری رسمی نداشته است. این اثر افزون بر اهمیتی که در نقل رویدادهای وابسته به هم دارد، نمونه‌ای از یک شرح حال شاهانه را ارائه می‌دهد. این کتاب بر مطالعه شخص صلاح‌الدین، به عنوان پادشاهی آرمانی، نه برگردآوری حکایات، مبتنی است و چنین تاریخی در سده‌های اولیه اسلام بی‌نظیر است (حلمی، ۸۸-۸۲؛ گابریلی، ۱۰۴). اثر دیگر ابن‌شداد که به چاپ رسیده احکام الجهاد است (لیدن، ۱۷۵۵ م).

آثار خطی: ۱. اسماء الرجال الذين في المذهب للشيرازی، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ولی‌الدین جارالله در استانبول موجود است (سید، ۳ (۲) / ۱۱). ۲. دلائل الاحکام که درباره احادیث فقهی نوشته شده و چهار جلد است و نسخه‌ای از آن در احمدیه حلب (همو، ۳۰۳/۱) و دیگری در پاریس (دوسلان، شمه ۷۳۶) موجود است؛ ۳. درسهایی درباره حدیث که حاصل تدریس او در ۶۲۹ ق / ۱۲۳۲ م است (GAL, I/386)؛ ۴. کتاب العصا، درباره قصه موسی (ع) و فرعون و پژوهش پیرامون عصا (عبدالحمید، ۵۱۶/۲)؛ ۵. ملجأ الحکام عند التباس الاحکام (خدیبویه، ۲۷۷/۳، ۲۷۸).

مآخذ: ابن خلکان، وفیات: ابن‌شداد، یوسف بن رافع، النوادر السلطانية، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۹۹۴ م؛ ابن نظیف، محمد بن علی، تاریخ التصوری، به کوشش ابوالعبید دودر، دمشق، ۱۴۰۱ ق؛ ابن واصل، محمد بن سالم، مفرج الکروب، به کوشش حسنین محمد ربیع، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، الذیل علی الروضین، به کوشش محمد کورتی، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ ابوالفدا، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفه: خدیویه، خطی؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ عبدالحمید، مفتاح الكنوز الخفیة، پته، ۱۹۲۲ م؛ مقریزی، احمد بن علی، کتاب السلوک، به کوشش محمد مصطفی زبیده، قاهره، ۱۱۵۷ م؛ نیز:

De Slane, M., Catalogue des manuscrits arabes, Paris, 1883-1895; Gabrieli, Francesco, «The Arabic Historiography of the Crusades», *Historians of the Middle East*, eds. Lewis and Holt, London, 1962; GAL; Hilmy Ahmad, M., «Some Notes on Arabic Historiography during the Zengid and Ayyubid Periods», *Historians of the Middle East*, London, 1962.

ناصر گذشته

ابن‌شداد، ابو محمد عزالدین عبدالعزیز بن شداد بن تمیم بن معز بن بادیس (د پس از ۵۸۲ ق / ۱۱۸۶ م)، تاریخ نگار مغربی. برخی از

مآخذ کتبه او را ابوالعرب نوشته‌اند (ابن فوطی، ۲۱۳/۱)؛ یاقوت، ۶۳۳/۴)، اما حاجی خلیفه (۶۰۱/۱) که وی را ابوالغریب ذکر کرده، به احتمال بسیار، نادرست و ممکن است تصحیف ابوالعرب باشد؛ از سوی دیگر، حاجی خلیفه در جای دیگر (۲۹/۱) از او با کتبه ابومحمد یاد کرده است. برخی محققان معاصر نیز وی را با ابن‌شداد، یوسف بن رافع، نویسنده کتاب النوادر السلطانية اشتباه کرده‌اند (نک: نصار، ۳۴؛ عبدالوهاب، ۱۴).

ابن‌شداد امیرزاده‌ای از خاندان زیری و برادرزاده یحیی بن تمیم صنهاجی است (ابن خلکان، ۳۰۶/۱، ۲۱۱/۶). وی بیشتر زندگی خویش را در خدمت سلطان حسن بن علی، واپسین فرمانروای این خاندان گذراند. به گزارش ابن فوطی (همانجا)، ابن‌شداد در ۵۶۷ ق / ۱۱۷۲ م در دمشق از علی بن حسن ابن عساکر اجازه نقل حدیث گرفت. این گزارش احتمالاً مربوط به روزگار میان‌سال او است، چه وی پیش از آن در مهدیه بود و در جریان تسلیم این شهر به نورمانها در ۵۴۳ ق / ۱۱۴۸ م از جانب سلطان حسن، با او همراه بود (تجانی، ۳۴۱؛ وزیر سراج، ۴۷۶/۲). ظاهراً ابن‌شداد آنگاه که سلطان حسن برای یاری خواستن از عبدالمؤمن نزد وی رفت و نیز در جریان بازپس‌گیری مهدیه توسط عبدالمؤمن در رکاب سلطان حسن بوده است، چه وی گزارشهای مفصلی از این رویدادها را نقل کرده است (وزیر سراج، ۴۸۰/۲، ۴۸۱). گویا پس از مرگ سلطان حسن در ۵۵۱ ق / ۱۱۵۶ م ابن‌شداد به دمشق رفت و تا پایان عمر در این شهر ماندگار شد. از این بخش از زندگانی وی چندان اطلاعی در دست نیست، تنها می‌دانیم که در ۵۸۲ ق در دمشق بوده و پاره‌ای از رویدادهای مربوط به مهدیه را از زبان یکی از ساکنان آنجا شنیده و آنها را در کتاب خود نقل کرده است (تجانی، ۱۴؛ وزیر سراج، ۵۵۴/۲).

شهرت ابن‌شداد مرهون همین کتاب اوست که تاریخی محلی بوده و از آن با نامهای تاریخ المغرب (ابن سعید، ۳۴)، تاریخ افریقیة والمغرب (ابن اثیر، ۲۷/۸؛ مقریزی، ۴۷)، تاریخ افریقیة (یاقوت، همانجا) و اخبار القیروان (ابن خلکان، ۳۰۶/۱) یاد شده است، اما نام صحیح آن الجمع والیبیان فی اخبار القیروان فی من فیها وفی سائر بلاد المغرب من الملوك والاعیان بوده است (همو، ۲۱۱/۶؛ GAL, S, I/575).

ظاهراً بخش بزرگی از این کتاب به خاندان خود وی اختصاص داشته است (نک: ابن خلکان، همانجا؛ وزیر سراج، ۹۴۹/۴، ۹۵۳، ۹۵۴ - ۹۵۶) و در آن از آثار تاریخ‌نویسان پیشین، مانند عطیه بن مخلد بن ربیع مغربی، ابن یسع اندلسی و ابواسحاق ابراهیم بن قاسم مشهور به رقیق نیز سود جسته است (ابن فوطی، همانجا). این کتاب سپس به دو دلیل مورد توجه بسیاری از نویسندگان و تاریخ‌نگاران پس از وی قرار گرفت: نخست، ظاهراً به دلیل آنکه ابن‌شداد خود شاهد بسیاری از رویدادهای مربوط به خاندان زیری بوده است (نک: ابن خلکان، وزیر سراج، همانجا) و دیگر آنکه موضع ضدشیعی آن

کراچکوفسکی، ۳۶۹/۱؛ ابن شاکر، ۴۱۴). وی به یاری دستیاران بسیاری که در خدمتش بودند، در انجام دادن تقاضاهای مردم تسریع می‌کرد (صفدی، ۴/۲)، از این رو، در منابع ما از او به نیکنامی یاد شده است (یافعی، ۲۰۱/۴؛ ابن فرات، ۲۳/۸).

ابن شداد در ۶۷۶ ق همراه ملک ظاهر به دمشق رفت و چون ملک در همین سال در این شهر درگذشت، فرزندش، ملک سعید، ابن شداد را به خود نزدیک ساخت و فرزندان او نیز در بزرگداشت وی از هیچ کوششی دریغ نداشتند و از دانش و حکمت و تجربه او سود می‌جستند (نک: دهان، همانجا).

گفته‌اند که چون ابن شداد در دوران آشوب‌زده یورش مغولان از شرق و هجوم صلیبیان از غرب بر سرزمینهای اسلامی می‌زیسته و شاهد حوادث ناگوار و نابودی شهرها بوده، شدیداً به تاریخ و جغرافیا علاقمند گردیده است و به گفته برخی دیگر وی در پی مشاهده همین رویدادها بر آن شده که آثاری برای عبرت دیگران تألیف کند. مناصب دیوانی، مصاحبت با امیران و بزرگان و مأموریت‌های سیاسی که نتیجه آنها آگاهی وی از امور مملکتی و خفایای رویدادهای جهان اسلام بود، این شایستگی و توانایی را به وی بخشیده بود که بدین کار دست یازد (بستانی، ۲۵۵/۳). قابل ذکر است که آشنایی وی به مسائل اجتماعی و واقعیات اقتصادی و وقایع نظامی و جنگی سبب غنای آثار او شده است. از سوی دیگر آشنایی او به ادب و لغت عرب نیز سبب شده تا آثارش به سبک مترسلان قرنهای ۵ و ۶ ق/ ۱۱ و ۱۲ م و آکنده از صنایع ادبی و ظرافتهای بدیعی شود که جز در جزئیات، متأثر از سبک ابن عدیم و ابن عساکر است، هر چند که در شیوه تفکر و زندگی بیشتر متأثر از بهاء‌الدین ابن حنای وزیر بوده است (عباره، ۲۶-۲۵/(۱)۳؛ دهان، ۱۶). وی افزون بر دانش تاریخ با دیوانهای شاعران نیز آشنایی داشته و از آنان اشعار بسیاری در آثار خود آورده و بدین طریق این اشعار را از نابودی رهانیده است.

آثار: ابن شداد پس از اقامت در مصر غالب عمر خود را در کار تألیف سپری کرد و چندین کتاب از خود بر جای نهاد که برخی از آنها از میان رفته و برخی دیگر در سالهای اخیر تصحیح و چاپ شده است. با آنکه وی از علوم قرآنی، حدیث، لغت عرب و علوم و آداب آن آگاهی کامل داشته است (عباره، ۲۴/(۱)۳)، در میان آثار او هیچ کتابی در این موضوعات دیده نمی‌شود. مهم‌ترین تألیفات وی اینهاست:

۱. الاطلاق الخطيرة فی ذکر امراء الشام والجزيرة وکة در سه بخش در فاصله سالهای ۶۷۱ تا ۶۸۲ ق نوشته شده است (EI²). بخش اول، حلب به کوشش دومینیک سوردل با مقدمه‌ای به زبان فرانسه در ۱۹۵۳ م در دمشق چاپ شده و بار دیگر در ۱۹۵۷ م در بیروت نشر یافته است؛ بخش دوم، تاریخ مدینه دمشق مشتمل بر دو قسم به کوشش سامی دهان در ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۶ م در دمشق چاپ شده است؛ بخش

نظر نویسندگان سنی مذهب، از جمله مقریزی و نویری را به خود جلب کرده است (مامور^۱، 34)، اما اینان تنها به نوشته ابن شداد درباره نسب خلفای فاطمی استناد کرده‌اند. نوشته وی در این باره چندان تند است که ابن اثیر (۲۷/۸ - ۳۱) ضمن نقل آن خود را از مسئولیت مبری دانسته است. همین مطلب با اندکی تفاوت از جانب دیگر نویسندگان، از جمله ابن سعید (ص ۳۴) تکرار شده است. مامور (نک: فهرست) بین نوشته ابن شداد و گزارش نویسندگان پس از وی در این باره مقایسه‌ای کرده و نوشته او را نادرست و فاقد ویژگیهای لازم درباره شرح چگونگی پیدایش یک سلسله مشهور دانسته و آن را ساختگی خوانده است (ص 34). احتمال می‌رود این ویژگی در گزارشهای مربوط به خاندان خود وی نیز وجود داشته باشد.

از تاریخ ابن شداد اکنون بجز نقل قولهای پراکنده اثری بر جای نمانده است (شیال، «ک»). با این حال لوئیس به خطا مدعی است که نسخه‌های متعددی از آن موجود است (نک: EI²).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعید، علی بن موسی، النجوم الزاهرة (القسم الخاص بالقاهرة من کتاب المغرب فی حلی المغرب)، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، مجمع‌الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، وزارة الثقافة والارشاد القومي، تجانی، عبدالله بن محمد، رحلة، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ شیال، جمال‌الدین، مقدمه بر اتعاط الحنفاء (نک: مقریزی در همین مأخذ)؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، مقدمه و حاشیه بر رحلة (نک: تجانی در همین مأخذ)؛ مقریزی، احمد بن علی، اتعاط الحنفاء، به کوشش جمال‌الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ نصار، حسین، مقدمه و حاشیه بر النجوم الزاهرة (نک: ابن سعید در همین مأخذ)؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، الحلل السندسية فی اخبار التونسية، به کوشش محمد حبيب الهيله، تونس، ۱۹۷۰ م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

EP; GAL, S; Mamour, P.H., *Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs*, London, 1934.
محمد سیدی

ابن شداد، عزالدین ابو عبدالله محمد بن علی بن ابراهیم بن شداد انصاری حلبی (ذیحجه ۶۱۳ - صفر ۶۸۴ ق/ ۱۲۸۵-۱۲۱۷ م)، دبیر، وزیر و مورخ روزگار ایوبیان و مملوکان، از کودکی و نوجوانی او چیز بسیاری دانسته نیست، از آغاز جوانی به کارهای دیوانی پرداخت. نخستین سمت وی نظارت بر امر گردآوری مالیات در حران بود که در ۶۴۰ ق از سوی سلطان صلاح‌الدین یوسف برعهده او نهاده شد. سپس در دستگاه ملک ناصر ایوبی، فرمانروای دمشق، تقرب یافت و در ۶۵۷ ق از سوی او به سفارت نزد مغولان به میافارقین رفت که از آن نتیجه‌ای گرفته نشد و ملک ناصر ناگزیر گردید خانواده خود را به سرپرستی او از دمشق به حلب بفرستد تا از حمله مهاجمان در امان باشند، ولی در آنجا خبر تهاجم مغولان به شمال بین‌النهرین و قتل و غارت آن دیار به ایشان رسید و چون مغولان به حلب نزدیک شدند، ابن شداد و دیگر مردم از شهر گریختند. ابن شداد به مصر روی آورد و در دستگاه ملک ظاهر بیبرس و ملک منصور قلاوون جای گرفت و در دربار این دو سلطان مال و مکتب و جاه و مقام یافت تا آنجا که با عنوان «المولی الصاحب المشیر الرئيس» از او یاد کرده‌اند (دهان، ۲۳؛

سوم، الجزيرة مشتمل بر دو قسم به کوشش یحیی عبّاره در ۱۹۷۸م در دمشق چاپ شده است. کتاب *الاعلاق الخطيرة*، یا خطیره چنانکه بروکلیمان (GAL, S, I/634) ضبط کرده است، نه فقط از اهم کتابهای ابن شداد، که از مهم‌ترین منابع تاریخ و جغرافیای سرزمینهای شمالی اسلام در قرن ۷ ق/ ۱۳م است و برخلاف آنچه از نامش برمی‌آید، تنها به ذکر امیران دو منطقه جزیره و شام نپرداخته، بلکه حاوی نکات تاریخی و جغرافیایی بسیاری است که اختصاص به امرا ندارد (کراچکوفسکی، ۳۷۰/۱).

۲. *جنى الجنتين فى اخبار الدولتين*، که خود ابن شداد در کتاب *الاعلاق الخطيرة* (ج ۱۹۷۸، م ۳/۲) ۴۵۹/۲ به آن اشاره کرده و در آن از سلطان جلال‌الدین نیز نام برده است.

۳. *الروض الزاهر فى سيرة الملك الظاهر*، که خود ابن شداد در کتاب *الاعلاق* (ج ۱۹۷۸، م ۳/۱۱) ۱۲۳/۱ از آن نام برده و نوشته است که این کتاب را بر ترتیب سنوات مرتب کرده بوده است. این کتاب در زمان ملک ظاهر یعنی پیش از ۶۷۶ ق تدوین شده و یک نسخه از آن به خط خود مؤلف در کتابخانه شهر ادرنه موجود است (دهان، ۱۸-۱۹).

۴. *القرعة الشدادية الحميرية*، که تحفة الزمن فی طرّف اهل اليمن هم نام دارد و به گفته بروکلیمان (GAL, S, I/190)، این عنوان سبب شده است هند مضبوط است (قس: بانکپور، ۱/۱۹۰). این عنوان سبب شده است که برخی از مؤلفان اصل قبیله بنی شداد را از یمن بدانند (دهان، همانجا).

۵. *سيرة الملك الظاهر بئبرس*، که نسخه‌ای خطی از آن در حلب موجود است (نک: کمال، ۱۲۹؛ عمر، ۸۱).

۶. *برق الشام فى محاسن اقليم الشام*، که ورهوه (VII/42) و بروکلیمان (GAL, S, I/883) از آن یاد کرده‌اند.

۷. *کروم التهانى لتفسير السبع المثانى* (بغدادى، ایضاح، ۳۵۲/۲).

۸. *الدرة الخطيرة فى اسماء الشام والجزيرة* (بغدادى، هدیه، ۱۳۴/۲).

کسانی که از ابن شداد نقل کرده‌اند، انگشت شمارند. ابوالفضل محمد بن شحنه در *الدّر المُنْتَخَب* فی تاریخ مملکت حلب چند جا از او نقل کرده است (صص ۱۵، ۱۶، ۱۸، جم) و فرانس روزنتال (ص ۲۳۴) تأکید دارد که ابن شحنه کتاب *الدّر المُنْتَخَب* را با اعتماد بر موادی از کتاب ابن شداد و مورخان حلبی دیگر تدوین کرده است. خود ابن شحنه (صص ۷، ۱۲) پس از بیان سبب تألیف کتابش می‌گوید: از امام العلامه شمس‌الدین... ابن شداد کتابی دیدم و علاقه‌مند شدم تا ذیلی مختصر و مفید بر تاریخ ابن عدیم بنویسم... و در تبویب کتاب از روش ابن شداد پیروی کردم. نعیمی نیز در کتاب *الدارس فی تاریخ المدارس* چندین بار از ابن شداد نقل کرده است (۱۵۲/۱، ۱۵۸، ۱۶۷، جم) و بالاخره ابن طولون در *القلائد الجوهريّة فی تاریخ الصالحية* دوبار از ابن شداد نقل قول کرده است (۲۵۰/۱، ۳۶۸).

مؤلفان متأخر بر ابن شداد، چندان عنایتی به آثار او نشان نداده‌اند.

ظاهراً سبب این بی‌عنایتی آن بوده است که او را با بهاء‌الدین یوسف ابن رافع اشتباه گرفته‌اند. به نظر می‌رسد که منشأ این اشتباه علاوه بر شهرت آن دو به ابن شداد، این باشد که هر دو در حلب نشو و نما یافته و هر دو به تألیف *سیر ملوک* پرداخته‌اند. شاید حاجی خلیفه با نسبت دادن کتاب *الاعلاق الخطيرة*... به ابن شداد یوسف بن رافع حلبی (۱۲۵/۱) نخستین کسی باشد که در این مورد دچار اشتباه شده و اشتباه او به آثار نویسندگان بعدی از عرب و فرنگی راه یافته است، تا آنجا که او را به کلی نادیده گرفته و در هیچ‌جا چنانکه باید نامی از او نبرده‌اند (دهان، ۱۳-۱۴)، اما مؤلفان متأخرتر آن دو را از یکدیگر بازشناخته و اشتباهات پیش آمده را تصحیح کرده‌اند (کراچکوفسکی، ۳۶۹/۱).

مأخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن شحنه، محمد، *الدّر المُنْتَخَب فی تاریخ مملکت حلب*، به کوشش یوسف الیان سرکیس، بیروت، ۱۹۰۹ م؛ ابن شداد، محمد بن علی، *الاعلاق الخطيرة فی ذکر امراء الشام والجزيرة*، بخش تاریخ مدینه دمشق، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۶ م؛ همان، به کوشش یحیی عبّاره، دمشق، ۱۹۷۸ م؛ ابن طولون، محمد، *القائد الجوهريّة فی تاریخ الصالحية*، به کوشش محمد احمد دهان، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن فرات، محمد، *تاریخ ابن الفرات*، به کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۹ م؛ بستانی، بغدادی ایضاح؛ همو، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ دهان، سامی، مقدمه بر *الاعلاق الخطيرة* (نک: ابن شداد در همین مأخذ)؛ روزنتال، فرانس، *علم التاریخ عند المسلمين*، ترجمه صالح احمد العلی، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ صفدی، خلیل بن ابیbek، *الوائی بالوفیات*، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عبّاره، یحیی، مقدمه بر *الاعلاق الخطيرة* (نک: ابن شداد در همین مأخذ)؛ عمر، محمد عزت، *فهرس المخطوطات المصورة فی مکتبة معهد التراث العلمی العربی*، حلب، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ کراچکوفسکی، ایگناتی، *تاریخ الادب الجغرافی العربی*، ترجمه صلاح‌الدین عثمان هاشم، مسکو، ۱۹۵۷ م؛ کمال، محمد، *فهرس المخطوطات المودعة فی خزانه معهد التراث العلمی العراقی*، حلب، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ نعیمی، عبدالقادر، *الدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر الحسینی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ یاقعی، عبدالله بن احمد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد، ۱۳۳۷-۱۳۳۹ ق؛ نیز:

Bankipore; EI²; GAL, S; Voorhoeve.

عبدالمجید روح پهنشان

ابْنُ شَدَقْمٍ، ابوالمکارم بدرالدین، حسن بن علی بن حسن بن علی بن شدقم حسینی، مؤرخ، فقیه، محدث، شاعر و ادیب مدنی در سده ۱۰ ق/ ۱۶ م. آقا بزرگ به نقل از تحفة الازهار، تألیف نواده‌اش ضامن ابن علی، تاریخ تولد و وفات او را ۹۳۲-۹۹۵ ق/ ۱۵۲۶-۱۵۸۷ م ذکر می‌کند (طبقات، ۵۲)، اما سال ولادت و درگذشت او را ۹۴۲-۹۹۹ ق نیز یاد کرده‌اند (امین، ۱۷۵/۵، زرکلی، ۲۰۴/۲). بغدادی تاریخ وفاتش را ۱۰۴۶ آورده است (هدیه، ۲۹۰/۱) که بعید می‌نماید. مجلسی او را با قید کلمه «ظاهراً» از امامیه می‌داند (۲۵/۱)، ولی تألیفات وی و اجازه‌نامه‌هایی که از سوی علمای زمان خود به او داده شده، حاکی است که ابن شدقم شیعی بوده است (امین، ۱۷۶/۵-۱۷۷؛ آقابزرگ، طبقات، ۵۳؛ افندی، ۲۳۶/۱). ابن شدقم عنوانی بوده که به پدرش نیز اطلاق می‌شده است (همو، ۲۴۹/۱). وی در مدینه منوره به دنیا آمد و در آنجا پرورش یافت؛ از پدرش علم آموخت و بر اقران خود برتری

است. ۲. الاسئلة الشدقمية یا مسائل الشدقمية. این اثر مشتمل بر سؤالات ابن شدم از استاد خود حسین بن عبدالصمد و پاسخ وی بر آنهاست. نسخه‌ای از این کتاب که در ۹۹۲ ق در شهر احمدنکر به مقابله و تصحیح ابن شدم رسیده، به خط عبداللطیف جامعی، در کتابخانه رضویه موجود است (آقابزرگ، الذریعة، ۸۷/۲). ۳. الجواهر النظامية من حدیث خیر البرية یا الجواهر النظامية که برای نظامشاه، سلطان حیدرآباد نوشته شده و مشتمل بر اخبار فراوان در احوال امامان است. از نوشته نواده‌اش در کتاب تحفة الازهار چنین پیداست که وی در ۹۹۲ ق از تألیف این کتاب فراغت حاصل کرده است (آقابزرگ، الذریعة، ۲۸۵/۵؛ همو، طبقات، ۵۴). ۴. جواهر المطالب فی فضائل مولانا علی بن ابی طالب. کتاب جامعی است مشتمل بر فضایل و جنگها و خطبه‌ها و سخنان حضرت علی (ع) (مجلسی، ۲۵/۱). ۵. دیوان ابن شدم (آقابزرگ، الذریعة، ۱۱۹/۲۳۹). این شدم خط زیبایی داشته است. نسخه‌ای از نهج البلاغه که آن را در ۹۹۴ ق به خط نسخ کتابت کرده، اکنون در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (مرکزی، ۳۲۲/۲).

ماخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ همو، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۱۰، به کوشش منزوی، تهران، ۱۹۷۲؛ ابن معصوم مدنی، سیدعلی صدرالدین، سلافة العصر، تهران؛ افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱؛ ابن، محسن، اعیان الشيعة، به کوشش حسن ابن، بیروت، ۱۹۸۳؛ بحر العلوم، محمد مهدی، رجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم وحسن بحر العلوم؛ نجف، ۱۴۱۲؛ بغدادی، هدیه، حرّ عاملی، محمد بن حسن، امل الآمل، بغداد، ۱۳۸۵؛ زرکی، اعلام، قس، عباس، فوائد الرضوية، تهران، ۱۳۲۷؛ کحّاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷؛ کنتوری، اعجاز حسین، کشف الحجب والاسرار، کلکته، ۱۳۳۰؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳؛ ۱۴۰۳ ق؛ ۱۹۸۳؛ مرکزی، خطی؛ نیز: GAL.S.

ابوالحسن دیانت

ابن شرف، نک: الناشی الکبیر.

ابن شرف، ابوالفداء عمادالدین اسماعیل بن ابراهیم بن محمد ابن علی قدسی یا مقدسی (۷۸۲ یا ۷۸۳-۸۵۲ ق / ۱۳۸۰ یا ۱۳۸۱-۱۴۴۸ م)، اذیب، حساب دان و فقیه شافعی. ابن شرف در بیت المقدس زاده شد و همانجا پرورش یافت. حدیث و علوم قرآنی را نزد استادانی چون ابوالخیر بن علانی و علم حساب و اوقات و فرائض را نزد شهاب الدین احمد بن هائم آموخت و از کسانی چون شمس الدین احمد قلقشندی و شمس الدین محمد برماوی و حسن بن علی خطیبی ابیوردی استفاده کرد و در آن فنون مهارت تمام یافت (سخاوی، الضوء اللامع، ۲۸۴/۲، ۲۸۵؛ همو، التبر المسبوك، ۲۳۶). ابن شرف احتمالاً پس از ۸۱۴ ق / ۱۴۱۶ م به قصد حج از فلسطین بیرون شد و پس از زیارت کعبه به قاهره رفت و رحل اقامت افکند (همو، الضوء اللامع، ۲۸۵/۲). گویا نخست مدتی در دمشق ماند زیرا علیسی (۱۸۱/۱) از او به عنوان «معيد» مدرسه صالحیه یاد کرده است و از همین عنوان «معيد» می‌توان دانست که وی در تاریخی به آنجا رفته که هنوز به

گرفت (امین، ۱۷۵/۵) و از بزرگان علمای امامیه شد (افندی، همانجا)، خاندان او نیز همه از دانشمندان بودند و خود را از نوادگان امام سجاد (ع) می‌دانستند (قمی، ۱۰۴/۱؛ افندی، ۲۴۸/۱ - ۲۴۹).

ابن شدم علاوه بر پدر خود از استادانی مانند جمال‌الدین محمد بن علی تولائی بصری، حسن بن علی حسینی (در معقول)، محمد بن احمد سدید حسینی حجازی (در قرائات سبع و نحو و صرف)، شیخ حسین همدانی در قزوین، شیخ محمد بکری صدیقی در مکه، مولا عنایت الله، شیخ نعمت الله در یزد و شیراز کسب فیض و تحصیل کرده است (امین، ۱۷۷/۵). در ۹۶۶ ق از نعمت الله بن احمد بن خاتون عاملی و از محمد بن علی بن ابوالحسن عاملی، صاحب المدارک و در ۹۸۳ ق از شیخ حسین بن عبدالصمد عاملی، پدر شیخ بهائی، اجازه روایت گرفت (حرّ عاملی، ۷۰/۲؛ امین، ۱۷۶/۵، ۱۷۷؛ آقابزرگ، همانجا؛ بحر العلوم، ۱۱۲/۳). ابن شدم بعد از مرگ پدر (۹۶۰ ق / ۱۵۵۳ م) به جای وی منصب نقابت را عهده‌دار شد، ولی زهد و پرهیزگاری او سبب گردید که اندکی بعد، از این سمت استعفا کند. در روزگار جوانی (شعبان ۹۶۲) از مدینه منوره عازم هند شد و در دکن به دربار سلطان حسین نظامشاه راه یافت و پس از مدتی آن شهر را به قصد شیراز ترک گفت. در ذیقعد ۹۶۴ به منظور زیارت مرقد حضرت رضا (ع) از شیراز به خراسان رفت و در آنجا به ملاقات شاه تهماسب اول نایل آمد و مورد توجه او قرار گرفت. چون آوازه فضل و دانش او به گوش سلطان حسین رسید، وی را به هند دعوت کرد. ابن شدم این بار به دعوت او مجدداً رهنماز هند گردید و در آنجا مورد استقبال واقع شد (آقابزرگ، طبقات، ۵۲؛ امین، ۱۷۶/۵). نظامشاه خواهر خود، فتحشاه، را به او تزویج کرد و از این راه راه ثروتی هنگفت به ابن شدم رسید. چون نظامشاه درگذشت، به مدینه، پیش‌خانواده خود بازگشت، ولی چون ریاست و منزلتی که در هند داشت، در موطش فراهم نبود، به زودی بار دیگر عازم هند گردید (ابن معصوم، ۲۴۹) و به دربار شاه مرتضی، پسر و جانشین سلطان حسین نظامشاه پیوست و مورد احترام و تکریم وی قرار گرفت (امین، ۱۷۶/۵). ابن شدم در ۵۷ سالگی در دکن وفات یافت و در آنجا به خاک سپرده شد. بعد از چندی پسر کوچک‌ترش، حسین، بنا به وصیتی که کرده بود، جنازه‌اش را به مدینه منتقل کرد و در گورستان بقیع مدفون ساخت (آقابزرگ، طبقات، ۵۴؛ کحّاله، ۲۵۱/۳).

آثار: ۱. زهر الریاض و زلال الحیاض. این اثر در تاریخ خلفا و امامان است و در حدود ۹۶۳ ق نوشته شده است (کنتوری، ۳۰۵). نواده‌اش ضامن بن علی بن حسن، در تألیف کتاب تحفة الازهار خود از مطالب این اثر استفاده بسیار کرده است (بحر العلوم، ۱۱۲). به نوشته وی این کتاب ۴ جلد است، ولی آقابزرگ (الذریعة، ۷۰/۱۲) می‌نویسد که در دو مجلد تدوین یافته بوده است. از جلد سوم این کتاب نسخه‌هایی در موزه بریتانیا به شماره ۳۶۵ (GAL.S, II/548)؛ کتابخانه ناظر حسین در لکهنو (GAL.S, II/599) و کتابخانه‌های دیگر موجود

مراحل تکامل علمی نرسیده بوده است. به هر حال در قاهره چنان دچار تنگدستی شد که به ناچار شبانه به فروختن خریزه پرداخت، اما قاضی مصر ولی‌الدین احمد بن عبدالرحیم عراقی که از این معنی آگاه شد، ابن شرف را جهت تعلیم و تربیت نوادگان خود به خدمت گرفت. ابن شرف در این مقام نیز از محضر ولی‌الدین عراقی و دانشمندانی چون عبدالرحمن جلال‌الدین بلقینی عسقلانی بهره‌مند شد. در همان ایام (۸۲۰ ق / ۱۴۱۷ م) به تربیت و تعلیم شاگردانی چون شرف‌الدین یحیی بن محمد مناوی پرداخت و برخی از اصحاب ولی‌الدین عراقی نزد او علم آموختند و آثار ابن هائم در حساب را نزد او خواندند. ابن شرف مدتی بعد به زادگاه خود بیت المقدس بازگشت و به عنوان یکی از پیشوایان آن دیار به تدریس پرداخت و شاگردانی چون ابن حسان و ابن ابی شریف و بقایای تربیت کرد و سرانجام در همانجا در گذشت و در مقبره الساهرة بیت المقدس به خاک سپرده شد. (سخاوی، علمی، همانجاها). ابن شرف که روزگار را به زهد می‌گذرانید و از او با عنوان «بحر المعقول و المنقول» و «عین فقهاء الشافعية» (همانجاها) یاد کرده‌اند، گذشته از تدریس به تصنیف و شرح کتابهای متعددی دست‌زد.

آثار او در مآخذ بدین قرار ثبت شده است: ۱. توضیح یا شرحی بر البهجة الحاوی للصغیر فی الفروع شیخ نجم‌الدین قزوینی، در ۲ جلد، وی گویا شرح مطولی نیز بر آن آغاز کرده بود که به اتمام نرسید (سخاوی، علمی، همانجاها؛ سیوطی، ۹۲؛ حاجی خلیفه، ۶۲۷/۱)؛ ۲. شرحی بر تهذیب التنبیه فی فروع الشافعية شیخ ابواسحاق شیرازی (سخاوی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۴۹۲/۱)؛ ۳. طبقات الشافعية (بغدادی، ۷۹/۲) که ظاهراً مراد، مختصر طبقات الشافعية اسنوی (۱) است (سخاوی، همانجا؛ قس: الموسوعة الفلسطينية، ۲۴۷/۱)؛ ۴. اختصار کتاب الاغلاز اسنوی (همانجاها) و نیز مجموعه‌های مفید دیگر. ابن شرف شعر نیز می‌سروده و سخاوی ابیاتی از آن را ذکر کرده است (الضوء اللامع، ۲۸۵/۲ - ۲۸۶).

مآخذ: بغدادی، ایضاح؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، التبرکات فی ذیل السلوک، قاهره؛ هم، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سیوطی، نظم العقیان، به کوشش فلیپ حنی، نیورک، ۱۹۲۷ م؛ الموسوعة الفلسطينية؛ علمی، عبدالرحمن بن محمد، الانس الجلیل، بیروت، ۱۹۷۳ م.

جعفر سجادی

قاضی شهیه، (۲۷۸/۲)، از آنجا که خواجه در ۶۵۷ ق / ۱۲۵۹ م در مراغه رحل اقامت افکنده و سن ابن شرف‌شاه هنگام مرگ حدود ۸۰ سال بوده است (همو، ۲۷۹/۲)، وی باید در حدود سی سالگی به مراغه رفته باشد. در هر حال وی هیچ گاه ملازمت خواجه را ترک نگفت و حتی در ۶۷۲ ق / ۱۲۷۳ م با او به بغداد رفت. پس از مرگ خواجه، در موصل اقامت گزید و به تدریس در مدرسه نوریه آن دیار مشغول شد و نظارت بر اوقاف آنجا نیز به او واگذار گردید و در همین ایام برخی از آثار خویش را تألیف کرد (سیوطی، ۵۲۲/۱). ظاهراً وی مدتی نیز در سلطانیه زیست و به گفته سیوطی در مدرسه شافعية آنجا به تدریس پرداخت (همانجا). گفته‌اند چندی نیز در مدرسه شهید ماردین تدریس کرد (سبکی، همانجا). به احتمال قوی در همین مناصب هرامه ۱۰۶۰۰ و به قولی ۱۸۰۰ درهم مقرری دریافت می‌کرد (ذهبی، ۴۱؛ یافعی، ۲۵۵/۴). سرانجام در محرم یا صفر ۷۱۵ ق (ذهبی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۳۱/۹) و به قولی در ۷۱۸ ق (دلجی، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۶۲۴/۱) در موصل درگذشت (قس: روایت منحصر به فرد مدرس، ۵۴/۸) که تبریز را محل مرگ ابن شرف‌شاه دانسته است. ابن شرف‌شاه در حکمت و کلام و نحو چیره دست بود (سیوطی، ۵۲۱/۱ - ۵۲۲) و در روزگار خود از شهرتی بسزا برخوردار گردید، چنانکه رشیدالدین فضل‌الله (ص ۶۶) در نامه‌ای که در باب اعطای مال به دانشمندان، به فرزندش امیر علی حاکم بغداد نوشت، از وی خواست که هزار دینار و مرکبی بازین و پوستینی از پوست سنجاب برای رکن‌الدین ارسال کند. وی در طول سی و اندی سال تدریس، شاگردان متعددی تربیت کرد که از آن میان می‌توان از رین‌الدین علی بن حسین بن قاسم معروف به ابن شیخ العوینه و علی بن عبدالله بن حسن معروف به تاج‌الدین تبریزی یاد کرد (ابن قاضی-شهیه، ۴۳/۳ - ۴۵). درباره مذهب ابن شرف‌شاه اختلاف هست. برخی او را شیعه و برخی شافعی مذهب دانسته‌اند (افندی، ۳۲۱/۱). خوانساری اصفهانی، (۹۶/۳)، از آنجا که سبکی و ابن قاضی-شهیه ترجمه او را در طبقات الشافعية آورده‌اند و با توجه به آنکه وی کتاب الحاوی در فقه شافعی اثر نجم‌الدین عبدالغفار قزوینی را شرح کرده، قول اخیر درست‌تر به نظر می‌رسد. شاید ملازمت خواجه نصیرالدین طوسی و نیز انتساب کتابی به نام منهج الشيعة به وی (مدرس، همانجا) سبب شده باشد که بعضی از متأخران او را شیعی بدانند.

آثار: ابن شرف‌شاه در طول عمر درازش آثار متعددی از خود برجای گذارد: ۱. شرح مختصر ابن حاجب (سبکی، ۸۶/۶) که در دارالکتب مصر نسخه‌ای از آن موجود است (تیموریه، ۱۶۸/۴)؛ ۲. سه شرح بر الکافیة ابن حاجب؛ شرح مفصل معروف به البسیط، مختصر و متوسط معروف به الوافیة (سبکی، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۳۱/۹) که شرح اخیر بسیار مشهور بوده، نسخ فراوانی از آن در کتابخانه‌های تهران (مشکو، ۴۶۲/۲)، قم (مرعشی، ۱۱۷/۱۱)، یزد (وزیری، ۴۱۸/۱)، صوفیه (درویش، ۱۷۸/۲)، استانبول (کوپریلی، ۱۶۴/۲)

ابن شرف‌شاه، حسینی استرآبادی جرجانی، سیدرکن‌الدین حسن ابن محمد (د ۷۱۵ یا ۷۱۸ ق / ۱۳۱۵ یا ۱۳۱۸ م)؛ مکتبی به ابو محمد (سبکی، ۸۶/۶) و ابوالفضایل (دلجی، ۱۵۰)، حکیم، متکلم و نحوی مشهور سده ۸ ق / ۱۴ م. از روزگار نوجوانی و رشد و تحصیلات او آگاهی در دست نیست، اما ظاهراً هنوز جوان بود که در مراغه به خدمت خواجه نصیرالدین طوسی پیوست و چندان هوشمندی و علاقه به دانش از خود نشان داد که در غیبت قطب‌الدین شیرازی، به سرپرستی شاگردان خواجه برگزیده شد و معید استاد گشت (سیوطی ۵۲۱/۱) ابن

وجود دارد (برای بقیه نسخ، نک: I/368 و GAL)؛ ۳. شرح تصریف ابن حاجب معروف به الشافیه (ابن تغری بردی، همانجا) که نسخه‌هایی از آن در قاهره (سید، خطی، ۴۴/۲) و استانبول (کوبریلی، ۳۰۱/۲) موجود است؛ ۴. شرح اصول الدین ابن حاجب (سبکی، همانجا)؛ ۵. شرح دو مقدمه ابن حاجب (ابن حجر، ۱۱۸/۲)، ۶. شرح المطالع در منطق؛ ۷. شرح شمسیه در منطق (سبکی، همانجا)؛ ۸. شرح قواعد العقائد خواجه نصیر در کلام که به خواش فرزند خواجه به شرح آن پرداخت (سیوطی، ۵۲۲/۱)؛ ۹. شرح حماسه ابوتام (حاجی خلیفه، ۶۹۲/۱)؛ ۱۰. حل العقد و العقل فی شرح مختصر السؤل و الاصل (بغدادی، ۲۸۳/۱)؛ ۱۱. شرح الفصیح ثعلب در لغت (همانجا)؛ ۱۲. منهج الشیعة (نهج الشیعة) فی فضائل وصی خاتم الشریعة که به نام سلطان اویس بهادرخان نگاشت (امین، ۲۵۵/۵؛ مدرس، ۵۴/۸)؛ ۱۳. حواشی بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیر (سیوطی، ۵۲۲/۱)؛ ۱۴. مرآة الشفاء در طب (حاجی خلیفه، ۱۶۴۸/۲)؛ ۱۵. بیست سؤال از خواجه نصیرالدین طوسی که خواجه به هر یک پاسخ داده و تاریخ ۶۷۱ ق در پایان آن ظاهراً به خط خود خواجه رقم خورده است (شورا، ۴۶۴/۹؛ سید، فهرس، ۲۲۱/۱)؛ ۱۶. شرح بر کتاب الحاوی در فقه شافعی که وصف آن گذشت.

مأخذ: ابن تغری بردی، یوسف، التجرید الزاهرة، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، الدرر الکامنه، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۳ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعیه، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۹ م؛ اندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ امین، محسن، اعیان الشیعه، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ بغدادی، هدیه، تیموریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف، خوانساری، محمد باقر، روشت الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ درویش، عدنان، فهرس المخطوطات العربیه، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ دلجی، احمد بن علی، الفلاکه و المغلوکون، بغداد، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ ذهبی، ذیول العبر، به کوشش محمد سعید بن بسیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ رشید الدین فضل الله، مکاتبات رشیدی، به کوشش محمد شلیح، لاهور، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی الدین، طبقات الشافعیه الکبری، بیروت، دارالمعرفه، سید، خطی؛ همو، فهرس مخطوطات المصوره، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ سیوطی، بنیه الرعا، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ شورا، خطی؛ کوبریلی، خطی؛ مدرس، محمد علی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرعشی، خطی؛ مشکوة، خطی؛ وزیر، خطی؛ یاقعی، عبدالله بن احمد، مرآت الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ - ۱۳۳۹ ق؛ نیز: GAL.

در آنجا به رسم اشراف‌زادگان از همان آغاز کودکی نزد استادان بنام آن روزگار به تحصیل پرداخت. فقه را از ابوالحسن قابسی و ابوعمران فاسی (ابن بشکوال، ۶۰۴/۲) آموخت و فنون ادب و نحو را نزد استادانی چون ابواسحاق ابراهیم حُضری صاحب زهرالآداب و محمد بن جعفر قزاز فرا گرفت (یاقوت، همانجا) و به زودی به علم و دانش و هوشمندی شهرت یافت و به شاعری روی آورد و با قصیده شیوایی که در مدح امیر معز سرود، به دربار وی راه یافت و به همراه ابن رشیق (هم) که او نیز در همان اوان به دربار راه یافته بود، در شمار شاعران ویژه امیر درآمد و از ملازمان دیوان گردید (قفطی، ۳۰۲/۱؛ ابن ظافر، ۲۴۰ - ۲۴۱)، اما چندی نگذشت که رقابت سختی میان او و ابن رشیق پدید آمد و گفت‌وگوها و مکاتبات ادبی بسیاری را بین آن دو موجب گردید. این رقابت که سپس صورت کشمکش خصمانه به خود گرفت، بدانجا رسید که آن دو به هجو یکدیگر پرداختند (ابن بسام، ۴ (۱) / ۱۷۰؛ یاقوت، ۳۷/۱۹ - ۳۸) و ظاهراً دامن‌زدن به این رقابتها یکی از سرگرمیهای امیر معز شده بود، اما این رقابتها هرگز مانع آن نشد که ابن رشیق در کتابی که درباره شعرای قیروان نوشت، از وی یاد نکند و او را تستاید، گرچه در رسایی که نوشت بر وی بسیار نیز خرده گرفت (صفدی، ۹۷/۳، ۹۸). ابن شرف در دربار امیر معز با بزرگان

چون علی بن ابی‌الرجال، وزیر وی آشنا شد و از او دانش فراوان کسب کرد و یکی از مشهورترین قصایدش را در مدح وی سرود (دیوان، ۸۴ - ۸۵). ابن شرف شاعری چیره‌دست و تنوع اشعار و استواری بیان و نیرومندی حافظه‌اش کم‌نظیر بود (ابن بسام، ۴ (۱) / ۱۶۹ - ۱۷۰)، چندانکه به گزارش رقیب سرسختش ابن رشیق در بدیه‌سرایی چنان استاد بود که بدون پیش‌نویس، قصیده‌ای را از آغاز تا انجام می‌نوشت و بی‌درنگ برمی‌خاست و قصیده تازه سروده را می‌خواند و به گفته همو قطعاتی که روزانه در حال مستی و هشیاری می‌سرود، از شماره بیرون بود. بیشتر اشعار او تازه و ابتکاری بود و سرودن همانند آنها برای دیگر شاعران، به کار و اندیشه فراوان نیاز داشت (صفدی، همانجا؛ ابن فضل‌الله، ۲۴۰/۱۱ - ۲۴۱). وی در بسیاری از اشعار خویش توانایی و چیره‌دستی خود را در ترکیب الفاظ به خوبی نشان داده است، از جمله قصیده‌ای استوار بالغ بر ۱۰۰ بیت سروده که سراسر ضرب‌المثل و بند و حکمت است (نک: قسمتی از این قصیده، ابن شرف، دیوان، ۸۱ - ۸۴؛ قس؛ عبدالوهاب، ۱۴) و نیز در یک دریتی که درباره درهم و دینار سروده (دیوان، ۶۴) با کلمات بازی شیرینی کرده است.

ابن شرف در همه آثار خود، خواه شعر واقعی، خواه نظم و خواه نثر، همواره در پی نوآوری بود. از مقدمه کتاب ابکار الافکار و نیز مقدمه اعلام الکلام به خوبی برمی‌آید که از تکرار مکررات سخت بیزار بوده و حتی حکایات ابکار الافکار را نیز خود پرداخته است و این ویژگی در سراسر آثار و تألیفات وی جلوه‌گر شده است. شاید همین نوآوری همراه با نیشهای زهرآگین هجای او بود که ابن رشیق را سخت

ابن شرف قیروانی، ابو عبدالله محمد بن ابی سعید جذامی قیروانی (ح ۳۹۰ - اول محرم ۴۶۰ ق / ۱۰۰۰ - ۱۱ نوامبر ۱۰۶۷ م)، شاعر، ادیب و ناقد مغربی. نیاکان وی از قبیله جذام بودند که از یمن به شام کوچ کردند. (سمعانی، ۲۲۴/۳) و سپس همراه فاتحان عرب به مغرب آمده در قیروان ساکن شدند. ابن شرف در قیروان که در آن روزگار شهری سخت آبادان بود، به دنیا آمد (حسن، ۲۰). ابن شهر در عهد فرمانروایی امیر معز بن بادیس (۴۰۶ - ۴۵۴ ق / ۱۰۱۶ - ۱۰۶۱ م) یکی از مراکز علمی و ادبی مغرب بود (یاقوت، ۳۷/۱۹) و ابن شرف

جعفر سجادی

آزرد می‌ساخت و به ناله و استغانه به درگاه خداوند وامی‌داشت (ابن رشیق، ۷۱).

ابن شرف ظاهری نازیبا داشت (ابن شاکر، ۳/۳۶۰؛ ابن ظافر، ۱۲۱)، اما در پرتو دانش و خردمندی خویش و به رغم هجوهای شکننده و بی‌امان ابن‌رشیق از احترام خداوندگار خویش برخوردار بود.

بیشتر سالهای عمر ابن‌شرف در بزمهای شاهانه سپری گردید و این روزگار خوش که وی همواره به عنوان بهترین سالهای زندگانی خویش از آن یاد می‌کرد، تا ۵۷ سالگی او ادامه یافت، اما از آن پس وی به سبب سفرهای ناگزیر و دشوار روی آسایش ندید، گرچه این سفرها و دیدار او با بزرگان همروزشگارش، او را مشهورتر ساخت و شاید موجب بسیاری از تألیفات او نیز گردید. روزگار آشفته‌ی زندگی ابن شرف از ۴۴۷ ق/ ۱۰۵۵ م با سقوط قیروان و ویرانی شهرها و آبادیهای اطراف آن آغاز گردید (ابن عذاری، ۲۷۷ - ۲۹۸؛ مراکش، ۳۵۶). پس از این رویداد امیر معز شهر بندری مهدیه را مرکز حکومت خود قرار داد (ابن عامر، ۱۵۸) و شاعران دربارش از جمله ابن شرف و ابن رشیق را نیز همراه برد و این دو شاعر چند سالی دیگر در خدمت امیر معز و جانشین او امیر تمیم به سر بردند، اما گویا ابن‌شرف پیش از آن نتوانست در مهدیه بماند و به صقلیه سفر کرد و ابن‌رشیق نیز به او پیوست (یاقوت، ۳۷/۱۹ - ۳۸)، اما در آنجا نیز دیری نماند و به همراه همسر و فرزندان با تحمل دشواریهای فراوان رهسپار المریه و شهرهای دیگر اندلس شد (ابن شرف، دیوان، ۷۸؛ ابن بسم، ۴ (۱) / ۲۳۲؛ ابن فضل الله، ۱۱/ ۲۴۰) و سرانجام در اشبیلیه رحل اقامت افکند و تا پایان عمر در آن شهر بماند (ابن بشکوال، همانجا؛ حسن، ۲۴). ابن شرف واپسین سالهای عمر خویش را (حدود ۱۱ سال) در شرایط بسیار سختی گذراند، گرچه مورد علاقه و توجه فرمانروایان متعدد اندلس بود (ابن‌شاکر، ۱۴۷/۲ - ۱۴۸) و در غرناطه از وی به گرمی استقبال شد (نک: ابن شرف، همان، ۴۳ - ۴۴) و به‌ویژه نزد آل عباد جایگاهی ارجمند یافت و از معتضد - با آنکه از وی بی‌عناک بود و گویا به همین سبب هرگز نزد او نرفت - برای قصیده‌ای که در مدح او سروده بود، ۱۰۰ منقال طلای مسکوک صله دریافت کرد (ابن بسم، ۴ (۱) / ۱۸۰ - ۱۸۱). با اینهمه غم غربت و اندوه از دست دادن روزگار خوش قیروان، هیچ‌گاه وی را رها نساخت، چندانکه پیوسته در سروده‌های خویش از روزگار سخت آوارگی خود و هموطنانش سخن می‌گفت (یاقوت، ۴۲ - ۴۳؛ ابن بسم، ۴ (۱) / ۲۲۲، ۲۲۶، جم: ابن شرف، دیوان، ۴۶ - ۴۷، جم). بسیاری از آثار وی نیز دستاورد همین دوران است.

وی در نقد شعر نیز، مانند شاعر معاصر و رقیب سرسختش ابن‌رشیق، صاحب نظر بود و یکی از نوشته‌های خود را به بررسی شاعران و نقد اشعار آنان اختصاص داده است (نک: آثار). بنیادی‌ترین نظریه ابن‌شرف درباره شعر آن است که وی قرار دادن شاعران در

طبقات مختلف و تفکیک آنان به قدیم و جدید و تقسیم شعر به نو و کهن را نمی‌پسندد (رحمة، ۳۱ - ۳۲) و سخت بر جانبداری متعصبانه از شاعران قدیم و فرو نهادن شاعران معاصر می‌تازد (ابن شرف، «رسائل»، ۲۵۳؛ همو، دیوان، ۹۷) و برای این امر، دلایل بسیار برمی‌شمارد. وی بر شعر امرؤ القیس که ابن‌رشیق او را نمونه بارز شاعری مبتکر و مُبدع می‌داند، خرده گرفته و آن را به نقد کشیده و کاستیهای آن را به تفصیل برشمرده است («رسائل»، ۲۵۴ - ۲۵۵؛ قس: عباس، ۴۶۴). هر چند که اینگونه انتقادات بر اساس معیارهای زیباشناختی امروزه اعتباری ندارد. ابن‌بسم نقد مختصر و جامع ابن شرف از اشعار ابوتام را از هر جهت مناسب یافته و بر آن حاشیه نوشته است (ابن بسم، ۴ (۱) / ۲۰۶ - ۲۷۰). با این حال این تأیید شاید نشانه آن باشد که دیگر اظهارنظرهای ابن شرف چندان مورد قبول ابن‌بسم نبوده است (قس: عباس، ۴۶۱؛ کزو، ۳۲۴ - ۳۲۵). وی در نقد اشعار، به معنی بیش از لفظ اهمیت داده و بر پایه همین نظریه در ارزیابی شعر و بررسی شخصیت شاعران، بسیاری از اعتقادات دینی و اخلاقی خود را دخالت داده است (عباس، ۴۶۳).

از گزارش ابن بسم (۴ (۱) / ۲۳ - ۲۴) درباره گفت‌وگوی ابن شرف با مأمون بن ذی النون - فرمانروای ادیب و دانشمند طلیطله - چنین برمی‌آید که وی خود را با شاعران بزرگی چون متنبی برابر می‌دانسته است. با این حال وی گاه به ویژه در واپسین سالهای عمر خویش در مدیحه‌سرایی و قصیده‌پردازی، بدان گونه که شایسته شاعری درباری است، موفق نبوده است (نک: ابن بسم، ۴ (۱) / ۱۳۹)، اما نقل اشعار و آراء وی در منابع مهم ادبی و تاریخی چون تحریر التحبیر (ابن ابی اصبع، ۴۲۷، ۵۰۹)، تحفة القادِم (بلفیقی، المقتضب، ۱۱۷)، الحلة السیراء (ابن ابار، ۲۲/۲ - ۲۳، ۹۷)، عتاب الکتاب (همو، ۲۱۴)، وفيات الاعیان (ابن خلکان، ۸۶/۲، ۳۸۴/۴)، نهاية الارب (نویری، ۳۲۱/۹)، مسالک الا بصار (ابن فضل الله، ۲۳۹ - ۲۴۳) نمایانگر جایگاه والای او در عالم شعر و ادب و تاریخ نقد ادبی است.

از ابن شرف فرزندی به نام ابوالفضل جعفر (۴۴۴ - ۵۳۱ ق/ ۱۰۵۲ - ۱۱۳۷ م) به جای ماند (ابن خاقان، ۲۵۱ - ۲۵۸؛ عمادالدین، ۱۷۱/۲ - ۱۸۱) که شاعر و ادیب و فقیه بود (ابن بشکوال، همانجا؛ ضبی، ۲۵۶) و مانند پدر به ابن شرف شهرت یافت و پدر مجموعه آثار خود را به او سپرده بود (ابن بشکوال، همانجا) و او خود نیز تألیفاتی داشت (برای فهرست آثارش، نک: ابن دحیه، ۶۷). وی با قصیده‌ای که به هنگام ورود به دارالامارة معتصم، در جمع شعرا و ادبا سرود، شهرت یافت (مقری، ۳۹۳/۳ - ۳۹۵). و پس از آن در المریه اقامت گزید، اما پس از مدتی شعر و شاعری را رها کرد و به طب روی آورد و گویا از این راه به ثروت و مکنت فراوان دست یافت (ابن بسم، ۴ (۱) / ۸۶۷). وی راوی اشعار پدر بود (ابن دحیه، ۶۹)، ولی اشعار خود او نیز دست کمی از اشعار پدر نداشت. از این رو گاه اشعار هر یک از این دو به

نکته: نذر (۵۶/۱)، نامیده است. اما یاقوت (۴۳/۱۹) ضمن اشاره به موضوع این مقامه، با عنوان رسالة الانتقاد از آن یاد کرده است. مقامه مذکور دارای دو بخش است: بخش اول، به بررسی کارنامه شاعران مشهور دوران جاهلیت و اسلام و بخش دوم به بررسی شخصیت شاعران و برشمردن کاستیهای اشعار آنان اختصاص داده شده است.

این اثر به زبانهای فراتسه و ایتالیایی نیز ترجمه و چاپ شده است. آثار خطی: ابکار الافکار. ابن شرف این کتاب را نخست برای بادیس بن حبوس فرمانروای غرناطه نوشت، اما سپس نظر خود را تغییر داد و آن را به عباد فرمانروای اشبیلیه تقدیم کرد و چنانکه خود او در آغاز کتاب اعلام الکلام گفته است (ابن بسام، ۱۷۷(۱)۴، ۱۷۹ - ۱۸۰) این اثر در صد عنوان مشتمل بر مواعظ و امثال و حکایات کوتاه و بلند و ساخته و پرداخته خود او بوده است. این کتاب که در دو جلد بوده (ابن دحیه، ۶۶)، اکنون در دست نیست و فقط بخشهایی از آن که عمادالدین کاتب (۲۲۴/۲ - ۲۲۷) و ابن ظافر (صص ۲۴۰ - ۲۴۱) و ابن شاکر (۳۸۱/۱) و ابن بسام (۱۷۷(۱)۴) نقل کرده‌اند، بر جای مانده است. افزون بر این، نسخه‌ای که تنها بخشی از این کتاب را در بر دارد، همراه با وصیتنامه او به فرزندش به شماره ۷۰۲ در کتابخانه عمومی ابن یوسف موجود است (جامعه، ۱۶۹(۱)۵).

آثار یافت نشده: اعلام الکلام. ابن بسام (۱۷۹(۱)۴ - ۱۸۰) بخش آغازین این کتاب را در الذخیره نقل کرده است، اما بجز همین بخش چیزی از آن به طور مشخص و شناخته شده بر جای نمانده است. احتمال می‌رود برخی از نمونه‌هایی که از آثار منشور ابن شرف در منابع نقل شده است (برای نمونه، نک: عمادالدین، ۲۲۴ - ۲۳۰؛ ابن بسام، ۱۸۳(۱)۴ - ۲۳۸)، بخشهای دیگری از همین کتاب باشد؛ ۲. تاریخ. از کتاب تاریخ ابن شرف مکرراً در منابع نقل شده است. (نک: تيجانی، ۲۹، ۳۳؛ وزیر سراج، ۳۰۲(۲)۱ - ۳۱۷، ۳۱۷، ۳۴۰). ممکن است این کتاب همان الصلوة لتاریخ الرقیق باشد که ابن شرف درباره تاریخ رقیق قیروانی نوشته بوده است. (نک: تيجانی، ۸۳؛ وزیر سراج، ۳۳۹)؛ ۳. تَمَحُّمُ المَلِك (ابن دحیه، ۶۶). ظاهراً ابن شرف این کتاب را در پاسخ به انتقادات ابن رشيق نوشته است (حسن، ۲۲)؛ ۴. مقامات. ابن شرف این مجموعه را در واپسین سالهای عمر خود در اندلس به شیوه مقامات بدیع الزمان همدانی و در موضوعات مختلف ادبی نوشته و مشتمل بر ۲۰ مقامه بوده است (ابن شرف، «رسائل»، ۲۴۲). شخصیت اصلی در این اثر فردی به نام ابوالریان بوده است که در همه رشته‌های علم و ادب چیره دست بوده و ابن شرف با وی به گفت و شنود پرداخته است. از بررسی مضامین مقامه نخست (بیستانی، ۲۶۰/۳، این قسمت باقی مانده را دو مقامه پنداشته است) که تنها بخش بر جای مانده آن است، به خوبی برمی‌آید که غرض اصلی ابن شرف از تألیف این کتاب ردّ آراء و نظریات ابن رشيق در نقد ادبی بوده است.

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، اعتاب الکتاب، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰

دیگری نسبت داده شده است (عمادالدین، ۱۷۱/۲ - ۱۷۳، ۲۲۴؛ ابن شرف، دیوان، ۱۱۱ - ۱۱۷)، وی افزون بر روایت آثار پدر و صدور اجازه برای روایت آنها کتاب العمدة ابن رشيق را نیز بنا به اجازه‌ای که از خود وی داشت، روایت کرد (ابن بشکوال، ۶۰۴/۲؛ عمادالدین، همانجا).

در بعضی منابع، شرح حال پدر و پسر با هم خلط شده است، چنانکه برخی ابوالفضل را که کنیه فرزند بوده است، کنیه دوم پدر پنداشته‌اند و دو کتاب سر البر و نجح النصیح را که از تألیفات فرزند است، به پدر نسبت داده‌اند (عمادالدین، ۱۷۳/۲؛ مدرس، ۵۳/۸). نواده ابن شرف، ابو عبدالله محمد نیز در عصر مرابطون به شعر و ادب و فلسفه شهرت یافت (ابن خلدون، مقدمه، ۵۸۵؛ ابن سعید، المغرب، ۲۳۲/۲؛ مقرئ، ۳۹۶/۳، ۸/۷). سیوطی (۱۱۴/۱) تاریخ وفات وی را به اشتباه به جای تاریخ وفات جدش ذکر کرده است.

آثار ابن شرف چنانکه پیوسته در ادبیات عرب اتفاق افتاده، به آثار دیگر شاعران در آمیخته یا آثار آنان به وی نسبت داده شده است. از جمله ابن خلدون (مقدمه، ۲۲۹؛ همو، العبر، ۲۷۸(۲)۱) دو بیت شعر ابن رشيق را به ابن شرف نسبت داده (یاقوت، ۳۸/۱۹) و مقرئ (۱۱۵/۴ - ۱۱۶) قصیده‌ای از ابن شرف را که از ابن ابار (تکمله، ۳۹۹/۱ - ۴۱۵) نقل کرده، به ابن حداد نسبت داده است.

آثار چاپی:

۱. دیوان. ابن شرف دیوان شعر بزرگی داشته (یاقوت، ۴۳/۱۹) که به گفته ابن دحیه (همانجا) در ۵ جلد بوده است. این دیوان اکنون در دست نیست، اما در سالهای اخیر حسن ذکری حسن، حدود ۶۰۰ بیت از اشعار پراکنده او را از ۸ مأخذ خطی و ۵۹ مأخذ چاپی گردآوری و با عنوان دیوان ابن شرف القیروانی به چاپ رسانده است. پیش از آن نیز راجکوتی میمنی برخی از اشعار ابن شرف و ابن رشيق را در کتابی تحت عنوان التَّنْف من شعر ابن رشيق و ابن شرف در ۱۳۴۳ ق در مطبعة السلفية به چاپ رسانیده بود. با این حال به نظر می‌رسد، همه اشعار موجود ابن شرف گردآوری نشده باشد، چه ابن صیرفی جمعاً ۱۵۰ بیت از این اشعار را (صص ۱۲۸، ۱۳۶ - ۱۶۹) نقل کرده که در دیوان چاپی او دیده نمی‌شود. ابن سعید نیز یک بیت دیگر از آنها را همراه دو بیت از ابیات دیوان با اندکی تغییر در کتاب عنوان المرقصات والمطربات آورده است (صص ۵، ۶۲؛ قس: ابن شرف، دیوان، ۸۱، ۸۴).

۲. رسائل الانتقاد. این اثر نخستین بار در مجموعه رسائل البلقاء (قاهره ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م) به چاپ رسید، سپس در ۱۹۲۶ م، در مصر با عنوان اعلام الکلام که یکی از آثار از دست رفته ابن شرف است، چاپ شد. برای بار سوم نیز در بیروت (۱۹۸۳ م) به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب و با عنوان صحیح آن به چاپ رسیده است. این اثر نخستین مقامه‌ای است که ابن شرف نوشته و خود وی در پایان آن را مسائل الانتقاد بلطف الفهم و الانتقاد (در نسخه‌های چاپی: الاقتصاد،

محمد بن یحیی دُهلّی، عبدالرحمن بن بشر بن حکم، احمد بن ازهر، احمد بن یوسف سلمی، احمد بن حفص بن عبدالله و جز آنان حدیث شنید (خطیب بغدادی، ۴/۴۲۶؛ ذهبی، سیر، ۳۷/۱۵، ۳۸). چنانکه از قراین برمی آید، بیشتر دانش خود را از مسلم بن حجاج نیشابوری فرا گرفته است و از این رو اغلب منابع از وی به عنوان «شاگرد مسلم» یاد کرده اند (سمعی، یا قوت، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۷/۲). ابن شرقی ابتدا به ری مسافرت کرد و از ابوحاتم رازی حدیث شنید. به همین ترتیب در بغداد از محمد بن اسحاق صاغانی، عباس بن محمد دوری، عبدالله بن محمد بن شاکر و احمد بن ابی خثیمه، در کوفه از ابوحازم احمد بن ابی غرزه و معاصران وی و در مکه از عبدالله بن ابی مسرّه، استماع حدیث نمود (سمعی، همانجا؛ ذهبی، تذکره، ۸۲۱/۳). ابن شرقی بسیار به حج می رفت و در راه مکه به املائی حدیث می پرداخت و همراهان می نوشتند. افراد متعددی از او روایت کرده اند؛ از جمله ابوالعباس ابن عقیقه، ابو احمد عَسّال، ابو احمد ابن عدی، ابوعلی نیشابوری، زاهد بن احمد سرخسی، حسن بن احمد مَخَلَدی، محمد بن عبدالله جوزقی، ابوالحسن علوی، ابو احمد حاکم و ابوالحسن حجاجی (ابن جوزی، سمعی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۸/۱۵).

او در شناختن حدیثهای صحیح از ساختگی تبحر خاصی داشت. تا آنجا که ابن خزیمه (د ۳۱۱ ق / ۹۲۳ م) وی را ملاک و معیار تشخیص حدیث صحیح از دروغین دانسته است (خطیب بغدادی، ۴/۴۲۷). دارقطنی وثاقت و امانت او را در نقل حدیث ستوده و کلام ابن عقیقه را که در تضعیف ابن شرقی بیان شده، مردود دانسته است (ذهبی، سیر، ۳۹/۱۵؛ ذهبی، تذکره، ۸۲۲/۳؛ ذهبی، سیر، ۳۹/۱۵). خطیب بغدادی (۴/۴۲۷) نیز وی را توثیق کرده و ابن عدی گفته که کسی را در حفظ حدیث و بیان آن همانند او نیافته است (ذهبی، تذکره، همانجا). تنها اثر وی احادیث من السند الصحيح است که فقط ۴ برگ آن به صورت دست نوشته ای در ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۴۰۲، ۴۰۳).

مأخذ: ابن اثیر، اللباب، قاهره، ۱۳۵۶ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم الذبیق، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، به کوشش علی محمد البجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سمعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ ظاهریه، خطی (مجامع)؛ یا قوت، بلدان، حسن صفری نادری.

ابن شرقی، عَیْنِد جَرُهمی، از اخباریان و نسب شناسان دوره جاهلی که عصر اسلامی را درک کرد و در دوران خلافت عبدالملک ابن مروان (۶۵-۸۶ ق / ۶۸۵-۷۰۵ م) درگذشت (ابن ندیم، ۸۹/۲). در نام وی اختلاف است. یا قوت صورتهای متفاوت آن را بدین گونه آورده است: ابن سَرِیّه، ابن ساریّه و ابن سَرِیّه (۷۲/۱۱). به جای سَرِیّه، سَرِیّه نیز خوانده اند (ابن حجر، ۱۰۱/۳). تفاوت این دو صورت

ق/۱۹۶۱ م؛ همو، التکملة لكتاب الصلاة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۶۵ م؛ همو، الحلة السیراء، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن ابی اصمیع، عبدالعظیم بن عبدالواحد، تحریر التحییر، به کوشش حفصی محمد شرف، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ ابن بشار، علی، الذخیره فی محاسن اهل الجزیره، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلاة، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن خلدون، العبر؛ همو، مقدمة، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، المطرّب، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن رشیق قیروانی، دیوان، به کوشش عبدالرحمن یاغی، بیروت، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، رایات البیرویین، به کوشش نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۳ م؛ همو، عنوان الشرفقات والمطربات، قاهره، ۱۳۸۶ ق؛ همو، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن شرف، محمد بن ابی سعید، دیوان ابن شرف القیروانی، به کوشش حسن ذکری حسن، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه؛ همو، «رسائل الانتقاد» به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، همراه رسائل البیلاء محمد کرد علی، قاهره، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳ م؛ همو، رسائل الانتقاد، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۳ م؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، الافضلیات، به کوشش ولید قصاب و عبدالعزیز مانع، دمشق، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن ظافر، علی بن ظافر، بدائع البیان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عامر، احمد، تونس عبر التاريخ، تونس، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰ م؛ ابن عذاری، محمد، بیان المغرب، به کوشش ج. س. کولان ولوی پرووانسال، لندن، ۱۹۴۸ م؛ ابن فضل الله العمری، احمد بن یحیی، مسالک الابصار فی مالک الامصار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ بشاری، یلفیتی، ابراهیم بن محمد، المقتضب من کتاب تحفة القادم ابن ابار، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ تجانی، عبدالله بن محمد، رحله، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ جامه، خطی؛ حسن، ذکری حسن، مقدمه بر دیوان (نکد: ابن شرف در همین مأخذ)؛ رحمة، محمد سلامة یوسف، ابن رشیق القیروانی و آراؤه البیانیه والتقدیه، قاهره، مطابع اهرام التجاریه؛ سمعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ سیوطی، بغیة الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ ضعی، احمد بن یحیی، ثبوت المطمس، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ عباس، احسان، تاریخ النقد الادبی عند العرب، عمان، ۱۹۷۱ م؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، مقدمه بر رسائل الانتقاد (نکد: ابن شرف در همین مأخذ)؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، خريدة القصر، قسم شعراء المغرب والاندرلس، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۱ م؛ فتح بن خاقان، ابونصر، قلائد العقیان، بولاق، ۱۲۸۲ ق؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ کزو، ابوالقاسم محمد و عبدالله شریط، شخصیات ادبیه من المشرق والمغرب، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ مدرسی، محمد علی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مراکش، عبدالواحد المعجب، به کوشش محمد سعید العریان و محمد العربی العلوی، قاهره، ۱۹۴۹ م؛ مرقی تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نوری، احمد بن عبدالوهاب، نهاية الارب، قاهره، المؤسسة المصرية العامة؛ نیفر، محمد، عنوان الارب، تونس، ۱۳۵۱ ق؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، الحلل السندیه، به کوشش محمد حبیب هیل، تونس، ۱۹۷۰ م؛ یا قوت، ادبا، محمد علی لسانی فشارکی.

ابن شرقی، ابو حامد نیشابوری، احمد بن محمد بن حسین (۲۴۰ - ۳۲۵ ق / ۸۵۴ - ۹۳۷ م)، محدث شافعی مذهب. از آنجا که وی ساکن محله ای در شرق نیشابور بود، او را ابن شرقی خوانده اند (سمعی، ۸۳/۸؛ یا قوت، ۲۷۹/۳). وی در شهرهای مختلف در محضر دانشمندان بسیاری به فرا گرفتن حدیث پرداخت و پس از چندی در این علم یگانه عصر خود شد (سمعی، ۸۵/۸؛ ابن جوزی، ۲۸۹/۶). در نیشابور از

نخست مجموع پاسخهایی است که عبید به پرسشهای تاریخی معاویه داده است («اخبار عبید»، ۳۱۳). در انتای این گفت و شنود، هر جا که عبید از موضوع پرسش دور می‌شود، معاویه از او می‌خواهد که بر سر مطلب آید (همان، ۴۲۰، ۴۵۱، ۴۷۹). معاویه به نویسندگان درباره خود دستور داد تا این پرسش و پاسخها را به صورت کتابی درآورند (همان، ۱۳۴). خبرهای غریب ابن شریه گاه شگفت‌آور (همان، ۳۶۶) و گاه دلنشین است (همان، ۳۲۳). تدوین کنندگان این اخبار گاه خود روایاتی از مآخذ دیگر به مناسبت افزوده‌اند و چون به سخن عبید برمی‌گردند، بدین نکته اشاره می‌کنند (همان، ۳۵۰، ۳۷۸). لحن حماسی و اغراق‌آمیز بعضی خبرهای ابن شریه در مورد سلاطین جُمَیر یادآور داستانهای ایرانی درباره کیکاؤوس است. به گزارش ابن شریه شمر بر عرش، از ملوک جُمیری، تا خراسان و ماوراءالنهر پیش می‌رود و شهر سغد را تسخیر می‌کند، او و همراهانش به اسیر کردن مردم ویران ساختن شهر اقدام می‌کنند. چون شهر به دست شمر ویران گردید، مردم آن را به زبان عجمی «شمر کند» نامیدند و این همان شهر است که در زمان ابن شریه به سمرقند معروف بوده است (همان، ۴۲۹).

در گفته‌های ابن شریه مطالبی در مورد سرزمین ترکان در ناحیه خزر وجود دارد که ظاهراً بر پایه مشاهدات خود نوشته است (همان، ۴۳۸). ابن شریه در جای جای گزارشهای خود اشاره می‌کند که مطلب را از ابن عباس شنیده است (همان، ۳۳۶، ۳۷۳، ۴۱۹). خبر مربوط به گرد آمدن گروهی از اولاد بربر ابن کنعان بن کوش بن حام بر مردی از فرزندان فاطمه (ع) و بردن او به مکه و اینکه این مرد همان دادگر آخرالزمان خواهد بود (همان، ۳۲۳) از خبرهایی است که در فاصله گفته‌های عبید افزوده شده است. نسخه‌های این کتاب در قرن ۴ ق/ ۱۰م رایج بوده و مسعودی در بخش اخبار یمن و عرب عاریه از آن نقل کرده است (مروج، ۶۰/۲، ۶۲، ۱۱۳، ۱۱۴) و در این موضوعات عبید و روایات اهل حیره و دیگران را مرجع خبر یاد می‌کند (التنبیه، ۷۲). ابن که مسعودی «صحت نقلهای او [ابن شریه] را درباره تاریخ عربستان جنوبی ظاهراً قبول ندارد» (دانشنامه)، از بیان مسعودی در مروج الذهب مستفاد نمی‌شود. مسعودی اخبار عبید را درباره تاریخ یمن به عنوان روایت دیگری از یک خبر نقل می‌کند و نظری در رد یا قبول آن ابراز نمی‌کند. به علاوه، اگر این خبر عبید را مردود می‌دانست الزامی به نقل آن نداشت و یا مطرود بودن آن را تصریح می‌کرد. ابن حجر (۱۰۱/۳) اشاره‌ای دارد به این که در قرن ۴ ق/ ۱۰م نسخه‌های کتاب اخبار عبید بسیار متفاوت بوده‌اند و دو نسخه برابر از آن یافت نمی‌شد. گرچه تفاوتهایی در توالی نامهای سلاطین یمن و سالهای سلطنت آنان میان منقولات مسعودی از ابن شریه و نسخه چاپی «اخبار عبید» وجود دارد (مروج، ۶۰/۲، ۶۲؛ «اخبار عبید»، ۳۹۹ به بعد)، باز نزدیکی آن دو چنان است که بتوان متن چاپ شده را صحیح دانست (دانشنامه). شاکر مطالب کتاب منتسب به عبید را یک قصه صرف، ساختگی و از

احتمالاً معلول شیوه نوشتن قدیم باشد که بر روی حرف «شین» نقطه نمی‌گذاشتند (شاکر، ۱۲۳، حاشیه). ابن اثیر (۳۵۱/۳)، ذیل عنوان عبید ابن شریه، صورت دیگر این نام را عُمیر بن شبرمه، قید کرده است. ابن حجر (همانجا) عُمیر را تصحیف سمعی عبید دانسته است. برخی نیز مانند بروکلمان آن را عبید ضبط کرده‌اند (GAL, I/63; GAL, S, I/100).

تاریخ ولادت ابن شریه شناخته نیست و به‌رغم شهرتی که در دوره اسلامی یافته است از سال درگذشت او نیز خبری در دست نیست. ابن شریه به طول عمر شهرت یافته و در شمار سالخوردگان تاریخ عرب یاد شده است. سن او را به تفاوت ۲۲۰، ۲۴۰ تا ۳۰۰ سال آورده‌اند (ابوحاتم سجستانی، ۵۰؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن حجر، همانجا). سخن کوتاه درباره او همان است که ابوحاتم سجستانی گفته است (ص ۵۰) که او در جاهلیت زیست، دوره اسلام را درک کرد، اسلام آورد و با معاویه دیدار کرد، اما از کسانی بود که پیامبر اکرم را ندیدند و از او سخنی نشنیدند (ابن ندیم، همانجا). ابن حجر نام او را در بخشی از الاصابه (۱۰۱/۳) که مخصوص این قبیل معاصران پیامبر (ص) است آورده است.

یکی از وجوه شهرت او آگاهی‌اش درباره تاریخ قدیم عرب و دوره جاهلی بوده است. از این رو ابن ندیم اخبار او را در ضمن مقاله سوم الفهرست در زمره اخباریان و نسب شناسان آورده است (همانجا). او که در یمن می‌زیست آوازه‌اش تا شمالی‌ترین نقاط عربستان رسیده بود. معاویه، نخستین خلیفه اموی که به اخبار و قصص تاریخی علاقه فراوان داشت (مسعودی، مروج، ۳۱/۳) ابن شریه را به دمشق پیش خود خواند و او نیز پذیرفت (ابن ندیم، همانجا). به روایتی دیگر، هنگامی که معاویه به عراق می‌رفت ابن شریه او را در حیره دیدار کرد (یاقوت، ۷۳/۱۱). ابن قدر هست که معاویه محضر او را نیکو یافت و او را داستان گوی خود ساخت. در این هنگام ابن شریه با وجود پیری، تن و جان سالم و بیان رسایی داشته است («اخبار عبید»، ۳۱۲-۳۱۳). یکی از عوامل مهم اشتیاق ابن شریه در دوره اسلامی همین ملازمت او با معاویه بود. گفت‌وگوهای شبانه او با معاویه درباره عربستان جنوبی پیش از اسلام منشأ معروفیت عبید به عنوان یکی از پیشگامان تاریخ نگاری عرب شده است (اکوع، ۲۱، حاشیه؛ سالم، ۴۴-۴۵). تجربه‌ها و آموخته‌های عمری دراز، سیمای مردی حکیم به ابن شریه بخشیده است.

سخنان حکمت‌آمیز ابن شریه خود یکی دیگر از موجبات آوازه‌او در ادب عربی است (ابوحاتم سجستانی، ۵۱-۵۲؛ ابن منقذ، ۱۲۳-۱۲۴؛ یاقوت، ۷۳/۱۱-۷۵) و او را به عنوان دانای امثال و داستانهای امثال عرب شناسانده است (نک: بکری، ۶۴، ۷۵، ۹۳، جم).

ابن شریه اثر مستقیمی از خود به جا نگذاشته است. دیگران از گفته‌های او و به نام او دو اثر پرداخته‌اند: کتاب الملوک و اخبار الماضین و کتاب الامثال (ابن ندیم، همانجا؛ بغدادی، ۶۴۵/۱). کتاب

کارهای بی‌مدرک هشام بن محمد کلبی دانسته است (صص ۱۲۳، ۱۲۴، حاشیه). نسخه‌های خطی این اثر در کتابخانه آصفیه و موزه بریتانیا موجود است (GAL, SI/100). کتاب الملوک از روی نسخه آصفیه، همراه با کتاب التیجان منسوب به وهب ابن منبه، با عنوان «اخبار عبید بن شریة الجرهمی فی اخبار الیمن و اشعارها و انسابها» در حیدرآباد دکن، منتشر شده است.

دومین اثر منسوب به ابن شریة، یعنی کتاب الامثال، از نخستین گزارشهای امثال عرب بوده است (بلاشر، ۱/55؛ زلهایم، ۷۱، ۲۱۲) که در قرن ۴م معروف و به گفته ابن ندیم (همانجا) در پنجاه برگ بود. بعدها مؤلفان کتابهای امثال، مانند میدانی، از این اثر بهره جسته‌اند (زلهایم، ۲۱۶). از مجموعه منسوب به ابن شریة اکنون اثری یا خبری در دست نیست.

به عقیده جاحظ (ص ۴۷) ابن شریة فقط به ظاهر اخبار معرفت داشته است. صاحب نظران معاصر نه تنها اخبار عبید بن شریة را مجعول خوانده‌اند، که بعضی حتی خود او را وجودی خیالی دانسته‌اند (شاکر، همانجا). ظاهراً اظهار کننده این نظر، خاورشناس آلمانی کرنکو^۲ بوده است که عقیده خود را طی نامه‌ای به مؤلف الاعلام اطلاع داده است (زرکلی، ۱۸۹/۴، حاشیه). در مقابل، بعضی دیگر درصدد نقد این نظر برآمده‌اند و عبید مورد نظر کرنکو را غیر از ابن شریة راویه دانسته‌اند (سزگین، ۳۲/۲۱). هرچه باشد شخصیت عبید در معرض سوءاستفاده روایت‌سازان قرار گرفته است (حاجری، ۳۱۲، حاشیه).

مأخذ ابن اثیر، علی بن محمد، اسدالغابة، بیروت، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی تمييز الصحابة، قاهره، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰م؛ ابن منذر، اسامة، لیب الادب، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۵م؛ ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، به کوشش گوستاو فلزگل، لایپزیک، ۱۸۷۲م؛ ابوحاتم سجستانی، سهل بن محمد، المعمرین والوصایا، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۱م؛ «اخبار عبید بن شریة»، همراه کتاب التیجان فی ملوک حبیر وهب بن منبه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۷ ق؛ اکرو الحوالی، محمد بن علی، حاشیه بر الاکلیل حسن بن احمد همدانی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ بغدادی، هدیه، بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، فصل المقال فی شرح کتاب الامثال، به کوشش عبدالمجید عابدین و احسان عباس، غرطوم، ۱۹۵۸م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البخله، به کوشش طه الحاجری، قاهره؛ دارالمعارف، حاجری، طه، حاشیه بر البخله (نکد جاحظ در همین مأخذ)؛ دانشنامه زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶م؛ زلهایم، رودولف، الامثال العربیة القدیمة، ترجمه رمضان عبدالنواب، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۲م؛ سالم، عبدالعزیز، التاريخ والمرورون العرب، اسکندریه، ۱۹۶۷م؛ سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ترجمه محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۲م؛ شاکر، احمد بن محمد، حاشیه بر لیب الادب (نکد ابن منذر در همین مأخذ)؛ سعودی، علی بن حسین، التبییه والاشراف، بیروت، دارصبا، همو، مرجع الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵م؛ یاقوت، ادبا، نیز: Blachère, R., "Contribution à l'étude de la littérature proverbiale des Arabes à l'époque archaïque, Arabica, Leiden, 1954; GAL; GAL, S. یوسف رحیم‌لو

ابن شعار، ابوالبرکات کمال‌الدین، مبارک‌بن احمد بن حمدان موصلی (صفر ۵۹۳ - جمادی الآخر ۶۵۴ / دسامبر ۱۱۹۶ - ژوئن ۱۲۵۶)، ادیب و مورخ. وی در موصل زاده شد و در حلب درگذشت

(یونینی، ۳۳/۱؛ ذهبی، ۲۷۴/۳). از جزئیات زندگی و استادان و آموخته‌های او هیچ اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که در ۶۲۸ ق در اربل منصبی دیوانی داشته است (نکد: ابن خلکان، ۱۵۰/۴؛ قس: عززوی، ۷۵/۱). شهرت وی عمدتاً ناشی از کتاب عقودالجمان فی شعراء هذا الزمان است. ابن فوطی روایت می‌کند که ابن شعار مدت ۵۰ سال در سفر و حضر به گردآوری شرح احوال و گزیده اشعار شاعران عصر خویش مشغول بوده است (تلخیص، «کتاب الکاف»، ۲۴۱). از روایات منابع چنین برمی‌آید که وی برای آگاهی از شرح حال و آثار شاعران و بزرگان عصر خویش که گاهی برخی از آنان مناصب حکومتی نیز داشتند (عززوی، همانجا)، اغلب خود به دیدار آنان می‌شتافت تا از زبان ایشان شرح حال و گزیده‌ای از اشعارشان را بشنود و در کتاب خود بیاورد. برخی از این ملاقاتها را ابن فوطی (تلخیص، ۲۴۸/۱، ۵۴۸، ۶۳۳) و یونینی (۳۳۴/۱ - ۳۳۵) نقل کرده‌اند. وی ظاهراً با ابن خلکان (ه م) که معاصر او بوده، دوستی و همنشینی داشته و بی‌شک به همین دلیل ابن خلکان او را «صاحبنا» خوانده است (۶۵/۶).

ابن شعار نخست ذیلی به معجم الشعراء مرزبانی (د ۳۸۴ ق) با عنوان تحفة الوزراء نگاشت و در آن به شرح حال و آثار شاعران تا ۶۰۰ ق / ۱۲۰۳م پرداخت (ابن فوطی، تلخیص، ۱۰/۳). و پس از اتمام آن در ۶۳۱ ق (حاجی خلیفه، ۱۷۳۴/۲) به تألیف عقودالجمان پرداخت (ابن فوطی، تلخیص، «کتاب الکاف»، همانجا) و در آن به گفته خود وی (نکد: عززوی، همانجا؛ جامعه، ۱۸۶/۲) شرح حال و آثار شاعرانی را نوشت که سده ۷ ق را درک کرده بودند. از این رو نظر بروکلیمان (GAL, S, III/1217) که تحفة الوزراء را با عقودالجمان یکی انگاشته، صحیح به نظر نمی‌رسد. عقودالجمان که مورد استفاده مؤلفانی چون ابن صابونی (صص ۲۵۳ - ۲۵۴)، ابن ابی‌الولنا (۲۹۸/۱)، ۹۵/۲، ۱۹۸، ابن فوطی (تلخیص، ۲۴۸، ۵۴۸، ۶۳۳، ۳۸۷/۲)، ۷۷۸/۲، ۹۳۷، ۴۰/۳) و حتی ابن خلکان (۶۵/۶، ۱۳۸، ۳۸۷/۲، ۹۳، ۲۳۶) بوده، در ۱۰ جلد و به ترتیب حروف الفبا نوشته شده است. نسخه‌ای از آن، بجز جلد‌های ۲ و ۸، به شماره‌های ۲۳۲۳ تا ۲۳۳۰ در کتابخانه اسعد افندی موجود است (عززوی، GAL, S: ۷۶، همانجا). در باره‌ای مأخذ دو اثر مختلف به نامهای عقودالجمان فی شعراء هذا الزمان و قلائدالجمان فی فرائد شعراء هذا الزمان به وی نسبت داده شده (بغدادی، ۳/۲؛ کحاله، ۱۷۱/۸)، اما با توجه به اینکه مؤلف خود در مقدمه عقودالجمان آن را قلائدالجمان فی فرائد شعراء هذا الزمان نامیده (جامعه، همانجا)، چنین به نظر می‌رسد که یک اثر دو عنوان یافته، ولی نام عقودالجمان شهرت بیشتری پیدا کرده است. یونینی نیز کتابی به نام قلائد الفرائد را به ابن شعار نسبت داده (۳۳۴/۱) که آن هم ظاهراً همین اثر است. حاجی خلیفه (۳۸۳/۱) و بغدادی (همانجا)

ابن شکر، ابومحمد صفی‌الدین عبدالله بن علی بن حسین شیبی دیمیری معروف به ابن شکر (۵۴۸ - ۶۲۲ ق / ۱۱۵۳ - ۱۲۲۵ م)، عالم و فقیه مالکی، وی در دیمیره از توابع دمیاط متولد شد (یا قوت، ۶۰۲/۲؛ منذری، ۱۵۷/۳). هنوز کودک بود که پدرش مُرد و مادرش به عقد ازدواج برادرزاده شوهر خود فخرالدین مقدم بن قاضی ابوالعباس احمد بن شکر درآمد که تربیت او را برعهده گرفت (مقریزی، المواعظ والاعتبار، ۳۷۱/۲). ابن شکر مذهب مالکی داشت و نزد فقهای مالکی آن روزگار به تحصیل پرداخت. نخست در قاهره نزد ابوبکر عتیق بجایی و پس از آن در اسکندریه نزد ابوالقاسم مخلوف بن علی معروف به ابن جاره، امام ابوطاهر اسماعیل بن مکی ابن عوف زُهری، ابوالطیب عبدالمنعم بن یحیی بن مخلوف حمیری و ابوالحسین محمد بن احمد بن ابی نوح نحوی درس خواند، از چندتن از اساتید شام همچون حافظ ابوطاهر احمد بن محمد اصفهانی و ابوالحسین احمد بن حمزة بن علی سلّمی و مانند ایشان حدیث آموخت و از ابن سلّمی، ابوعبدالله محمد بن علی بن صدّقه حَرَانی، ابومحمد عبدالرحمن بن علی بن مسلم لُحُمی، ابوالفضل اسماعیل بن علی بن ابراهیم حنّووی و مانند ایشان اجازه روایت حدیث گرفت. چندتن از علمای مصر نیز مانند علامه ابومحمد عبدالله بن بَرّی بن عبدالجبار نحوی و ابوالقاسم هیبة‌الله بن علی بن سعود انصاری [بوصیری] و ابوعبدالله محمد بن حمّد بن حامد ارتاحی به او اجازه روایت دادند. پس از آن مدتی در دمشق و قاهره و شهرهای دیگر به روایت حدیث اشتغال داشت (منذری، همانجا). زکی‌الدین ابومحمد منذری و شهاب قوصی از او روایت کرده و او را ستوده‌اند (ابن‌شاکر، ۱۹۳/۲). به درستی دانسته نیست که ابن شکر در چه سالی به خدمت دیوان درآمد است. مقریزی نوشته است: وی در دهم صفر ۵۸۰ در قاهره دیوان [استیفاء] را از ابن عثمان گرفت و حساب او را تسویه کرد (السلوک، ۸۸/۱). همین مورخ در کتاب دیگر خود این تاریخ را ۵۸۷ ق نوشته است (المواعظ والاعتبار، ۳۷۲/۲). و نیز همود و وقایع سال ۶۰۱ ق از او با عنوان صاحب نام می‌برد (السلوک، ۱۶۴/۱ - ۱۶۵). او تا ۶۰۶ ق در وزارت باقی بود و هر روز بر احترامش افزوده می‌شد، چنانکه در ۶۰۴ ق خلیفه الناصر لدین الله از بغداد و به دست شیخ شهاب‌الدین ابوعمر [صحیح ابوحفص عمر بن محمد است] محمد بن عمویة سهروردی برای ملک عادل و وزیرش خلعتیایی به دمشق فرستاد (مقریزی، همان، ۱۶۷/۱ - ۱۶۸). در ۶۰۶ ق ملک عادل بر او خشم گرفت و از وزارت برکنارش ساخت. از این تاریخ تا ۶۱۱ ق که به فرمان عادل، کار سرپرستی سنگفرش صحن مسجد اموی به او سپرده شد، دست‌کم دو بار دیگر وزارت یافت و باز معزول شد (مقریزی، همان، ۱۷۱/۱، ۱۷۶). در ۶۱۲ ق بار دیگر به وزارت رسید و با قدرت و تسلط بسیار حکم راند، بر گروهی از بزرگان سخت گرفت، اموال برخی از منشیان و مستوفیان بزرگ و نیز جمعی از بنی‌حمدان، بنی‌الجباب و بنی‌الجلیس را مصادره کرد، تا جایی که قاضی اشرف از

تذکرای را نیز در ۱۲ جلد به ابن شکار نسبت داده‌اند که در هیچ‌یک از منابع کهن اشاردهای به آن نشده است.

مأخذ: ابن ابی‌الوفاء، عبدالقادر بن محمد، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن صابونی، محمد بن علی، تکملة اکمال الاکمال، به کوشش مصطفی جواد، عراق، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ ابن عماد، عبدالهی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع‌الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ ق؛ همو، همان، «کتاب الکاف»، به کوشش حافظ محمد عبدالقدوس، ۱۳۵۸ ق؛ ۱۹۳۹ م؛ بغدادی، هدیه؛ جامه، خطی (تاریخ)؛ حاجی خلیفه، کشف ذہبی، محمد بن احمد، العبر، به کوشش محمد سعید بن بسوی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ عزازی، عباس، التمریث بالمورخین، عراق، ۱۳۷۶ ق؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ یونینی، موسی بن محمد، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۲ م؛ نیز: GAL, S.

پشری حشمت‌پسند

ابن شقیر، ابوالفتح شرف‌الدین نصرالله بن عبدالمنعم بن نصرالله بن حواری تنوخی دمشقی (۶۰۴ - ۶۷۳ ق / ۱۲۰۷ - ۱۲۷۴ م) محدث و ادیب حنفی مذهب، یونینی درگذشت او را در ۶۸۳ ق دانسته است (تقی‌الدین، ۹۷۴). وی در دمشق زاده شد و در همانجا علم آموخت و سپس به قصد شنیدن حدیث به مصر و بغداد سفر کرد (ابن ابی‌الوفاء، ۱۹۷/۲؛ تقی‌الدین، همانجا). از مشایخ او در حدیث ابوالفتح بکری و داوود بن مَلاعب و از راویان او دمیاطی، ابن خباز، دوداری و قاضی القضاة ابن صصری را می‌توان نام برد (ابن شاکر، ۱۸۶/۴). ابن ابی‌الوفاء او را ثقة شمرده است. لازم به ذکر است که ابن عماد (۳۴۱/۵) او را حنبلی دانسته است که درست به نظر نمی‌رسد. ابن شقیر در ۶۵۹ ق / ۱۲۶۱ م که ابن خلکان به قاضی‌القضاتی دمشق منصوب شد (نکا؛ ابن خلکان، ۲۵۸/۷) اوقاف مدرسه را در دست داشته و همین امر موجب بروز اختلافی بین آنان شده است؛ او در اواخر عمر مسجدی در دمشق در حوالی «طواحین الاشراف» بنا نهاد (ابن‌شاکر، همانجا). دست‌نوشته‌ای از وی در پایان کتاب الذریة الطاهرة (دولابی، ۱۶۹) وجود دارد که آن را در ۶۶۹ ق / ۱۲۷۰ م در همان مسجد نوشته است. ابن شقیر ذوق شاعری نیز داشته است (نکا؛ ابن ابی‌الوفاء، ابن شاکر، همانجاها؛ ابن عماد، ۳۴۱/۵ - ۳۴۲). وی در دمشق درگذشت (تقی‌الدین، همانجا).

آثار: به گفته ابن‌شاکر (همانجا) او دارای آثار متعددی است، اما تنها عنوان دو کتاب او یاد شده است: ۱. مختصر کتاب الفتن اثر نعیم بن حمّاد، که نسخه خطی آن در کتابخانه ظاهریه موجود است (GAS, I/105)؛ ۲. کتاب ایقاط‌الوسنان، در فضیلت شام که نسخه‌ای از آن به خط مؤلف نزد ابن شاکر (همانجا) موجود بوده است.

مأخذ: ابن ابی‌الوفاء، عبدالقادر بن محمد، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن شاکر کنی، محمد، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن عماد، عبدالهی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ تقی‌الدین، ابراهیم بن ابراهیم، التراجیم السنیة فی التراجیم الحنفیة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز دولابی، محمد بن احمد، الذریة الطاهرة، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نیز: GAS.

حسن یوسفی اشکوری

بیم او به بغداد گریخت و الناصر لدین الله، خلیفه عباسی را به شفاعت برانگیخت. عادل نیز تا مدتها به رفتار و وزیرش اعتراضی نداشت، اما سرانجام، بار دیگر او را معزول و تبعید کرد. این بار ابن شکر تا زمان مرگ سلطان در تبعیدگاه به سر برد (همان، ۱۹۲/۱؛ ابن کثیر، ۶۴/۱۳، ۸۱). پس از درگذشت عادل، ابن شکر به مصر بازگشت و به وزارت ملک کامل رسید و تا پایان عمر در وزارت او باقی بود (مقریزی، همان، ۲۵۹/۱). کار ابن شکر در سالهای آخر عمر و وزارت به افراط کشید، چنانکه در ۶۱۷ از امر مصادره اموال تجار و منشیان را در مصر و قاهره گسترش داد و مالیاتهای سنگین بر املاک بست (همان، ۲۰۵/۱) و در نتیجه جمعی انبوه را به فقر و فلاکت کشاند (همان، ۲۱۹/۱).

ابن شکر را مردی خوشرو، خوش سخن، بلندقد، تیزهوش، بدطینت و کینه توز توصیف کرده اند که در انتقام جویی باک نداشت و هیچ عذری را نمی پذیرفت، اما چندان ساده و زودباور بود که در اثر تلقین و تملق فرومایگانی که در پیرامون خود گرد آورده بود، خویشتن را در نویسندگی برتر از ابن عمید و در فقه همایه مالک و در شعر توانا تر از متنبی می دانست (ذهبی، سیر، ۲۹۵/۲۲) در عین حال به قوانین وزارت نیک آگاه بود (ابن تغری بردی، ۲۸۰/۶).

زمانی که میان ملک کامل و سرداران فرنگ صلح افتاد و مقرر شد که اسیران دو طرف آزاد گردند، ابن شکر از راه دریا به مصر بازگشت و اسیران فرنگی را که برخی از زمان صلاح الدین در بند بودند، آزاد کرد (مقریزی، السلوک، ۲۰۹/۱). غالب نویسندگان شرح حال او به علم و دانش او و نیز توجه فراوانی که به علما نشان می داده، اذعان دارند و حتی او را عالمی بزرگوار می دانند (مخلف، ۱۶۶) و معتقدند که همه عنايت او مصروف علما و فقها و ادبا بود (ابن تغری بردی، ۲۸۰/۶).

وی خود اهل دانش بود و کتابی به نام البصائر در فقه مالکی نگاشت (ابن فرحون، ۴۵۱) که اثری از آن در دست نیست. وی در ایجاد مؤسسات عام المنفعه نیز کوشش داشت و آثار بسیاری در قاهره و دمشق به وجود آورد، مانند بنای مصلی برای عیدین، سنگفرش جامع اموی، تعمیر مسجد الفواره، تجدید بنای مسجد خرسا (دمشق) و جامع المزه در دمشق (ابوشامه، ۱۴۷). در قاهره نیز برای مالکیان مدرسه ای ساخته بود (ابن خلکان، ۳۰/۷) که به صاحبیه مشهور بود (قلقشندی، ۳۵۳/۳).

ابن شکر با دانشمندان و شعرا مجالست داشت و چند تن از شاعران آن روزگار او را مدح گفته اند، مثل ابوالفضل جعفر بن شمس الخلاقه (ابن خلکان، ۳۶۲/۱)، مظفر ضریر (همو، ۲۱۴/۵)، ابن ساعاتی، ابن سناء الملک، ابن نفاذه، ابن نبیه، ابن عنین و چند تن دیگر (ابن شاکر، ۱۹۶/۲).

مأخذ: ابن تغری بردی، التاج، ابن خلکان، وفيات؛ ابن شاکر کتب، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن عماد، عبدالحی،

نشرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدياج المنهب، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية والنهاية، قاهره، ۱۳۵۱ - ۱۳۵۸ ق؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، التیلیل علی الروضتین، به کوشش محمد زاهد الکونری، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، العبر، به کوشش ابوهاجر محمد سعید بن بیونی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵م؛ قلقشندی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ مخلف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، قاهره، ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰م؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۶م؛ همو، المواعظ والاعتبار، بولاق، ۱۲۷۰ ق/ ۱۸۵۴م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات الثقله، به کوشش بشار عواد معروف، بغداد، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ یاقوت، بلدان. عبدالمحمد روح پخشان

ابن شکله، نک: ابراهیم بن المهدي.

ابن شنبوذ، ابوالحسن محمد بن احمد بن ایوب بن الصلت (د ۳۲۸ ق/ ۹۳۹م)، مقری بغدادی. نام وی به شکلهای ابن شنبوذ و ابن شنبوذ نیز آمده است (نک: زبیدی، ۴۳۱/۹).

از زندگی وی چیز مهمی دانسته نیست، تنها می دانیم که به مصر و شام سفر کرده و از شیوخی چون قنبل مکی و محمد بن شاذان قرائت آموخته و از ابومسلم کجی، بشر بن موسی، محمد بن حسین حبیبی، اسحاق بن ابراهیم دبری و عبدالرحمن بن جابر کلاعی حمصی روایت کرده است (نک: خطیب، ۲۸۰/۱؛ ابن جزری، غایه، ۵۲/۲ - ۵۳). او در علم قرائت از شهرت بسزایی برخوردار بود (ابن خلکان، ۲۹۹/۴) تا آنجا که از او با القابی چون شیخ اقراء در عراق (ذهبی، معرفة، ۲۲۱/۱)، استاد بزرگ (ابن جزری، غایه، ۵۲/۲؛ همو، النشر، ۱۲۲/۱)، شیخ المقربین (ذهبی، سیر، ۲۶۴/۱۵) و شیخ القراء (همو، تذکره، ۸۴۴/۳) یاد کرده اند، ولی این شهرت بعد از مرگش در میان مورخان و عالمان قرائت حاصل شد، در حالی که وی در عصر خود به سبب اختیار قرائات شاذ و عدول از قرائات مشهور به کثرت خطا و کمی دانش وصف شده است (نک: ابن ندیم، ۳۴؛ یاقوت، ۱۶۷/۱۷). او ظاهراً گرایش به سنت شکنی در نحوه قرائت قرآن داشت و هر قرائتی را که دارای سندی معتبر و یا موافق مصحف اُبی بن کعب و ابن مسعود بود، در نماز و غیر آن جایز می شمرد (ابن جزری، النشر، ۱۲۳/۱؛ خطیب، همانجا؛ ذهبی، معرفة، ۲۲۲/۱) و حتی گاهی خود او نیز در نماز آنها را با صدای بلند قرائت می کرد (یاقوت، ۱۷۱/۱۷). به همین سبب مورد اعتراض مقلبان هم عصر خود واقع شد و از آن جمله ابوبکر محمد بن قاسم انباری در رد نظرات او کتاب نقض مسائل ابن شنبوذ را نوشت.

ابن شنبوذ از اینکه برای فراگیری علم قرائت به بلاد مختلف سفر کرده بود، بر ابن مجاهد فخر می فروخت (ذهبی، معرفة، ۲۲۲/۱ - ۲۲۳). ذهبی نیز تأیید می کند که ابن شنبوذ بیش از ابن مجاهد استادان این علم را درک کرده است (همانجا) و برخی هم در مقام مقایسه علمی

فقیهان بر آن است که قرائت شاذ را جزو قرآن نمی‌توان به‌شمار آورد، زیرا فاقد شرط تواتر است و همه علما قرائت شاذ را تحریم کرده‌اند (۷۵-۷۲/۱).

در قرائت کسانی چون ابوبکر بن مقسم، معافی بن زکریا و در حدیث محدثانی چون ابوبکر بن شاذان و عمر بن شاهین از او روایت کرده‌اند (نک: خطیب، ۲۸۰/۱؛ ابن جزری، غایه، ۵۳/۲ - ۵۴).

سمعی زیر عنوان «شنبوذی» دو تن از شاگردان ملازم ابن شنبوذ به نامهای ابوالفرج محمد بن احمد بن ابراهیم شنبوذی و ابوالطیب محمد بن احمد بن یوسف بن جعفر شنبوذی، معروف به غلام ابن شنبوذ، را آورده است (۱۵۷/۸، ۱۵۹). بنا بر روایت ابن ندیم ابن شنبوذ در محبس خود در منزل خلیفه عباسی (الراضی بالله) درگذشت (ص ۳۴). از تألیفات او فعلاً اثری در دست نیست، تنها آثاری با این عناوین به وی نسبت داده‌اند: ما خالف فیه ابن کثیر ابا عمرو، قراءة علی علیه السلام، اختلاف القراء، شواذ القراءات و کتابی در قرائات شاذی که اختیار کرده بوده است (نک: ابن ندیم، ۳۵؛ یاقوت، ۱۷۰/۱۷).

ماخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایه النهایة فی طبقات القراء، به کوشش گ. برگستر، مصر، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ هو، النشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد الضباع، مصر، مطبعة مصطفى محمد، ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوشامه مقدسی، عبدالرحمن بن اسماعیل، المرشد الوجیز الی علوم تتعلق بالکتاب العزیز، به کوشش د. طیار آلفی قولاچ، آنکارا، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابوعمرودانی، عثمان بن سعید، التیسیر فی القراءات السبع، به کوشش انور تزل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، مصر، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ هو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زبیک، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ هو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ زبیدی، محمد مرتضی، تاج العروس، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ سمعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرنگ، استانبول، ۱۹۲۹ م؛ صولی، محمد بن یحیی، اخبار الراسی بالله والمتقی له، به کوشش ج. هیورت دن، مصر، ۱۹۲۵ م؛ قسطلانی، احمد بن محمد، لطائف الاشارات لفنون القراءات، به کوشش عامر السید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش آلبرت یوسف کتعمان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یاقوت، ادباء.

ابن شَنْظِیر، ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن حسین (۳۵۲ - ۱۰

ذیحجه ۴۰۲ ق/ ۹۶۳ - ۳ ژوئیه ۱۰۱۲)، محدث، مورخ و فقیه مالکی طلیطلی اندلسی. او در طلیطله از محدثان بسیاری مانند ابومحمد عبدالله بن محمد بن امیه و ابومحمد عبدالله بن فتح بن معروف و دیگران حدیث شنید. ابن شنظیر با ابوجعفر احمد بن محمد بن میمون مصاحبت داشت، چنانکه نوشته‌اند در رتبه و مقام مانند وی بود و هر دو تن عنایت کاملی به علم و بحث در روایات و ضبط مشکلات احادیث داشتند. آنها از آغاز فراگیری دانش و استماع حدیث در طلیطله و هنگام سفر به قرطبه و دیگر شهرهای اندلس و سپس مسافرت به شرق همیشه باهم بودند و حتی اجازاتی که به دیگران می‌دادند، به‌طور

بین آن دو ابن شنبوذ را دانانتر از ابن مجاهد و ابن مجاهد را عاقل‌تر از وی دانسته‌اند (نک: ابن جزری، غایه، ۵۶/۲). ابن جزری به نقل از ابوالفرج المعافی، شاگرد ابن شنبوذ، قدرت حافظه و احاطه وی به علوم مختلف را ستوده است (همان، ۵۵/۲).

او در اواخر عمر به خشم قاریان عصر خود گرفتار آمد و بنا بر نوشته صولی (صص ۶۲ - ۶۳؛ قس: خطیب، همانجا) وقتی خبر ترویج قرائات شاذ توسط ابن شنبوذ به خلیفه عباسی، الراضی بالله، و بنا بر نوشته برخی (یاقوت، ابن خلکان، همانجا) به ابن مقله وزیر رسید، او ابن شنبوذ را به خانه خویش احضار کرد. در این مجلس که ابن مجاهد و گروهی از قاضیان و فقیهان بغداد نیز حضور داشتند (صولی، همانجا)، وزیر در برابر حاضران و شهود به‌منظره با ابن شنبوذ برخاست. ابن شنبوذ اتهامات منتسب به خود را پذیرفت و به دفاع از آنها پرداخت و به ترک قرائات شاذ تن درداد، اما پس از تحمل ۱۰ ضربه شلاق از کردار خود تبری جست و توبه‌نامه‌ای به خط خود نوشت (خطیب، ۲۸۰/۱ - ۲۸۱).

اکثر مورخان در وقایع سال ۳۲۳ ق/ ۹۳۵ م به این حادثه با کمی اختلاف اشاره کرده‌اند (به عنوان نمونه، نک: همدانی، ۸۸-۸۷/۱؛ ابن جوزی، ۳۰۸-۳۰۷/۶؛ قس: ابن خلکان، ۲۹۹/۴ - ۳۰۰). یاقوت به نقل از ابویوسف عبدالسلام قزوینی صاحب کتاب افواج القراء این واقعه را معلول سعایت ابن مجاهد دانسته است (۱۷۰/۱۷ - ۱۷۱). پس از این مجلس از بیم برپا شدن فتنه و کشته شدن ابن شنبوذ به دست مردم بغداد، وی را مخفیانه به مدائن فرستادند (ابن خلکان، ۳۰۱/۴؛ صفدی، ۳۸/۲). به گفته یاقوت او پس از دو ماه تبعید در مدائن پنهانی به منزل خود در بغداد بازگشت (همانجا). ابن کثیر تبعیدگاه وی را بصره ذکر کرده است (۱۸۱/۱۱).

گرچه معاصرانش بر او خشم گرفتند، اما مورخان پس از وی از او دفاع کرده‌اند. ابوعمرودانی به روایات وی در قرائت اعتماد کرده و بدین طریق عملاً بر او اعتماد کرده است (ص ۱۵؛ قس: ابن جزری، غایه، ۵۶/۲؛ ذهبی، سیر، ۲۶۵/۱۵). ابوشامه گفته است که ابن شنبوذ اگرچه در آراء خود به راه صواب ترفته است، اما خطای او نباید سبب گردد که احترامش به عنوان یک مقلد و عالم پایمال گردد. پس بهتر بود به جای اینکه همچون مفسدان کیفر داده شود یا او با رفیق و مدارا رفتار می‌شد. بنابراین زندانی کردن و تندی با وی برایش کافی بود (صص ۱۹۱ - ۱۹۲). ذهبی ابن شنبوذ را توثیق کرده و گوید که او فردی صالح، متدین و در علم قرائت متبحر بوده است (معرفة، ۲۲۲). ابن جزری نیز او را توثیق کرده (غایه، ۵۲/۲؛ هو، النشر، ۱۲۲/۱) و درباره وی گفته است که هیچ‌یک از رجال شناسان روایات شاذ وی را سبب جرح و ضعف در عدالت او ندانسته‌اند (همان، ۱۲۳/۱). ابن عماد هم با استناد به اینکه ابن شنبوذ مجتهد بوده، به گونه‌ای دیگر از او دفاع کرده است (۳۱۳/۲)، اما شهاب‌الدین قسطلانی ابن شنبوذ را مستحق آن عقوبت دانسته و در توجیه آن گفته است که اجماع اصولیان و

مشارک بوده است (ابن بشکوال، ۲۶/۱، ۹۱). ابن شنظیر در قرطبه از خلف بن قاسم و ابوعبدالله بن مفرج و دیگران استماع حدیث کرد و در ۳۸۰ ق/ ۹۹۰ م با دوست خود ابن میمون به مکه رفت و پس از انجام مراسم حج در آنجا از ابوالحسن علی بن عبدالله بن جهضم و در مدینه از قاضی ابوالحسن یحیی بن محمد حسنی حنفی حدیث شنید. در جنوب فلسطین و در مصر نیز از ابوعدی عبدالعزیز بن علی مقری و دیگران، در طرابلس از ابوجعفر مؤدب احمد بن حسین و در قیروان از ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد بکری معروف به ابن الصقلی استماع حدیث کرد و دانش آموخت. سپس به طلیطله وطن خود بازگشت و در آنجا اقامت کرد (همو، ۲۶/۱، ۲۷، ۹۱؛ تونکی، ۳۳۸/۴) و به نشر حدیث پرداخت. او و دوستش ابن میمون در مسجد جامع طلیطله حلقهٔ درسی تشکیل دادند، چنانکه از اطراف و اکناف طالبان علم نزد آنان می‌آمدند. ابن شنظیر مردی زاهد بود که بسیار روزه می‌گرفت و تلاوت قرآن می‌کرد. او اهمیت بسیاری به جمع‌آوری حدیث و بحث و اجتهاد در آن می‌داد و به طرق مختلف حدیث آگاهی داشت. در حلقهٔ درس مردی موقر و با هیبت بود، چنانکه در حضور او جز سخن از علم و حدیث سخنی دیگر، خاصه در امور دنیوی به میان نمی‌آمد. او مخالف با اهل بدعت بود (ابن بشکوال، ۹۱/۱).

از شاگردان وی می‌توان ابوعثمان سعید بن محمد بن جعفر اموی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن وثیق و تمام بن عقیف بن تمام صدفی را یاد کرد (شکیب ارسلان، ۷/۲، ۱۰). ابن شنظیر پس از مرگ یار نزدیک خود ابن میمون تنها در حلقهٔ درس شرکت می‌کرد، لیکن پس از چندی درس را ترک گفت و تا هنگام مرگ خانه‌نشین شد (ابن بشکوال، ۹۲/۱).

تونکی (۳۳۸/۴ - ۳۳۹) دو کتاب: المختصر المدونة والمختصر المستخرجة را به وی نسبت داده و بغدادی (۷/۱) از کتاب دیگر وی به نام تاریخ رجال اندلس یاد کرده است. از این آثار اکنون چیزی در دست نیست. احتمال دارد آنچه مقری در نفع الطیب (۱۰۵/۲) نقل کرده از کتاب تاریخ وی باشد.

ماخذ: ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلة، به کوشش عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق؛ بغدادی، هدیه؛ تونکی، محمود حسن، معجم المصنفین، بیروت، ۱۳۴۴ ق؛ شکیب ارسلان، الحلل السندیة، بیروت، ۱۹۲۶ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق.

علی رفیعی

ابن شهاب، نک: ابوبکر بن شهاب.

ابن شهاب، نک: علی بن شهاب الدین همدانی.^۱

ابن شهاب زهري، نک: زهري.

ابن شهر آشوب، ابوجعفر محمد بن علی بن شهر آشوب بن ابی نصر بن ابی الجیش مازندرانی، ملقب به رشیدالدین و عزالدین (۴۸۹ - ۱۶ شعبان ۵۸۸ ق/ ۱۰۹۶ - ۲۷ اوت ۱۱۹۲ م)، مفسر، محدث، ادیب و

فقیه امامی. تنها در سند سماع کتاب سلیم بن قیس (ص ۶۳) کنیهٔ او «ابو عبدالله» آمده و از آنجا وارد منابع متأخر شده است. از نسبت «سروی» که به وی، پدر و جدش داده‌اند (صفدی، ۱۶۴/۴)، برمی‌آید که اصل این خاندان از ساری مازندران بوده است، اما اینکه محل تولد خود وی نیز در مازندران باشد، نمی‌توان با اطمینان اظهار نظر کرد. وی از کودکی به تحصیل علم پرداخت، چنانکه در ۸ سالگی قرآن را از بر می‌دانسته است. دربارهٔ سفرهای علمی وی تنها به این نکته اشاره شده که به دنبال درگیری با حکمران مازندران، آن دیار را ترک کرده و رهسپار بغداد شده است. ورود او به بغداد در ایام خلافت مقتفی (۵۳۰ - ۵۵۵ ق) بود. وی در این شهر به وعظ و مناظره پرداخت و نزد خلیفه منزلتی یافت. اما پس از مدتی اقامت در بغداد آن شهر را ترک کرده، به موصل و سپس به حلب رفت (صفدی، همانجا؛ طباطبائی، ۳۰۸/۴ - ۳۰۹). از بررسی مشایخ ابن شهر آشوب در مقدمهٔ مناقب وی بر می‌آید که وی پیش از ترک مازندران سفرهایی به خراسان کرده است؛ از استماع وی از قتال که در ۵۰۸ ق در گذشته، می‌توان نتیجه گرفت که ابن شهر آشوب اندکی پیش از این تاریخ در نیشابور بوده است. همچنین استماع وی از شحامی و روایت مسند ابو یعلی از او، با عنایت به اینکه شحامی روایت مسانید را از حدود ۵۱۳ ق در نیشابور آغاز کرده و تا هنگام وفات (۵۳۳ ق) ادامه داده است (فارسی، ۳۵۸)، می‌توان دریافت که وی در این اثنا سفری دیگر به نیشابور کرده است. روایت مستقیم الکشاف زمخشری و مجمع البیان طبرسی نشان می‌دهد که وی در فاصلهٔ سالهای ۵۲۸ - ۵۳۸ ق بین تألیف الکشاف و وفات زمخشری ظاهراً در خوارزم با وی ملاقات کرده و نیز پس از ۵۳۶ ق، سال فراغ طبرسی از تألیف مجمع البیان، در سبزوار با او دیدار کرده است.

همچنین از استماع وی از ابوالحسن بیهقی و شوهانی بر می‌آید که وی در بیهقی و مشهد نیز بوده است. ابن شهر آشوب سفرهایی نیز به مناطق مرکزی ایران کرده که به احتمال قوی در مسیر وی از مازندران به بغداد بوده است. زیرا استماع وی از ابوالفتح رازی، سید فضل‌الله راوندی، ابوشکر صفار و ابوالعلاء همدانی و بعضی دیگر از مشایخ مذکور در مقدمهٔ مناقب نشان می‌دهد که وی ظاهراً و در مواردی مطمئناً به ری، کاشان، اصفهان و همدان سفر کرده و از قراین متعدد از جمله این نکته که ابو العلاء تنها در فاصلهٔ ۵۴۶ - ۵۴۸ ق در همدان بوده، بر می‌آید که این دوره سفر در حوالی ۵۴۷ ق بوده است. ابن شهر آشوب ظاهراً در حوالی همین سال پس از ترک همدان وارد بغداد شده و به هر حال ورود وی به بغداد چنانکه گذشت، در دوران خلافت مقتفی بوده است. استماع وی از ابو الوقت سجری نشان می‌دهد که وی تا سالهای ۵۵۲ - ۵۵۳ ق در این شهر ساکن بوده (ابن شهر آشوب، مناقب، ۶/۱) و ظاهراً تا زمان خلافت مستضی نیز در بغداد می‌زیسته است.

در دوران خلافت مستضی (۵۶۶ - ۵۷۴ ق) به سبب سعی او در

توثیق وی پرداخته شده است (مامقانی، ۱۵۷/۳).

آثار چاپی:

۱. مناقب آل ابی طالب. این کتاب نخست در ۱۳۱۳ ق در بمبئی و پس از آن به کرات در ایران و عراق به چاپ رسیده است. به قرینه روایت ابن شهر آشوب از ابوالوقت سجزی تألیف این کتاب اندکی پس از ۵۵۳ ق در بغداد صورت گرفته است (نک: سطور پیشین). مؤلف به تفصیل در مقدمه به انگیزه تألیف پرداخته است. طبق آنچه در مقدمه مناقب آمده، این کتاب با ذکر مناقب پیامبر (ص) آغاز می‌شده، سپس به ذکر ائمه می‌پرداخته و به ذکر صحابه و تابعین ختم می‌شده است، اما نسخ موجود کتاب با یاد امام حسن عسکری (ع) پایان می‌پذیرد. این احتمال که بخش پایانی کتاب اساساً توسط ابن شهر آشوب تألیف نشده باشد، منتفی است، زیرا وی خود در معالم (ص ۱۱۳) به بخش مربوط به امام مهدی (ع) ارجاع کرده، و ابن طائوس در الملاحم (صص ۱۹۸، ۲۰۰) از آن بخش کتاب قطعاتی نقل کرده است. کتاب مناقب توسط حسین بن جبر تلخیص شده و نخب المناقب نام یافته است (آقا بزرگ، ۸۸/۲۴). اوصافی که ابن جبر برای کتاب مناقب آورده، این تصور را به وجود می‌آورد که نسخه مورد استفاده او از حیث ذکر اسناد و تفکیک احادیث کامل‌تر از نسخه موجود و از نظر حجم مفصل‌تر از آن بوده است (نک: بیاضی، ۱۱/۱). بر همین پایه نوری (۴۸۴/۳) نتیجه گرفته که نسخه حاضر در واقع همان نخب المناقب ابن جبر یا تلخیص دیگری از مناقب است. به هر حال با توجه به نقص کتاب مناقب در بخش پایانی، همچنین یافت نشدن برخی از مطالب موجود در نخب (همچون سخن‌جوینی در مورد سند حدیث غدیر) در نسخه حاضر از مناقب (نک: بیاضی، ۱۲/۱) و برخی شواهد دیگر می‌توان نتیجه گرفت که مناقب حاضر نسبت به متن اصلی نقایصی دارد، ولی مقایسه آن با نسخ نخب المناقب ابن جبر نشان می‌دهد که کتاب موجود همان نخب المناقب نیست.

۲. معالم العلماء. این کتاب بار نخست در ۱۳۵۳ ق به کوشش عباس اقبال در تهران و بار دیگر در ۱۳۸۰ ق در نجف به چاپ رسیده است. از اینکه در برخی نسخ معالم العلماء (نک: حر عاملی، ۲۸۵/۲) برخلاف نسخه چاپی نجف (ص ۱۱۹) از کتاب متشابه القرآن مؤلف یادی نشده، می‌توان حدس زد که معالم پیش از متشابه القرآن تألیف شده است. بنابراین تألیف معالم باید اندکی پیش از ۵۷۰ ق (تاریخ پایان تألیف متشابه القرآن) و احتمالاً در حله صورت گرفته باشد. کتاب معالم در واقع تلخیصی است از فهرست طوسی که زیاداتی بدان افزوده شده است. این اثر یکی از کتابهای عمده فهرست و رجال شیعه در فاصله سده ۵ تا ۸ ق به شمار می‌رود.

۳. متشابه القرآن و مختلفه. مؤلف کتاب را در ۵۷۰ ق به پایان رسانید (متشابه، ۲۸۵/۲). ابن شهر آشوب در آن آیات متشابه را به ترتیب موضوعی مورد بررسی قرار داده است و موضوعات آن را اصول عقاید، فقه، اصول فقه، علوم قرآن، ادبیات و غیر آن تشکیل

گسترش عقاید و افکار حنبلی و اقتدار علمای حنبلی، بغداد دیگر مکان مناسبی برای ادامه فعالیت ابن شهر آشوب نبود. از این رو در اوایل خلافت مستضی به حله رفت و در ۵۶۷ ق در آنجا به تدریس پرداخت (سلیم، ۶۳) و ظاهراً در همین سفر ابن ادریس و ابن بطریق از وی حدیث شنیدند (آقا بزرگ، ۱۷۵/۲۰؛ ابن بطریق، ۲۴). سفر وی به موصل ظاهراً به هنگام وزارت جلال‌الدین ابوالحسن علی بن محمد در ۵۷۱ ق صورت گرفته است و احتمالاً با عزل او از وزارت در ۵۷۳ ق، ابن شهر آشوب موصل را به مقصد حلب که از زمان حمدانیان پناهگاه شیعیان شده بود، ترک کرد. وی در حلب درگذشت و در جبل الجوشن در نزدیکی محلی مشهور به مشهد الحسین (ع) به خاک سپرده شد (صفدی، همانجا؛ طباطبائی، ۳۰۹/۴). افندی (۱۲۶/۵) به خطا وفات او را در «مشهد گنج افروز» از قرای بار فروش (بابل) دانسته و اظهار داشت که آرامگاه او در آنجا زیارتگاه مردم است. ابن شهر آشوب درس استادان بسیاری را درک کرده که از جمله آنان می‌توان از احمد غزالی، جلال‌الله زمخشری، ابو علی طبرسی، ابوالحسن بیهقی فرید خراسان، خطیب خوارزمی، قطب‌الدین راوندی نام برد (ابن شهر آشوب، مناقب، ۹/۱ - ۱۲؛ همو، معالم العلماء، ۵۵، ۱۳۵). استماع ابن شهر آشوب از ابوحامد غزالی برخلاف آنچه از ظاهر عبارت مناقب (۱۱/۱) برمی‌آید، بعید به نظر می‌رسد، زیرا غزالی از ۵۰۰ ق مسند تدریس را رها کرد و ابن شهر آشوب در این تاریخ فقط ۱۱ سال داشته و نمی‌توانسته است، به سفر بپردازد.

از شاگردان و راویان ابن شهر آشوب می‌توان ابن ادریس حلی، ابن بطریق حلی، ابن ابی طی حلی (دح ۶۳۰ ق/ ۱۲۳۳ م) و ابن زهره حلی (د ۶۳۹ ق/ ۱۲۴۱ م) را نام برد (آقا بزرگ، ابن بطریق، همانجاها؛ ابن شاکر، ۲۶۹/۴؛ ابن زهره، ۶۰، ۷۷). بهبهانی (ص ۳۷) در اثر برداشتی نادرست از عبارت علامه حلی (ص ۲۰۵) که از ابن شهر آشوب به «شیخنا» تعبیر کرده، علامه حلی را از شاگردان وی دانسته است، لیکن با توجه به تولد علامه حلی در ۶۴۸ ق این امر غیر ممکن است.

تبحر ابن شهر آشوب در علوم قرآنی و حدیث و رجال از آثار بازمانده وی به خوبی آشکار است. گرچه ابن شهر آشوب کتابی شناخته شده در فقه و اصول نداشته، لیکن در این دو رشته دارای اطلاع وسیعی بوده است، چنانکه شاگردانش وی را اغلب با لقب «فقیه» یاد می‌کردند (ابن حجر، ۳۱۰/۵؛ ابن بطریق، ابن زهره، همانجاها).

ابن شهر آشوب در شعر نیز دستی داشت و این مطالب از توجه به گزیده‌های شعر موجود در کتاب مناقب و نیز از خاتمه معالم العلماء در ذکر شعرای اهل بیت برمی‌آید. وی خود نیز شعر می‌سروده و اشعاری از وی در فضائل ائمه به طور پراکنده در کتاب مناقب آمده است. از حیث توثیق رجالی تا سده ۱۱ ق درباره وی سکوت شده و در این سده میرداماد اجتهاداً وی را توثیق کرد و پس از آن در کتب رجالی مکرراً به

می‌دهد. این کتاب در تهران در ۲ جلد (۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م) به چاپ رسیده است.

آثار خطی: مطالب التواصب. این کتاب را مؤلف خود در معالم العلماء (ص ۱۱۹) و در اجازه‌ای که به شاگردش علی بن جعفر جامعانی داده (افندی، ۳/۳۸۳)، ذکر کرده است. نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه سپهسالار (سپهسالار، ۴۹۸/۵) موجود است (در مورد دیگر نسخه‌ها، نک: آقا بزرگ، ۷۶/۱۹).

آثار یافت نشده و منسوب: مؤلف خود در کتاب معالم العلماء (همانجا) و اجازه‌اش به جامعانی (افندی، همانجا) کتب زیر را ذکر کرده است: المخزون والمکنون فی عیون الفنون، [اعلام] الطرائق فی الحدود و الحقائق، مائدة الفائدة، المثال فی الامثال، الحاروی، الاوصاف، المنهاج، از این آثار اغلب جز اسم چیزی در دست نیست. تنها مؤلف خود در مناقب (۴۸/۲) متذکر شده که دو خطبه بدون الف و بدون نقطه امیرالمؤمنین علی (ع) را در المخزون آورده است. نیز صفدی (۱۶۴/۴) در مورد مائدة الفائدة گفته که در این کتاب مطالب نادر و کمیاب جمع‌آوری شده است. ابن شهر آشوب در معالم (همانجا) کتاب دیگری را با عنوان الاسباب و النزول علی مذهب آل الرسول آورده که ظاهراً همان کتاب بیان التزیل است که نزد علامه مجلسی موجود بوده و او از آن در بحار (۲۹/۱) نقل کرده و اظهار داشته که کتابی کوچک، ولی پرمحتوی است. بجز کتابهای مذکور، صفدی (همانجا) کتابی در نحو به نام الفصول، تفرشی (ص ۳۲۳) کتاب انساب آل ابی طالب (ع) و واعظ - کجوری کتاب الاربعون حدیثاً در مناقب حضرت فاطمه (ع) (آقا بزرگ، ۴۲۶/۱) را به ابن شهر آشوب نسبت داده‌اند. آقا بزرگ (۹۱/۵) به نقل از البیضا اثر فیروزآبادی کتابی با عنوان -الجديدة به ابن شهر آشوب -نسبت داده، اما ظاهراً الجديدة که در البیضا (فیروزآبادی، ۲۴۱) آمده، همان مائدة الفائدة است.

آقا بزرگ (۲۳۳/۲۳) به نقل از کتاب اقبال انصاری با عنوان الموالید به وی نسبت داده، اما با مقایسه گفته ابن طاووس (اقبال، ۵۹۸) با آنچه در مناقب (۴۲۲/۴) آمده، روشن می‌شود که نقل ابن طاووس از مناقب بوده است. ظاهراً آثار ابن شهر آشوب بیش از آن است که ذکر شد، زیرا شاگردش ابن ابی طی گفته: «وی در متفق و مفتروق، مؤلف و مختلف، و فصل و وصل تصنیفاتی دارد» (ابن حجر، ۳۱۰/۵) و علی بن هلال جزائری در سده ۹ آثاری را از وی در معقول و منقول و فروع و اصول می‌شناخته است (مجلسی، ۲۹/۱۰۵ - ۳۴).

ماخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن بطریق، یحیی بن حسن، خصائص الریح المبین، به کوشش محمودی، تهران، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن زهره حلبی، محمد بن عبدالله، الاربعون حدیثاً، به کوشش رضا علوان، قم، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الروایات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلف، تهران، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ هم، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۹ م؛ هم، مناقب آل ابی طالب، قم، انتشارات علامه؛ ابن طاووس، علی، اقبال

الاعمال، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ هم، الملاحم و الفتن، قم، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، قم، ۱۰۴۱ ق؛ بهبهانی، محمد باقر، تعلیقات منہج المقال، تهران، ۱۳۰۶ ق؛ بیاضی، علی بن یونس، الصراط المستقیم، تهران، ۱۳۴۸ ق؛ تفرشی، مصطفی، نقد الرجال، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ سلیم بن قیس هلالی، کتاب سلیم، بیروت، مؤسسة اعلمی؛ سپهسالار، خطی؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۳ م؛ طباطبائی، محمد راضی، اعلام النبلاء، حلب، ۱۳۴۳ ق؛ علامه حلبی، حسن بن یوسف، رجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ فارسی، عبدالغفار، تاریخ نیشابور، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، البیضا، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۲ ق؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۸۲ ق.

ابن شهید، عنوان چند تن از افراد خاندان اندلسی بنو شهید که در سده‌های ۲ - ۴ ق وزارت یافتند و در فقه و حدیث و شعر و ادب نیز دست داشتند. این خاندان نژاد خود را به قبیله اشجع از بنی غطفان برمی‌کشیدند (سمعانی، ۲۶۳/۱؛ ابن اثیر، اللباب، ۶۴/۱)، اما گفته‌اند که نیای بزرگشان، وضاح بن رزاح، مولای معاویه بن مروان بن حکم اموی (ابن ابی‌بار، الحلة، ۲۳۸/۱) و از نژاد بربر یا رومی بوده که به دست مسلمانان گرفتار آمده بود (مقرئ، نفع، ۴۵/۳) و پیش از آنکه به خدمت معاویه بن مروان درآید، کارش بیطاری بوده است (نک: ضبی، ۱۷۸؛ ابن ابی‌بار، همانجا).

مشهورترین افراد این خاندان عبارتند از:

۱. **شهید بن عیسی بن شهید** (د ۱۸۸ ق/ ۸۰۴ م)، نخستین فرد از بنو شهید است که در روزگار فرمانروایی عبدالرحمن بن معاویه معروف به داخل (۱۱۳ - ۱۷۲ ق/ ۷۴۱ - ۷۸۸ م)، نخستین امیر اموی اندلس، به آن سرزمین وارد شد و در زمره فرماندهان نظامی وی درآمد و در ۱۶۲ ق/ ۷۷۸ م از سوی او فرماندهی لشکری را که به قصد سرکوبی شورشیان البیره روانه شده بود، به عهده گرفت (ابن خلدون، ۲۶۸/۲ - ۲۶۹؛ ابن اثیر، الکامل، ۵۸/۶). سپس در ۱۷۴ ق/ ۷۹۰ م نیز امارت لشکر دیگری به او محول گردید (ابن عذاری، ۶۳/۲). امیر عبدالرحمن وزیر خاصی نداشت، اما عملاً پیران کارآزموده‌ای را برای مشاوره و تبادل نظر در امور مملکتی برگزیده بود که یکی از آنان شهید بود (مقرئ، همانجا). ابن شهید ادیبی توانا و شاعری چیره‌دست بود (حمیدی، ۳۷۰/۱؛ ضبی، ۳۱۷) و بی‌گمان به همین جهت مورد عنایت خاص امیر که خود در ادب و شعر دستی داشت (نک: ابن عذاری، ۶۰/۲ - ۶۲)، قرار گرفته بود.

۲. **عیسی بن شهید.** وی وزارت حکم بن هشام بن عبدالرحمن (حک ۱۸۰ - ۲۰۶ ق/ ۷۹۶ - ۸۲۲ م) سومین امیر اموی اندلس را به عهده داشت. سپس بنا به وصیت حکم وزیر اعظم فرزندش عبدالرحمن بن حکم (حک ۲۰۶ - ۲۳۸ ق/ ۸۲۲ - ۸۵۲ م) شد (ابن قوطیه، ۷۸، ۸۸؛ ابن حیان، ۲۵، ۲۶ - ۲۸؛ ابن سعید، ۵۰/۱؛ عنان، ۲۷۲/۱۱) و در زمان وی یک‌بار نیز به قصد بسیج اهالی اشبیلیه

المعيرة در نزدیکی المدينة الزاهرة اقامت داشت که در اواخر عمر امیر او را به یکی از منازل مجاور قصر خویش انتقال داد (نک: ابن بشکوال، ۳۳۹/۱). ابومروان شاعری ادیب بود و در پرتو دوستی و صمیمیت با امیرمنصور، زندگی را سراسر به عیش و عشرت گذرانید (نک: ابن بسام، ۲۹/(۴)۱ - ۳۰؛ ابن ابار، همان، ۲۷۶/۱؛ مقرئ، نفع، ۴۰۰/۱ - ۴۰۱، ۵۸۵ - ۵۸۶). وی در لغت، شعر، تاریخ و تراجم تبخّر داشت. از قاسم بن اصبع و وهب بن مسرة روایت می‌کرد و ابو عبدالله ابن عائد از او روایت می‌کرده، چنانکه در فهرست شیوخش از وی نام برده و به ۱۰ سال مصاحبت با او اشاره کرده است (ابن بشکوال، ۳۳۸/۱ - ۳۳۹، ذهبی، ۲۲۸). ابومروان کتاب التاريخ الکبیر را در بیش از ۱۰۰ جلد مشتمل بر وقایع و اخبار تاریخ اسلام به ترتیب سنوات از ۴۰ ق/۶۶۱ م تا سال وفات خود تألیف کرد (ابن بشکوال، ۳۳۸/۱؛ ذهبی، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۲۸۱/۱، که نام این کتاب را تاریخ ابی مروان ذکر کرده است). وی با آنکه در روایت شعر از شعرای مشرق و تراجم و احوال آنان متبحر بود، نسبت به اندلس نیز تعصب می‌ورزید و به اظهارات صاعد بغدادی که در باب فضایل بلاد مشرق در مجلس امیر منصور بسیار سخن گفته بود، در قطعه شعری خطاب به امیر منصور پاسخ داد و از اندلس سخت دفاع کرد (ابن بسام، ۴/۱) ۲۶ - ۲۷؛ ابن ظافر، ۳۵۴؛ مقرئ، نفع، ۲۶۰/۳. اشعار وی را ابن بسام (۲۶/(۱)۴ - ۳۰)، ابن بشکوال (۳۳۹/۱)، حمیدی (۴۴۴/۲)، ضبی (ص ۳۷۴)، ابن کتانی (ص ۱۶۶)، ابن ابار (الحلة، ۲۴۰/۱، ۲۷۶ - ۲۷۷) و ابن سعید (۱۹۸/۱ - ۱۹۹) آورده‌اند. اخیراً اشعار او در مجموعه‌ای گردآوری و چاپ شده است (زرکلی، ۱۵۶/۴).

مشاهیر این خاندان بسیارند و می‌توان نامهای ایشان را در منابع اندلیسی یافت، اما هیچ‌کدام از حیث شهرت و منزلت به پای ابو عامر احمد نمی‌رسند (نک: ه د، ابن شهید اشجعی).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش فرانسیکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ هیو: الحلة السیراء، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ همو: اللباب، بغداد، مکتبة المثنی؛ ابن بسام، علی، الذخيرة، به کوشش احسان عباس، تونس، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن حیان، حیان بن خلف، المقتبس، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ ابن خلدون، العبراء ابن سعید، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن ظافر ازدی، علی، بدائع البداه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عذاری، محمد، البیان المغرب، به کوشش ژس. کولن و لوی پروانسال، لیدن، ۱۹۵۱ م؛ ابن قوطیه، محمد بن عمر، تاریخ انتاح الاندلس، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن کتانی، محمد بن حسن، کتاب التنبیها، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ تعالی، یتیمه الدهر، به کوشش علی محمد عبداللطیف، مصر، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ حاجی خلیفه، کشف الحمیدی، محمد بن یفروح، جذرة المقتبس، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ حمیری، اسماعیل بن عامر، البدیع فی وصف الریج، به کوشش هانری برس، رباط، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، (حوادث ۳۸۱ - ۴۰۰ ق)، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸ م؛ زرکلی، اعلام، سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش یحیی معلی یمانی، حیدرآباد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ضبی، احمد بن یحیی، بقية المتنبس،

برای جهاد مأمور گردید (ابن قوطیه، ۸۹). عیسی پس از درگذشت عبدالرحمن بن حکم، برای محمد بن عبدالرحمن (حک ۲۳۸ - ۲۷۳ ق/ ۸۵۲ - ۸۸۶ م) بیعت گرفت (نک: ابن حیان، ۱۰۲) و در آغاز خود صدر وزیران دربار او شد (ابن عذاری، ۹۳/۲؛ قس: عنان، ۳۰۸/(۱)۱). وی به متانت و بردباری و نیک رایی و دلاوری شهرت داشت و نزد امیران اندلس از همه صاحب منصبان دیگر عزیزتر بود (ابن قوطیه، ۸۸؛ ابن سعید، همانجا؛ عنان، ۲۷۲/(۱)۱). ابن قوطیه (ص ۸۹) به پاکدامنی و پرهیز او از رشوه‌خواری تصریح کرده است.

۳. ابومروان عبدالملک بن عمر (د ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م) که نبیره عیسی بن شهید است، از ۳۱۷ تا ۳۲۱ ق/ ۹۲۹ تا ۹۳۳ م وزارت خلیفه عبدالرحمن الناصر (۳۰۰ - ۳۵۰ ق/ ۹۱۲ - ۹۶۱ م) را برعهده داشت (ابن سعید، ۷۷/۱؛ ابن عذاری، ۲۰۱/۲؛ ضبی، ۳۸۱؛ قس: ابن کتانی، ۳۰۱؛ ابن ابار، التکملة، ۶۰۴/۳). وی علاوه بر ادب در حدیث نیز تبخّر داشت و از محدثان بزرگی چون محمد بن وضّاح و محمد بن عبدالسلام خشنی روایت حدیث می‌کرد (ابن ابار، همانجا). با شاعر معاصرش ابومروان عبدالملک جزیری به شعر مکاتبه داشت (نک: حمیری، ۱۲۱؛ ابن کتانی، همانجا)، اما از اشعار وی جز ابیاتی چند، چیزی برجای نمانده است (نک: حمیدی، ۴۵۲/۲؛ ضبی، ۳۸۱؛ ابن سعید، همانجا؛ ابن کتانی، ۲۴۲، ۲۵۴، ۳۰۱). وی کتابی با عنوان اصلاح الخلق برای ولیعهد الناصر، حکم بن عبدالرحمن تألیف کرد (ابن ابار، همانجا؛ ابن کتانی، ۳۰۱).

۴. ابو عمر احمد بن عبدالملک. وی که از زمان پدر بی‌صبرانه در انتظار احراز منصب وزارت بود (نک: ابن سعید، ابن کتانی، همانجاها)، پس از درگذشت پدر به وزارت خلیفه عبدالرحمن الناصر رسید (حمیدی، ۲۰۷/۱؛ ضبی، ۱۹۰). او نخستین کسی است که در اندلس لقب دولوزارتین گرفت (ابن کتانی، ۲۸۳). مقرئ-تلمسانی شرح مفصلی از حسن خدمت وی و هدایای فراوان و کم‌نظیری که به حضور خلیفه تقدیم کرده و لقب مزبور را گرفته، آورده است (ازهار، ۲۶۱/۲ - ۲۶۵). ابو عمر ادیب و شاعر و در بدیهه‌سرایی چیره‌دست بود (نک: تعالی، ۴۳/۲؛ حمیدی، ضبی، همانجاها؛ ابن ابار، الحلة، ۲۳۸/۱). تعالی هم شعر او را به ملاحه وصف کرده و هم نثرش را در غایت فصاحت دانسته (همانجا) و آنگاه نمونه‌هایی از شعر (۳۰/۲ - ۳۸، ۴۴؛ نیز نک: ابن کتانی، ۱۲۱، ۱۶۱، ۱۶۲، ۲۰۲، ۲۶۴؛ ابن ابار، همان، ۲۳۹/۱) و نثر او (۳۸/۲ - ۴۳) را آورده است. مقرئ نیز (ازهار، ۲۶۳ - ۲۶۵) قسمتهایی از نامه مفصل و ادیبانه او را که خطاب به خلیفه بوده، نقل کرده است. از روایت ابن عذاری (۶۰/۳) چنین برمی‌آید که وی به‌ویژه در کهن سالی بزرگ اهل قرطبه به شمار می‌آمده و نزد مردم و رجال دولت جایگاه خاصی داشته است.

۵. ابومروان عبدالملک بن احمد (۳۲۳ - ۳۹۳ ق/ ۹۳۵ - ۱۰۰۳ م)، وزیر امیرمنصور عامری و از ندیمان و نزدیکان وی بود (حمیدی، ۴۴۴/۲) و مانند بیشتر بزرگان دولت عامری در محله زیبای مئیه

قاهره، ۱۹۶۷ م؛ عنان، محمد عبدالله، دولة الاسلام فی الاندلس، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ مرقی تلمسانی، احمد بن محمد، ازهار الریاض، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛ همو، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م.

ابن شهید، ابو حفص، عمر ثجیبی (دیعد از ۴۴۴ ق/ ۱۰۵۲ م)، شاعر و ادیب عصر ملوک الطوائف اندلس. از زندگی وی هیچ اطلاعی در دست نیست و حتی معاصران او که به او اشارتی کرده‌اند، از بدیهی‌ترین زوایای زندگی وی از جمله نام پدرش بی‌اطلاع بوده‌اند (نکه: حمیدی، ۴۷۸/۲). تنها می‌دانیم که وی نزد امرا و بزرگان المریه قرب و منزلتی داشته (همانجا؛ نیز قس: ابن بسام، ۶۹۰/ (۲)۱) و از مداحان معتصم بن صمادح امیر المریه بوده است (ابن سعید، ۲۰۹/۲؛ ابن خطیب، ۱۹۰). ابن بسام (۶۷۰-۶۹۱) مهارت او را در نظم و نثر ستوده و قطعاتی از نثر مسجع و به دور از تکلف او را که شامل یک رساله و قسمتهایی از یک مقامه است به انضمام ابیاتی در مدح معتصم بن صمادح آورده است. پرس (ص ۳۷) مقامه او را متأثر از رسالة التوابع والزوابع ابن شهید (ه م) دانسته است (قس: دلاگرانجا، ۷۲).

حمیدی (همانجا) در حدود ۴۴۰ ق او را در المریه ملاقات کرده و ابیاتی از اشعار وی را ضبط کرده است. گرچه وی سروده‌های بسیاری داشته، اما مجموع ابیات به جا مانده از وی که در آثار ابن بسام (۶۸۲/ (۲)۱ - ۶۹۱)، حمیدی (۴۷۸/۲ - ۴۷۹)، ضبی (صص ۴۰۷ - ۴۰۸) آمده از ۱۰۶ بیت تجاوز نمی‌کند.

ماخذ: ابن بسام، علی، الذخیره، به کوشش احسان عباس، لیبی/ تونس، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، تاریخ اسبانی الاسلامیه، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن سعید اندلسی، علی بن موسی، المغرب، به کوشش شرقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ حمیدی، محمد بن ابی نصر، جذوة المقتبس، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ضبی، احمد بن یحیی، بقیة الملتنس، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ نیز:

De la Granja, Fernando, "Los fragmentos en prosa de Abū Ḥafṣ Umar ibn al-Sahid", Al-Andalus, Madrid, 1960, vol. XXV; Pères, Henri, La poésie andalouse en arabe classique, Paris, 1953.

عنایت‌الله فاتحی نژاد

ابن شهید اشجعی، ابو عامر، احمد بن عبدالملک بن احمد بن شهید (۳۸۲ - ۴۲۶ ق/ ۹۹۲ - ۱۰۳۵ م)، شاعر و کاتب پر آوازه اواخر عصر امویان اندلس. وی آخرین فرد نامدار از خاندانی بزرگ بود که در زمان حکمرانی عبدالرحمن الداخل (حک ۱۳۸ - ۱۷۲ ق/ ۷۵۶ - ۷۸۸ م) از شام به اندلس آمدند و در بارگاه امویان به مراتب عالی سیاسی و علمی دست یافتند (نکه: ه م، ابن شهید، خاندان). شاعر در محله اشراقی منیة المغیره در حومه قرطبه به دنیا آمد (ابن بسام، ۱۹۶/ (۱)۱؛ عباس، ۲۷۲؛ بلا، ۲۳؛ زکی، ۱۳). منصب وزارت پدرش سبب شده بود که از همان کودکی به دربار حاجبان عامری راه یابد و مورد توجه و محبت آنان قرار گیرد. شاعر خود بعدها، در رساله‌ای خطاب به مؤتمن عامری (نواده منصور)، به روابط نزدیک خاندان بنی

شهید با عامریان اشاره کرده و لطف و محبت آنان به ویژه منصور بن ابی عامر را در حق خود شرح داده است (ابن بسام، ۱۹۳/ (۱)۱ - ۱۹۷؛ قس: بلا، ۲۴ - ۲۷؛ هیکل، ۳۶۸؛ عباس، ۲۷۲ - ۲۷۳). استادان وی شناخته نیستند، اما می‌دانیم که از تربیتی نیکو برخوردار بوده و به گفته خود وی علوم مختلفی چون ادب، تاریخ، فقه، طب، صنعت و حکمت را فرا گرفته بوده است (ابن بسام، ۲۲۰/ (۱)۱؛ قس: یاقوت، ۲۲۱/۳ - ۲۲۳). با اینهمه چنین می‌نماید که آسایش و کامرانی و شعرپردازی را بر ممارست و سخت کوشی در کسب علوم رایج ترجیح می‌داده است و به راستی، از اشارات پراکنده‌ای که در آثار وی آمده، می‌توان دریافت که دانسته‌هایش در بسیاری از علوم رایج از سطح آگاهیهای سطحی فراتر نمی‌رفته است (ابن شهید، التوابع، ۸۸؛ بلا، ۲۸ - ۳۰؛ هیکل، ۳۶۹؛ عباس، ۲۹۳).

سرودن شعر را بسیار زود، یعنی پیش از ۱۲ سالگی، آغاز کرد (بلا، ۳۰ - ۳۱؛ هیکل، همانجا؛ زکی، ۱۴ - ۱۵). هنوز خردسال بود که پدرش ابو مروان، که از وزارت کناره گرفته و به زهد و تصوف روی آورده بود، عرصه را بر وی تنگ کرد و او را به دوری از لذات و پوشیدن جامه‌های خشن ملزم ساخت، اما چندی بعد مظفر عامری (حک ۳۹۳ - ۳۹۹ ق)، که در آن زمان مقام ولایتعهدی داشت، به وساطت وزیر ابن مسلمه او را از این وضع رها کند و با انتصاب وی به مقام ریاست شرطه، که با توجه به خردسالی شاعر در آن زمان، بی‌شک جنبه افتخاری داشته است، گشایشی در کار وی پدید آورد (ابن بسام، ۱۹۴/ (۱)۱ - ۱۹۵؛ قس: بستانی، بطرس، ۹؛ عباس، ۲۷۳؛ بلا، ۲۶ - ۲۷). پدر شاعر اندکی بعد درگذشت (۳۹۳ ق) و او احتمالاً در کنف حمایت مظفر و بزرگان دولتش قرار گرفت (بلا، ۳۰). دوران پراشوب «فتنه» که در ۱۷ سالگی آغاز شد و حساس‌ترین سالهای زندگی او را فرا گرفت، بی‌شک بر او تأثیری ناگوار داشت، چه دستگاه حکومت عامریان را که دوست و حامی او بودند، یکسره بر باد داد و سبب کشتارها و ویرانیهای سهمگین در محله‌های آباد و پر رونق قرطبه از جمله المدينه الزاهرة و منیة المغیره گردید (بلا، ۳۳). از جزئیات زندگی و احوال ابن شهید در این دوره اطلاع دقیقی در دست نیست. غالب دانسته‌های ما نیز در این خصوص برگرفته از آثار منظوم و منثور خود اوست. از رساله وی خطاب به مؤتمن چنین برمی‌آید که وی تقریباً در تمامی این سالها در قرطبه مانده و شاهد تحولات سیاسی پایتخت بوده است (ابن بسام، ۱۹۷/ (۱)۱؛ بستانی، بطرس، ۱۳ - ۱۴). شاعر در این رساله ضمن قصیده‌ای بلند در مدح مؤتمن، که در آن زمان حکومت بنلسیه را در دست داشت (ابن عذاری، ۱۶۴/۳ - ۱۶۵)، از «فتنه» و هرج و مرج ناشی از آن سخن گفته و از وی خواسته که به مدد یاران صقلی خود (که در آن شعر الأعاجم البیض خوانده) به قرطبه لشکر کشد و دشمنان بربر خویش (الأعاجم السود) را بتاراند (ابن بسام، ۱۹۹/ (۱)۱ - ۲۰۳؛ بستانی، بطرس، همانجا؛ قس: دیوان، ۱۵۵ - ۱۶۰). با اینهمه چنین می‌نماید که شاعر از منافع خود به هیچ روی

(دیوان، ۱۳۱ - ۱۳۲؛ پلا، ۴۹)، اما سیر تحولات در این سالها چنان پرشتاب بود که کمتر امیری یارای ایستادگی در خود می‌دید. در ۴۱۴ ق بار دیگر امویان به خلافت رسیدند و عبدالرحمن بن هشام ملقب به مستظهر (حک رمضان - ذیقعد ۴۱۴ ق) زمام امور را در دست گرفت و با تغییراتی در سیاست دولت، صاحب منصبان کهنه‌کار را برکنار کرد و دوستان و نزدیکان خود را که عمدتاً از اشراف جوان بودند، به کار گماشت. ابن شهید و دوست نامدارش ابومحمد ابن حزم نیز از جمله این برگزیدگان بودند. ابن شهید مقام وزارت یافت (ابن ابار، ۲۰۵؛ ابن سعید، ۸۵/۱)، اما دولت او مستعجل بود. سیاستهای جابرانه حکومت به زودی موجب ناخشنودی عمومی شد و عاقبت بر اثر شورش حکومت سرنگون گشت و اموی دیگری ملقب به مستکفی (حک ۴۱۴ - ۴۱۶ ق) به خلافت رسید و مستظهر را کشت (ابن بسام، ۵۰/۱) - ۵۲؛ مقری، ۴۸۹/۱؛ قس: دوزی، ۵۸۱؛ لوی پروانسال، II/334). وزارت ۴۷ روزه ابن شهید نیز که اوج اعتلای سیاسی او بود، با این دگرگونی به سر رسید (هیکل، ۳۷۰) و او ناخشنود از این ناکامی و هراسان از سیر رویدادها، در قصیده‌ای ضمن شکایت از اوضاع، عزم خود را به ترک قرطبه و پیوستن به یحیی بن حمود در ماله بیان کرد (دیوان، ۱۵۳ - ۱۵۴؛ قس: ابن بسام، ۱۱۱/۱۳۲؛ زکی، ۴۱؛ پلا، ۴۵)، سپس به ماله رفت و در خلال اشعاری که در مدح یحیی سرود، وی را تشویق کرد که به قرطبه حمله کند و به فتنه و آشوب پایان بخشد (دیوان، ۱۳۰؛ زکی، ۴۱ - ۴۲؛ قس: دوزی، ۵۸۳؛ لوی پروانسال، II/335).

سرانجام یحیی در ۴۱۶ ق به قرطبه لشکر کشید، مستکفی از شهر گریخت و یحیی زمام امور را در دست گرفت (ابن عذارى، ۱۴۳/۳)، اما سال بعد قرطبه را ترک گفت و راهی ماله شد. شاعر به قرطبه بازگشت و احتمالاً در همانجا به تألیف برخی از آثار خود پرداخت (هیکل، ۳۷۱؛ زکی، ۴۳). در ۴۱۸ ق اشراف قرطبه، به رهبری ابوالحزم بن جهور اموی دیگری به نام هشام بن محمد ملقب به معتذر (حک ۴۱۸ - ۴۲۲ ق) به خلافت برداشتند، اما هشام مردی از طبقات فرودست به نام حکم بن سعید، معروف به قزاز، را به وزارت برگزید و چندی نگذشت که سیاستهای حکم، اشراف و توانگران قرطبه را ناخشنود و از حکومت بیزار ساخت (ابن عذارى، ۱۴۵/۳ - ۱۴۶؛ زکی، ۴۵). ابن شهید نیز در این دولت مقامی ارجمند داشت (ابن سعید، همانجا) و به رغم تبار اشرافیش از دوستان نزدیک حکم شمرده می‌شد (ابن بسام، ۳ (۳) ۵۲۱-۵۲۰؛ زکی، همانجا). چندی بعد حکومت که در آستانه ورشکستگی مالی بود، بر سر مصادره اوقاف مساجد با فقهای قرطبه در افتاد و ابن شهید که از نزدیکان خلیفه شمرده می‌شد (ابن سعید، ۸۵/۱، ۱۲۳)، به دستور او هجوانامه‌ای شدیدالحن نوشت و در آن سخت به مخالفان دولت تاخت و خود آن را یک بار در قصر خلافت و بار دیگر در مسجد جامع خواند. وصفی که ابن حیان از تأثیر ابن هجویه به دست داده حاکی از آن است که سخنان ابن شهید سخت

غافل نبوده است، چه در همان رساله از مؤتمن درخواست کرده که املاکی را که عباس، وزیر عبدالرحمن عامری، وعده اعطای آن را داده، اما «فتنه» مانع دستیابی شاعر به آن شده بود، بدو بخشد (ابن بسام، ۱۱۱/۱۹۷ - ۱۹۸) و چون مؤتمن در نامه‌ای او را به بارگاه خود در بلنسیه فرا خواند، شاعر که گویا به اوضاع پایتخت امید بسته بود، از رفتن عذر خواست و تعلق خاطر عمیق خود به قرطبه را دستاویز ساخت (همو، ۱۱۱/۲۰۷ - ۲۰۸؛ قس: زکی، ۲۰).

ابن شهید ظاهراً از مهدی (حک ۳۹۹ - ۴۰۰)، که سرمنشأ «فتنه» شمرده می‌شد (ابن عذارى، ۵۰/۳) دوری جست (بستانی، بطرس، ۱۶؛ پلا، ۳۴)، اما چون مستعین (حک بار اول: ربیع الاول - شوال ۴۰۰، بار دوم: ۴۰۳ - ۴۰۷ ق) به قدرت رسید، شاعر به بارگاه او پیوست و به مدح وی پرداخت (دیوان، ۱۳۲ - ۱۳۳؛ قس: پلا، همانجا)، اما چندی نگذشت که ظاهراً بر اثر بدگوییهای مخالفان، مورد بی‌مهری قرار گرفت، چه شاعر خود در قصیده‌ای، با اشاره به این نکته، از خود در برابر طعن مخالفان دفاع کرده است (دیوان، ۱۱۴ - ۱۱۵؛ التوابع، ۱۲۳). وی در قصیده‌ای دیگر نیز ضمن شکایت از وضع خویش با لحنی گلابه‌آمیز بخشش و جوانمردی امیران دیگر و احتمال روی آوردن خود را به دربار ایشان به رخ مستعین کشیده است (دیوان، ۱۵۱ - ۱۵۲؛ قس: بستانی، بطرس، ۱۷؛ زکی، ۲۷). مراد شاعر ظاهراً اشاره به علی بن حمود بوده است (بستانی، بطرس، همانجا؛ زکی، همانجا). از قضا در ۴۰۷ ق قرطبه به دست علی بن حمود (حک ۴۰۷ - ۴۰۸ ق) افتاد و مستعین کشته شد (ابن عذارى، ۱۱۷/۳ - ۱۱۹، ۱۲۰).

اما رفتار علی نیز که میانه‌ای با شعر و ادب نداشت، بهتر از رفتار سلفش نبود و ابن شهید نه تنها از آن سو طرفی بر نداشت، بلکه چندی بعد، مورد خشم علی نیز قرار گرفت و به زندان افتاد (ابن خاقان، ۱۹۸؛ زکی، ۳۰). علت زندانی شدن او به درستی روشن نیست، اما از قصیده مشهوری که شاعر خود در این باره سروده است، چنین برمی‌آید که مخالفانش سبک‌سری و بی‌بندوباری او را دستاویز قرار داده و احتمالاً امیر را که به تعصب و سختگیری شهره بود، به وی بدگمان ساخته بودند (دیوان، ۹۹ - ۱۰۲؛ زکی، همانجا؛ قس: پرس، ۹۶-۹۵، ۶۶-۶۵). برخی زندانی شدن او را در دوره حکومت قاسم بن حمود (حک ۴۰۸ - ۴۱۲ ق) دانسته‌اند (پلا، ۳۷-۳۸)، هر چند که ابن ابار هم گرفتاری او را در زمان یحیی بن حمود (حک ۴۱۲ - ۴۱۳ ق) دانسته است و هم آزادیش را (صص ۲۰۳ - ۲۰۴) در هر حال ظن قوی آن است که شاعر چندی بعد و احتمالاً در زمان حکومت قاسم که آزادمنش‌تر از برادر بود، از زندان رهایی یافت (زکی، ۳۱) و چند سال بعد که قاسم از قرطبه گریخت و برادرزاده‌اش یحیی بن حمود با لقب معتلی حکومت را در دست گرفت، ابن شهید با وی روابطی دوستانه برقرار ساخت و او را مدح گفت (دیوان، ۱۰۷ - ۱۰۹، ۱۳۶ - ۱۳۷؛ زکی، ۳۴). پس از آن نیز چون یحیی در نزدیکی اشبیلیه سپاهیان بربر قاسم را شکست داد (۴۱۴ ق)، ابن شهید در مدیحه دیگری پیروزی او را تهنیت گفت

تند و وقیحانه بوده است (ابن بسام، ۳/۱۱)؛ ۵۱۹-۵۲۰؛ زکی، ۴۶-۴۷؛ قس: دوزی، ۵۸۷)، اما کوششهای حکومت ثمری نبخشید. در ۴۲۲ ق حکم به دست یکی از امویان کشته شد و با تشکیل شورایی از بزرگان شهر، به رهبری ابوالحزم بن جهور، هشام از خلافت عزل و سلسله اموی منقرض گردید (ابن عذاری، ۳/۱۴۸-۱۵۲؛ زکی، ۴۸). با سقوط هشام آخرین امید ابن شهید نیز بر باد رفت. با اینهمه، حاکمان جدید با او بر سر مهر بودند (پلا، ۵۲) و او ظاهراً همچنان به زندگی اشرافی خود در قرطبه ادامه داد (زکی، ۴۸-۵۰)، اما آسودگی او دیری نپایید، زیرا در ذیقعدۀ ۴۲۵ قلع شد و در بستر افتاد (ابن بسام، ۱/۱۱)؛ ۳۲۸. بیماری دردناک او ۷ ماه، یعنی تا زمان مرگش، به درازا کشید و در این مدت به تدریج نیرو و توان جسمی او را زایل ساخت (ابن خاقان، ۲۰۰)، چنانکه در آخرین روزهای حیات جز جسمی بی حرکت و دردمند از او برجای نمانده بود (ابن بسام، همانجا). دورۀ بیماری و ضعف جسمی ابن شهید که رنج و یأس ناشی از آن یک بار او را به آستانۀ خودکشی نیز کشاند (ابن بسام، همانجا؛ زکی، ۵۵)، دورۀ شکوفایی ذوقی و ادبی او نیز بود (عباس، ۲۸۷؛ زکی، ۵۱). برخی از مشهورترین اشعار او در این دوره سروده شده است. از جمله قطعه نسبتاً کوتاهی که شاعر آن را چند روز پیش از مرگ خطاب به دوست صمیمیش ابن حزم سروده است. در این قطعه که از جمله درخشانترین سروده‌های اندلسی شمرده شده، صراحت و صمیمیت شاعر در مواجهه با مرگی چاره‌ناپذیر با اندوهی عمیق درآمیخته و تصاویری بس گیرا آفریده است (دیوان، ۱۳۳-۱۳۵؛ زکی، ۵۶-۵۷). چون ابن شهید درگذشت، ابوالحزم بن جهور حاکم شهر بروی نماز خواند (حمیدی، ۲۱۲/۱). تشییع جنازه شاعر ظاهراً بسیار عظیم بوده است (ابن بسام، ۱/۱)؛ ۳۳۵.

دربارۀ شخصیت و خصوصیات اخلاقی ابن شهید سخن بسیار گفته‌اند. اغلب او را مردی شرابخوار و هوسران خوانده‌اند که زندگیش سراسر به لهو و کامرانی می‌گذشته است (ابن بسام، ۱/۱)؛ ۱۹۳؛ ابن خاقان، ۱۹۱؛ ابن سعید، ۸۵/۱). حتی ابن خاقان در روایتی، که صحت آن نیاز به تأیید منابع دیگر دارد، از عیش و نوش شبانه او در یکی از کلیساهای قرطبه سخن گفته است (صص، ۱۹۴-۱۹۵؛ پلا، ۷۴-۷۶؛ قس: پرس، ۲۷۸-۲۷۷؛ لوی پرووانسال، III/223). در عین حال وی به بخشندگی و بزرگواری شهره بود، سخاوت و گشاده‌دستی شاعر که گاه او را به آستانۀ فقر می‌کشاند، در کنار صمیمیت و یکرنگی وی در دوستی، سبب رواج داستانها و افسانه‌های مشهور شده است (ابن بسام، همانجا؛ ابن دحیه، ۱۵۸-۱۵۹؛ ابن خلکان، ۱/۱۱۶-۱۱۷؛ قس: عباس، ۲۹۱). با اینهمه، ابن شهید شخصیتی مغرور و متکبر داشت. نخوت و تفرعن او که از یک سو حاصل تبار عربی و خاستگاه اشرافی وی (ابن شهید، دیوان، ۸۷، بیت ۱) و از سوی دیگر نتیجه حدت طبع و اقتدار ادیبش (ابن بسام، ۴/۱)؛ ۴۰؛ قس: عباس، همانجا) بود، در قلمرو سیاست به صورت هواداری از حاکمیت امویان

و عامریان و در پهنۀ ادب به صورت معارضه با بزرگان شعر و ادب نمودار می‌شد. گرایش او به طنز و هزل نیز به این معارضه جویی دامن می‌زد (عباس، ۲۹۲). از پاره‌ای سخنان شاعر در التوابع چنین برمی‌آید که وی در خویشتن به دیده نایبۀ‌ای می‌نگریسته که اگر مرگ امانش دهد، می‌تواند با قریحه درخشان خود آثاری بس گرانبها بیافریند و به بلندترین قله‌ها دست یابد (ص ۱۱۴؛ عباس، ۲۹۲، ۲۹۶، ۳۰۰-۳۰۱). گویی شاعر خود پیشاپیش از کوتاهی عمر و مرگ نابهنگامش آگاه بوده است. در واقع اعتقاد راسخ او به نبوغ خویش از یک سو و ترس از مرگ و هراس از کید دشمنان (مبارک، ۳۲۷/۱؛ عباس، ۲۷۴، ۳۹۲) از سوی دیگر، سبب شده بود که وی پوسته بیم آن داشته باشد که زمانه نبوغ و شایستگی او را چنانکه باید شناسد و ارج نهد (قس: مبارک، ۳۲۸/۱)، اما غرور و نخوت او با اندوخته‌های علمیش چندان سازگاری نداشت. ابن شهید اصولاً مرد دانش و فضل نبود و جز در شعر و ادب چندان توشه‌ای نیندوخته بود (عباس، ۲۹۳). بی‌سبب نیست که در بحث از شعر، آن را موهبتی طبیعی می‌شمرد که از طریق فنون ادبی و صنایع شعری به آن دست نمی‌توان یافت (نک: ادامه مقاله). رقیبان و مخالفان ابن شهید نیز که ظاهراً از منزلت و رفتار او ناخرسند بودند (هیکل، ۳۷۱؛ زکی، ۲۲-۲۳)، این قبیل ضعفها را دستاویز تسویه حسابهای ادبی و سیاسی با او می‌کردند. او هم در پاسخ بارانی از طعن و ریشخند بر سر آنان فرو می‌ریخت. حملات سخت و گزنده او به برخی ادیبان قرطبه و طرز تفکر آنان از این نوع است (ابن بسام، ۱/۱)؛ ۲۳۹-۲۴۰؛ قس: مبارک، ۵۸۸/۲-۶۰). در حقیقت رسالۀ التوابع والزوابع را نیز باید نوعی کوشش مبارزه جویانه خواند که ابن شهید برای اثبات برتری خویش در قلمرو ادب و بلاغت بدان دست زده است (قس: مبارک، ۳۲۸/۱؛ سستانی، بطرس، ۷۰-۷۱)، اما زمانه با او سرسازگاری نداشت. دورۀ «فتنه» که به سقوط خلافت اموی و بر باد رفتن علایق و آرمانهای سیاسی اشراف قرطبه انجامید، مایه ناکامی ابن شهید و انگیزه یأس و بدبینی او گردید (عباس، ۲۷۴؛ زکی، ۷۱). بخش اعظم زندگی شاعر در این دوره گذشت. بدین سبب مراحل مختلف زندگی و شعر او را آینه‌ای از رویدادهای این عصر شمرده‌اند (زکی، ۱۹). عواملی فردی نیز چون ضعف شنوایی (ابن سعید، ۱/۱۲۳) که به گفته خود شاعر مانع دستیابی او به مناصب مهمی چون کتابت شد (ابن بسام، ۱/۱)؛ ۲۴۳؛ زکی، ۱۵) و همواره زندگی و رفتار او را دستخوش نابسامانی می‌کرد (عباس، ۲۹۰؛ زکی، ۱۶) و نیز رنج بی‌فرزندی (عباس، ۲۹۲-۲۹۳) در نگرش منفی او نسبت به زندگی مؤثر بود و احتمالاً همین یأس و ناکامی نیز برگرایش او به هرزگی و بطالت می‌افزود (عباس، ۲۹۲). آثار بدبینی ابن شهید که برخی (زکی، ۷۰) آن را با بدبینی ابوالعلاء معری (نک: هم) و برخی نیز با بیش رواقی سنکا (پرس، ۴۶۷؛ قس: نیکل، ۱۰۵؛ زکی، ۵۵-۵۶)

زکی، همانجا)، اما مهم‌تر از اینها قدرت او در وصف و تصویرپردازیهای زنده و بدیع است. اشعاری نیز که وی در ایام بیماری سروده، از عمیق‌ترین و مؤثرترین آثار او به شمار می‌رود (زکی، همانجا). دیوان ابن شهید تاکنون دوبار به چاپ رسیده است: نخست به کوشش شارل‌پلا در بیروت (۱۹۶۳ م) و بار دیگر به کوشش یعقوب زکی (جیمز دیکی) در قاهره با مقدمه‌ای تحقیقی در احوال و آراء ابن شهید. روایت انگلیسی این مقدمه پیش از آن به صورت مقاله‌ای مستقل در مجله‌الاندلس^۱ (دیکی، XXXIX/243-310) به چاپ رسیده بود.

اما مهم‌ترین بخش از میراث ادبی ابن شهید همانا نثر وی، خاصه رسالة التوابع و الزوابع است. نثر ابن شهید را که نثری است مسجع و وصف در آن جایگاهی ممتاز دارد، متأثر از نثر جاحظ و ابن عمید و بدیع الزمان (همم) دانسته‌اند (ابن ماکولا، ۹۰/۵؛ ابن بسام، ۱۹۲/۱۱)؛ هیکل، ۳۸۷؛ عباس، ۲۹۳). شاید بتوان گفت که در دوره «فتنه» نثر در اندلس رونقی خاص یافت و بر شعر پیشی گرفت (مبارک، ۳۷۹/۲؛ هیکل، ۳۷۷) و انبوهی کتاب در شرح احوال بزرگان، حاوی خطبه‌ها و رساله‌ها و دیگر نوشته‌های آنان فراهم آمد، اما می‌توان گفت که اساس این مجموعه عظیم را عشق به لفاظی و سجع‌پردازی و تقلید بی حساب از ادیبان شرق چنان یکنواخت ساخته که کمتر می‌توان کسی را صاحب سبکی خاص معرفی کرد (ضیف، شوقی، الفن، ۳۲۰-۳۲۱). شیوة نگارش ابن شهید و همچنین ابن حزم (در طرق الحماة) نیز در صنعت‌گرایی، از آن مجموعه چندان متفاوت نیست، اما اهداف و موضوعهایی که این دو در آثار خویش برگزیدند، موجب خلق دو اثر شد که در ادبیات عرب کم‌نظیر است. ابن شهید در رسالة التوابع و الزوابع که خود آن را شجرة الفکاهة نام نهاده (حمیدی، ۵۹۷/۲)، به جهان ماراء طبیعت می‌رود و با جنیان و شیاطین ملاقات می‌کند. به درستی نمی‌دانیم که وی مضمون روایت خویش را از کجا الهام گرفته است؛ از برخی داستانهای مذهبی که در آن روزگار میان مردم شایع بوده است یا از «شیاطین الشعراء» که در ادب عربی خاصه در میان شاعران جاهلی شهرت داشته و یا از «مقامة ابلیسیه» بدیع الزمان (قس: ضیف، شوقی، المقامة، ۳۱). هر چه هست، رسالة التوابع، از بدیع‌ترین آثار نثر عربی به شمار رفته است.

عنوان و رشته اصلی روایت را، ابن شهید از مفهوم «تابعه» (یا «تابع» و تقریباً برابر با رئی) و «زوبعه» که سرور جنیان یا نام شیطانی بوده و نیز از «شیاطین الشعراء» الهام گرفته است. «تابعه» جنی بوده که با انسان همراه می‌شده و نیز ممکن بوده که جنی نرینه، همراه زنی گردد و حتی عاشق وی شود. گویند نخستین کسی که خبر هجرت پیامبر (ص) را به مدینه آورد، زنی بود که «تابعی» از جنیان داشت (مثلاً نک: ابن منظور، ذیل تبع). این بری نیکوکار، نزد شعرای جاهلی و برخی شعرای اسلامی، همان «شیطان» است که ظاهراً همیشه با شخصیت

مقایسه کرده‌اند، در سروده‌های او آشکاراست (برای نمونه، نک: دیوان، ۹۱، ۹۸-۹۷، ۱۴۲-۱۴۵؛ زکی، ۷۱-۷۳).

ابن شهید شاعر و نثرنویسی سنت‌گراست. با آنکه او را همچون ابن حزم از زمره گروهی از ادیبان جوان قرطبه به شمار آورده‌اند که سودای رقابت با شرق در سر داشتند و به شعر و ادب سرزمین خود می‌بالیدند، تبار اشرافی و پای‌بندی عمیق وی به سنتهای شرقی او را پیرو راستین شعر و ادب مشرق زمین ساخته بود (مونرو، 138-139). ابن شهید را شاعری «کثیرالشعر» خوانده‌اند (حمیدی، ۲۰۹/۱). با اینهمه، اکنون جز بخش اندکی از سروده‌های او در دست نیست. وی در غالب موضوعات شعر سروده، اما آنچه از او به جای مانده، بیشتر در مدح و وصف و غزل است. تصویرپردازیهای بدیع، بیان مضامین کهن در شکلهای تازه، بهره‌گیری از اسلوب محاوره و گفت‌وگو با حیوانات، استفاده فراوان از صنایع بدیعی و در عین حال روانی و استواری الفاظ و معانی از خصوصیات سبک شعر اوست (هیکل، ۳۷۲). ابن شهید شعر و نثر بسیار خواننده بود و به رغم بیگانگی و حتی بیزاریش از علوم رایج، در پهنه نظم و نثر اقتداری تمام داشت. آثار شاعران و کاتبان بزرگ را نیک می‌شناخت و بهره‌های بسیار از آنان برده بود (عباس، ۲۹۳). معارضه‌های او با شعرای بزرگ مشرق و استفاده‌های فراوانش از الفاظ و معانی و بحور و قوافی اشعار آنان خود نشان از دلبستگی و اتکای همه جانبه وی به شعر مشرق زمین دارد. ابن بسام که با آگاهی عمیق و وسیع خود از شعر عرب همواره مترصد سرقتهای ادبی شعرای اندلس بود، طبق عادت، منبع بسیاری از تعابیر و معانی مندرج در اشعار ابن شهید را بازشناسانده است (۱۱/۳۰۷ - ۳۲۶؛ قس: بستانی، بطرس، ۴۰ - ۴۲؛ پلا، ۱۰۶). بی‌سبب نیست که رقیبان و مخالفان ابن شهید اغلب او را به جعل و سرقت شعر متهم می‌ساختند (بستانی، بطرس، ۴۲) و بی‌شک همین پای‌بندی به اسلوبها و قالبهای شعر کهن سبب شد که او هیچ‌گاه به سرودن موشحات که با طبع او ناسازگار بود، نپردازد (قس: مونرو، 139). با اینهمه، اشعار ابن شهید یکسره تقلید و اقتباس نیست. ای بسا که قریحه درخشان و طبع سودایی او به اشعارش رنگ و بویی خاص بخشیده است، چنانکه گویی امیال سرکش او گاه در قالب تعابیر هنری، همچون موجی خروشان از عمق ضمیرش سر برآورده و به شعرش جنب‌وجوشی خاص بخشیده است (عباس، ۲۹۴؛ قس: بستانی، بطرس ۴۳؛ زکی، ۷۲؛ مونرو، 144-145). بی‌سبب نیست که در نظر برخی محققان معاصر پاره‌ای از اشعار او ظنینی اسرارآمیز دارند که از خصوصیات شعر معاصر است (زکی، ۶۶-۶۷). اکنون تنها ۷۵ قصیده از سروده‌های ابن شهید در دست است که بسیاری از آنها نیز ناقص و پراکنده‌اند. برخی از این قصاید در ردیف بهترین نمونه‌های شعر اندلسی است، اما بیشتر آنها جز صنعت‌پردازی و تصویرسازی امتیاز دیگری ندارند (زکی، ۷۲). اشعار تغزلی ابن شهید در مقایسه با مدیحه‌های او از عمق و اصالتی بیشتر برخوردارند (عباس، ۳۰۲؛

1. Al-Andalus.

شیطان در قرآن کریم منطبق نیست. در روایات ادبی، شیاطین الشعراء، نامهایی بس شگفت داشته‌اند (مثلاً الهوجل، الهوبر، جهنم و یا الخیتور و الشیصان نزد معری؛ بستانی، فؤاد افرام، ۳۴۱). اما شیطان، یا تابع ابن شهید، نام مأنوس رهبر بن ثمیر دارد؛ «توابع» شخصیت‌های دیگر نیز، در کتاب او، نامهای معروف دارند. همین جنی است که هم به شاعر اشعاری که به زعم خود او از حیطة توان آدمیزاد خارج است، الهام می‌کند و هم وی را در جهان جنیان راه می‌نماید. ابن شهید لازم دیده که پیش از ورود به اصل داستان، در خلال درآمدی کوتاه، چند نکته را آشکار سازد؛ وی نخست، خطاب به دوستی ابوبکر نام که از نبوغ شاعر در سخن‌دانی و علم در شگفت شده، می‌گوید که وی را «تابعه» ای است که یارش می‌دهد و «زویعه» ای است که مؤیدش می‌دارد، سپس شرح می‌دهد که چگونه در کودکی، به اندک مطالعه، علم فراوان اندوخت و چگونه در رئای دوستی شعر سرود، اما از تکمیل آن عاجز ماند، سپس زهیر جنی، سوار بر اسب بیامد، بقیه شعر را به او الهام کرد و سپس، با اسب از دیوار خانه بیرون جهید و ناپدید شد. اما از آن پس، هرگاه نیاز بود، وی به یارش می‌شتافت.

ابن شهید در آغاز فصل اول کتاب شرح می‌دهد: روزی که با زهیر درباره شاعران و خطیبان سخن می‌راند، از او خواست حیل‌ای سازد تا وی به دیدار آنان رود. زهیر وی را بر اسب نشاناند، از آسمانها در گذشت تا به جهان جنیان رسید و در آنجا، بر اساس آنچه اینک از کتاب باقی مانده، به ۴ مجلس در آمد، بدین‌سان کتاب به ۴ فصل تقسیم می‌شود: «توابع الشعراء»، «توابع الکتاب»، «نقاد الجن» و «حیوان الجن». وی در سفر اول، توابع چند شاعر جاهلی (از جمله امرؤ القیس) و چند شاعر عباسی (چون ابو تمام و متنبی) را ملاقات می‌کند و در معارضه و مجادله شاعرانه با آنان، چنان نیک‌ان عهده برمی‌آید که همه به او «اجازه» شعر می‌دهند. در سفر دوم، زهیر او را به چمنزاری می‌برد که همه کاتبان و توابع آنان در آن گرد آمده‌اند. او با تابع عبدالحمید و جاحظ به گفت‌وگو می‌پردازد و چون این دو سیج بردازی او را نمی‌پسندند، به دفاع از خود برمی‌خیزد و در عوض، شیوه عبدالحمید را مورد انتقاد قرار می‌دهد و سپس با خواندن رساله «الحلواء»، موجب انبساط خاطر آنان می‌گردد. در این فصل، ابن شهید فرصت را غنیمت شمرده، به گلابی از رقیبان و حسودان خویش، خاصه ابوالقاسم افلیلی (نک: ه، د، ابن افلیلی) می‌پردازد و تابعه او را که در واقع خود اوست، در هیأتی نازیب و مسخره وصف می‌کند و سپس به پاسخهایی نکته‌آمیز و قطعاتی پرتصنع، اما آکنده از هزل، او را از میدان بیرون می‌راند. در انتهای همین دیدار نیز تابعه‌های دو کاتب بزرگ، به توانایی او در شعر و کتابت، صحنه می‌گذارند. مجلس سوم، مجلس جنیان است که درباره ابیاتی چند از شاعران بزرگ به نقادی پرداخته‌اند. مایه اصلی سخن آن است که سرعت ادبی چیست و بهترین آنها کدام است. بدیهی است که در همه احوال، آراء ابن شهید قاطع و از همه سو مورد پسند است. مایه مجلس چهارم، حکمیت ابن شهید در باب شعر است؛ در سرزمین

خران و استران که همه از جنیانند، پا می‌نهد و می‌بیند که دو عاشق، یکی استر و دیگر خر، دو غزل سروده‌اند و از او می‌خواهند که شعر بهتر را برگزیند. پس از این داوری، وی به غازی می‌پردازد که تابعه یکی از نحویان است، اما به جای معارضه در باب نحو و لغت، دانسته‌های غازی نحوی را به مسخره می‌گیرد و بیهودگی آن علوم را باز می‌نماید.

در همین اندک مقدار که از رساله‌التوابع باز مانده، همه شخصیت اجتماعی و ادبی ابن شهید و سهم او در نقد ادبی پدیدار است. وی استعداد و ذوق سلیم را مایه اصلی شعر می‌داند. آهنگی که از ترکیب کلمات حاصل می‌شود، چون به تخیل دلنشین و بدیع در آمیزد، شعر واقعی به وجود می‌آورد و گرنه به کمک علم نحو و عروض نمی‌توان شاعر شد. اصولاً بیان در نظر او نفع‌ای آسمانی است که درس و تحقیق آدمی را از آن بی‌نیاز نمی‌کند. سر بلاغت را باید در طبع انسان جست، نه در دقایق نحوی (قس: ضیف، احمد، ۵۴ - ۵۵؛ مبارک، ۲۳۰/۱، ۶۷/۲؛ مونرو، ۱۳۹-۱۴۲). به همین جهت است که وی «کتاب خلیل را در زنبیل می‌افکند و کتاب سیبویه را در پلیدی» (التوابع، ۱۲۴). باز جای دیگر به نحویان که گویی در نظر او اوج فساد در ادبند، می‌پردازد و غازی ابله و ناتوان را نماینده آنان قرار می‌دهد و از او می‌خواهد حال که طبع روان و خرد هنری ندارد، لا اقل «تجربه خرد» بیاموزد و سپس با او به مجادله پردازد (نک: التوابع، ۱۴۹ - ۱۵۲؛ قس: بستانی، بطرس، ۵۴ - ۶۲).

در آغاز این بحث اشاره کردیم که وی رساله خود را خطاب به ابوبکر نامی نوشته است. ابن بسام (۱/ ۲۴۵؛ قس: ابن سعید، ۷۹/۱) نظر به رابطه استواری که شاعر با خاندان ابن حزم داشته، ابن ابوبکر را همان ابوبکر ابن حزم پنداشته است. اما ابوبکر چنانکه برادرش ابو محمد ابن حزم در طوق الحماة (صص ۱۱۶ - ۱۱۷) آورده، در ۴۰۱ ق در گذشته است، از این رو ابن شهید که رساله خود را شاید سالها پس از وفات او تألیف می‌کرده، دیگر نمی‌توانسته وی را مخاطب قرار داده باشد. بدین‌سان، تعیین تاریخ تألیف این کتاب دشوار می‌گردد. از قضا تاریخ تألیف برای این کتاب از اهمیت خاصی برخوردار است، زیرا در سراسر ادبیات عرب، تنها یک کتاب می‌شناسیم که از جهات بسیار، به اثر ابن شهید شبیه است. این کتاب همانا، رساله الغفران معری است که در ۴۲۴ ق تألیف یافته (بستانی، بطرس، ۶۷؛ هیکل، ۳۸۴). حال اگر تاریخ تألیف التوابع روشن شود، می‌توان این سؤال را مطرح کرد که کدامیک از دو نویسنده، از آن دیگری تقلید کرده و آیا اصلاً تقلیدی در کار بوده یا نه؟ نخست احمد ضیف (صص ۴۷ - ۴۸) زمان تألیف التوابع را پس از رساله الغفران نهاد و ابن شهید را مقلد معری پنداشت. ابن نظر به سرعت توسط زکی مبارک (۳۱۸/۱ - ۳۲۰) رد شد، زیرا او معتقد بود که التوابع قبل از ۴۲۰ ق نوشته شده. بروکلمان نیز می‌نویسد که التوابع ۲۰ سال پیش از رساله الغفران پدید آمد (در باره این مباحث، نک: پلا ۹۸۰؛ زکی، ۴۳).

ابن جزء، علی بن احمد، طرق الحماة، به کوشش حسن کامل صبرنی، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن خاقان، فتح بن محمد، مطمح الانش، به کوشش محمدعلی شویکه، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خلکان، وفیات، ابن دحی، عبرین حسن، المطرب من اسرار اهل المغرب، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن سید، علی بن موسی، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن شهید، احمد بن عبدالملک، التوابع و الزوابع، به کوشش بطرس بستانی، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ همو، دیوان، به کوشش یعقوب زکی، قاهره، دارالکتاب العربی، ابن عذاری، احمد بن محمد، البیان المغرب، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۴۸ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الاکمال، به کوشش عبدالرحمن معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ ابن منظور، لسان، بستانی، بطرس، مقدمه بر التوابع و الزوابع (نک: ابن شهید در همین مأخذ)؛ بستانی، فؤاد افرا، مقدمه بر التوابع و الزوابع ابن شهید، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ بلا شارل، ابن شهید الاندلسی، عمان، ۱۹۶۵ م؛ تعالی، تیمه الدهر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ حمیدی، محمد بن ابی نصر، جذوة المفتی، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ زکی، یعقوب (جیمز دیک)، مقدمه بر دیوان (نک: ابن شهید در همین مأخذ)؛ ضیف، احمد، بلاغة العرب فی الاندلس، قاهره، ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۴ م؛ ضیف، شوقی، الفن و مذاهبة فی النثر العربی، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ همو، المقامة، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ عباس، احسان، تاریخ الادب الاندلسی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ عماد الدین کاتب، محمد بن محمد، خريدة القصر (قسم شعراء المغرب و الاندلس)، به کوشش آذرنش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۲ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ مبارک، زکی، النثر الفنی فی القرن الرابع، بیروت، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ مقرئ تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ هیکل، احمد، الادب الاندلسی، قاهره، ۱۹۸۶ م؛ یاقوت، ادبا، نیز؛

Dickie, James, «Ibn Suhayd. A Biographical and Critical Study», *Al-Andalus, Madrid / Granada*, 1964; Dozy, Reinhart, *Spanish Islam*, transl. Francis Griffin Stokes, London, 1913; Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950-1953; Monroe, James T., «Hispano-Arabic Poetry during the Caliphate of Cordoba», *Arabic Poetry*, ed. G. E. von Grunebaum, Wiesbaden, 1973; Nykl, A. R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; pérès, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

آذرنش آذرنوش - مهران ارنژنده

ابن شیخ، نک: ابوالحجاج، یوسف ابن محمد، بلوی.

ابن شیخ الشیوخ، نک: اولاد الشیخ.

ابن صاحب الصلاة، ابومروان یا ابو محمد عبدالملک بن محمد بن

احمد باجی اشبیلی، مورخ و دیوانسالار اندلسی (د بعد از ۵۹۴ ق/ ۱۱۹۸ م). درباره تاریخ تولد و رشد و تحصیلات او اطلاعی در دست نیست. از نویسندگان متقدم تنها ابن ابار به لقب، نام و کنیه او اشاره کرده است (التکملة، ۶۲۰/۳). جز آن، از جای جای تاریخ المن بالامامة، تنها اثر موجود ابن صاحب الصلاة، نکاتی پراکنده درباره فعالیت‌های او می‌توان دریافت. از آن کتاب بر می‌آید که در ۵۵۷ ق/ ۱۱۶۲ م، هنگامی که شیخ ابومحمد عبدالله بن حفص والی موحدی، شهر قرمونه را گشود، ابن صاحب الصلاة در آنجا بود و او را تهنیت گفت (ص ۱۸۵). تازی بر پایه برخی شواهد، احتمال داده که او در آن وقت، جوانی ۲۰ ساله بوده و بنابراین می‌بایست در حوالی ۵۳۷ ق/ ۱۱۴۲ م زاده شده باشد (ص ۱۵). ابن صاحب الصلاة در همان

بطرس بستانی (صص ۶۷ - ۷۰) با توجه به قصایدی که در التوابع آمده، تاریخ تألیف آن را اندکی پس از ۴۱۴ ق نهاد، اما بلا (ص ۹۹) اصرار دارد که نظر بروکلیمان را تأیید کند. مستند او همان ابوبکری است که نامش در آغاز التوابع آمده و ابن بسام او را همان ابن حزم معروف پنداشته است، اما بلا، برای حل مشکلات خویش، نظر تازه‌ای ابراز می‌دارد، از این قرار که شاعر داستان خود را یک بار در جوانی، یعنی اندکی پیش از ۴۰۱ ق نوشت و سپس سالها بعد، مجدداً آن را تحریر کرد (نک: ص ۹۷). به نظر می‌رسد که این بحثهای پریچ و تاب را روایت حمیدی در جذوة (همانجا) حل کرده باشد. زیرا وی به صراحت می‌نویسد که ابوبکر در التوابع، شخصی است به نام یحیی بن حزم که از قضا هیچ رابطه‌ای با خاندان ابن حزم معروف ندارد (قس: زکی، ۴۴؛ مونرو، 139). بحث دیگری که در این باب میان پژوهشگران در گرفته، این است که آیا معری رساله التوابع را دیده است؟ و اگر دیده، چگونه این کتاب، تنها چند سالی پس از تألیف از غرب به شرق رسیده است؟ تعالی که فقط ۳ سال بعد از ابن شهید در گذشته، مقداری از اشعار ابن شهید و نیز قطعاتی از التوابع را که از قضا مواد اصلی کتاب را تشکیل می‌دهند (چون وصف حلوا، کک، روباه، آب) در تیمه خود (۴۰/۲ - ۴۳) آورده است. بنابر این بعد نیست که ابوالعلاء معری هم آنها را دیده باشد. با اینهمه دانشمندان متأخر، نظر به اهداف و محتوای رساله الغفران، باور ندارند که ابوالعلاء از ابن شهید تقلید کرده باشد، از این رو تشابهات متعدد و به خصوص سفر به جهان جنیان را تصادفی و ملهم از منبع ثالثی، مثلاً روایات معراج، می‌پندارند (نک: بستانی، بطرس، ۷۵؛ بستانی، فؤاد افرا، ۳۴۲ به بعد؛ زکی، ۴۴، جم). از این کتاب تنها آنچه ابن بسام نقل کرده، به جای مانده است و امروز دیگر نمی‌دانیم در اصل حجم آن چه بوده است. همین قسمتهای بازمانده را نخستین بار بطرس بستانی با مقدمه‌ای جامع، مشتمل بر شرح حال و آثار ابن شهید و تحقیقی در التوابع، در بیروت (۱۹۵۱ م) منتشر ساخت. ترجمه‌هایی نیز از این رساله به زبانهای انگلیسی (توسط مونرو در برکلی، ۱۹۷۱ م) و اسپانیایی (توسط بازبرا در سانتاندر، ۱۹۸۱ م) منتشر شده است.

ابن شهید رسایل متعدد دیگری نیز که اغلب طنزآمیز بوده‌اند، تألیف کرده (ابن بسام، ۱/ ۱۹۲/۱) که بخشهایی از آنها را ابن بسام نقل کرده است. دو اثر دیگر نیز به نامهای کشف الدک و ایضاح الشک و حانوت عطار به وی نسبت داده شده که هیچ‌یک امروزه در دست نیست (حمیدی، ۲۰۹/۱ - ۵۵۵/۳؛ ابن خلکان، ۱۱۶/۱). آنچه نیز عمر فروخ (۴۶۰/۴) درباره چاپ حانوت عطار نوشته، ظاهراً خلط و اشتباهی بیش نیست. گزیده‌هایی که تعالی از ابن شهید در تیمه (۳۰/۲ - ۴۴) آورده، حاکی از آن است که آوازه شاعر بسیار زود و در زمان حیات وی به شرق رسیده بوده است.

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، اعتاب الکتاب، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن بسام، علی، الذخیره، به کوشش احسان عباس، لیبی/ تونس، ۱۹۸۱ م؛

کتاب که از آیه ۵ سورة قصص (۲۸) بهره گرفته است، به خوبی بر محتوای آن دلالت می‌کند. ارتباط ابن‌صاحب الصلاة با دربار موحدون و حضور در برخی از وقایع آن روزگار، او را از آگاهی‌های بسیار درباره بنیان‌گذار و نخستین فرمانروایان موحدی و اوضاع سیاسی و اجتماعی و تشکیلات اداری آنان، برخوردار ساخته است. تازی‌روشن او را مبتنی بر دقت و امانت و داوری درست دانسته است (صص ۴۱-۴۲). تکیه نویسنده در نقل مطالب تاریخی چنانکه از متن کتاب برمی‌آید بر مشاهدات عینی (صص ۱۴۶، ۲۵۲، ۲۶۹)، مسموعاتش از راویان موثق (صص ۱۷۰، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۸۶) و تألیفات پیشینیان است (صص ۲۰۲، ۲۵۸) و بنای کارش به روایت سال به سال تاریخ بوده، هر چند که گاه ناگزیر از این روش دست شسته است (تازی، ۴۴). اثر دیگر ابن‌صاحب الصلاة که خود در کتاب المن بالامامة بارها به آن اشاره کرده، کتاب ثورة المریدین یا تاریخ المریدین (تازی، ۲۹) نام داشته و تاریخ طغیان ابوالعباس احمد بن قسی و یاران او را که به «مریدین» مشهور بودند و بر موحدون شوریدند و سپس به آنها پیوستند، باز گفته است.

مأخذ: ابن‌أبار، محمد بن عبدالله، التکملة، به کوشش فرانسیسکو کوردا، مادرید، ۱۸۸۲؛ همو، الحلة السیراء، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳؛ ابن‌صاحب الصلاة، عبدالملک بن محمد، تاریخ المن بالامامة، به کوشش عبدالهادی التازی، بیروت، ۱۹۶۴؛ تازی، عبدالهادی، مقدمة تاریخ المن بالامامة (نک: ابن‌صاحب الصلاة در همین مأخذ)؛ منونی، محمد، العلوم والآداب و الفنون علی عهد الموحدين، رباط، ۱۹۷۷.

محمد هدایی

ابن صاعد آندلسی، نک: صاعد اندلسی.

ابن صالح: ابراهیم بن صالح بن علی بن عبدالله بن عباس العباسی (د ۱۷۶ ق/۷۹۲ م)، از امیران خاندان عباسی. وی پسر عم مهدی خلیفه عباسی است (ابن تغری بردی، ۴۹/۲) و عباسه دختر مهدی و خواهر هارون الرشید را به زنی گرفت (ابن قتیبه، ۳۸۰ بلاذری، ۲۸۰/۳). از حوادث دهه آخر عمر او اطلاع بیشتری در دست است، ولی پیش از آن هم بایستی در مناصب حکومتی بوده باشد. وی در دوران خلافت مهدی امیر دمشق و فلسطین بود (ابن عساکر، ۲۱۹/۲؛ طبری، ۱۴۸/۸). سپس در محرم ۱۶۵ ق/ سپتامبر ۷۸۱ م از سوی همان خلیفه به ولایت مصر نیز گمارده شد (کندی، ۱۲۳؛ قس: ابن عساکر، همانجا، که ولایت ابن صالح بر مصر در زمان مهدی را دوبار نوشته است). در این دوران دحیه بن مصعب از نوادگان مروان در مصر علیا سر به شورش برداشت و از دادن خراج خودداری کرد و مدعی خلافت شد. ابن صالح در جلوگیری از او سستی کرد و دحیه بر سراسر مصر علیا مسلط شد. از این رو مهدی بر او خشم گرفت (۱۶۷ ق) و با خواری معزولش کرد و دارایی وی به دست موسی بن مصعب، والی تازه مصر، مصادره شد (کندی، ۱۲۴؛ ابن تغری بردی، ۴۹/۲، ۵۴). اما مهدی چندی بعد او را بخشود و در جایی دیگر به

سال در زمرة دبیران دولت موحدی در قرطبه حضور داشت (ص ۲۰۴). در ۵۶۰ ق/۱۱۶۵ م به توسط بنی حفص به دربار موحدون راه یافت و کارش بالا گرفت (همان، ۲۵۸-۲۶۰). در همین ایام فرصتی یافت تا از محضر برخی از دانشمندان دربار موحدون چون ابوالحسن علی بن محمد اشبیلی بهره‌مند شود.

در ۵۶۱ ق همراه شیخ ابو عبدالله محمد بن ابی ابراهیم والی جدید اشبیلیه از مراکش به اندلس رفت و ظاهراً تا ۵۶۴ ق که شیخ محمد دوبار به مراکش خوانده شد، در آن دیار ماند. از آن پس تا سال ۵۶۶ ق از او خبری در دست نیست. در این سال وی در مراکش به یاری ادریس بن جامع وزیر و ابو محمد عبدالله مالقی فقیه به نزد ابویعقوب یوسف موحدی راه یافت و از نزدیکان او شد. گویا همین رابطه سبب گشت که به تدوین تاریخ موحدون که خود شاهد بسیاری از وقایع آن بود، بپردازد (تازی، ۱۹-۲۴؛ ابن‌صاحب الصلاة، ۴۳۰). آخرین نشانی که از ابن‌صاحب الصلاة در دست است، اقامه خطبه در جامع بزرگ اشبیلیه به سال ۵۹۴ ق/۱۱۹۸ م به فرمان المنصور موحدی است (تازی، ۲۴)، ولی دانسته نیست که در چه تاریخی از مراکش به اندلس بازگشته است.

ابن‌صاحب الصلاة ظاهراً به تدریس نیز می‌پرداخته و کسانی چون ابو محمد عبدالله بن مغیث انصاری قرطبی (معروف به ابوالصغار) و ابوالحکم عبدالرحمن بن حجاج نزد او شاگردی کرده‌اند (تازی، ۲۶). تاریخ درگذشت ابن‌صاحب الصلاة نیز نامعلوم است و گاه با تاریخ درگذشت کسان دیگری که ابن‌صاحب الصلاة نامبردار بوده‌اند (منونی، ۷۲) اشتباه شده است. تازی بر آن است که او احتمالاً در آخرین سالهای سده ۱۲ ق/۱۱۲۰ م درگذشته است (همانجا).

از اشعار ابن‌صاحب الصلاة چندان باقی‌نمانده که بر پایه آن بتوان توانایی او را در شاعری سنجید. ظاهراً از شاعران مبرز عصر خود نبوده و حتی بر ذوق ادبی او خرده گرفته‌اند (ابن‌أبار، الحلة السیراء، ۲۲۶؛ قس: تازی، ۲۸).

از ابن‌صاحب الصلاة تنها یک کتاب در زمینه تاریخ مغرب و اندلس، به روزگار فرمانروایی موحدون باقی مانده است. این کتاب شامل ۳ بخش یا ۳ سفر بوده که اکنون فقط بخش دوم آن به نام تاریخ المن بالامامة شناخته و منتشر شده است. این بخش، از وقایع سال ۵۵۴ ق/۱۱۵۹ م آغاز شده و به وقایع آخر سال ۵۶۸ ق/۱۱۷۳ م پایان پذیرفته است. کتاب مذکور در اصل عنوانی بسیار مطول دارد. گویا بخش اول این کتاب در حکم مقدمه‌ای بوده است بر دو بخش دیگر حاوی مطالبی درباره پیدایش موحدون، قیام و ظهور محمد بن تومرت ملقب به مهدی و نیز شرح پاره‌ای از آشوبها و کشمکشهای فرق مذهبی و سیاسی مغرب و اندلس در نیمه اول سده ۱۲ ق/۱۱۲۰ م (ابن‌صاحب الصلاة، ۱۱۸، ۱۴۶، ۱۹۳، ۳۶۸؛ تازی، ۳۵). بخش سوم کتاب به همین قیاس به شرح رویدادهای سیاسی و نظامی روزگار موحدون، خاصه پایان دوران ابویعقوب پرداخته است (همانجا). عنوان مبسوط

ابن صائغ، نک: ابن باجه.

ابن صائغ، ابو عبدالله شمس‌الدین محمد بن حسن بن سیاح (۶۴۵ - ۷۲۰ ق / ۱۲۴۷ - ۱۳۲۰ م)، نحوی، لغوی، ادیب و شاعر مصری الاصل. وی در دمشق متولد شد (ابن شاکر، عیون التواریخ، ۲۷۹) و در صاغه از توابع دمشق مسکن گزید (صفدی، ۳۶۱/۲). برخی (نک: EI²؛ بستانی ب، ۵۰۹/۱؛ بستانی، ف، ۲۸۱/۳) او را ملقب به قطب‌الدین ابن‌الشیخ السلامیه دانسته‌اند، در صورتی که وی صاحب قطب‌الدین ابن‌الشیخ السلامیه بوده است (نک: صفدی، همانجا). این استنباط نادرست، ظاهراً از یکی از نسخ فوات الوفيات برخاسته است (نک: ابن قاضی شهبه، ۸۷). بجز اسماعیل بن ابی‌الیسر که وی از او حدیث شنیده (سیوطی، ۸۴/۱)، از دیگر استادان وی اطلاعی در دست نیست. ابن صائغ در عروض و بدیع و نحو و لغت مهارت تمام داشته (ابن کثیر، ۹۸/۱۴) و در دکان خود در صاغه این علوم و همچنین دیوان متنبی و مقامات (بدیع الزمان یا حریری؟) و جز آن را تدریس می‌کرده است (ابن الوردی، ۳۸۶/۲؛ ابن حجر، ۱۵۹/۵). وی در سرودن شعر نیز تبحر داشته و به گفته ابن‌الوردی (همانجا) قصیده‌ای مشتمل بر ۲۰۰۰ بیت سروده که در آن به ذکر انواع علوم و صنایع مختلف پرداخته است. موشحاتی نیز داشته که نمونه‌هایی از آن را ابن شاکر (عیون التواریخ، ۲۸۱ - ۲۸۳) آورده است. وی در اشعار خود بیشتر به وصف طبیعت پرداخته و در آنها انواع صنایع لفظی، به خصوص توریه (نک: ابن معصوم، ۶۵/۵ - ۶۶، نواجی، ۱۱۱، ۲۱۸؛ ابن قاضی مکناسی، ۳۰۳/۲) به کار برده است. و بدین سان اشعار وی نمونه تمام عیار شیوه سخن‌سرایی در عصر مالیک گردیده است. ابن صائغ در دمشق درگذشت (ابن الوردی، همانجا). صفدی (۲۶۲/۲) و ابن‌شاکر (فوات الوفيات، ۳۲۶/۳) تاریخ مرگ او را ۷۲۲ ق ذکر کرده‌اند. از وی چند اثر به جای مانده که عبارتند از: ۱. الجامع فی اختصار الصحاح، که مختصر صحاح جوهری است و نسخه‌ای از آن در مدینه موجود است. (کحاله، ۴۶). ابن‌یوسف شیرازی نسخه‌ای با عنوان مختصر الصحاح معرفی کرده که به نظر او احتمالاً همان الجامع فی اختصار الصحاح است (سپهسالار، ۲۷۹/۲ - ۲۸۰)؛ ۲. مختصر کتابی ابن خروف و السیرانی علی کتاب سیبویه، موجود در کتابخانه قزوین در مغرب (نک: منجد، ۱۶۶/۱۵)؛ ۳. شرح مقصوده ابن درید یا شرح دریدیه، در ظاهریه (ظاهریه، ۳۰۳ - ۳۰۴)؛ ۴. قطعاتی از اشعار او نیز در گوتا، به شماره ۲۲۹۶ (پرچ، IV/295) موجود است. چند اثر دیگر به او نسبت داده‌اند که اکنون هیچ کدام در دست نیست: ۱. دیوان ابن صائغ، در دو جلد (ابن شاکر، عیون التواریخ، ۲۷۹)؛ ۲. کتاب العراقین (بغدادی، ۱۴۵/۲)؛ ۳. قصیده تائیه‌ای مشتمل بر ۲۰۰۰ بیت؛ ۴. شرح بر ملحۀ الاعراب حریری؛ ۵. شرح قصیده ابن‌الحاجب (ابن الوردی، همانجا)؛ ۶. مقامه الشهابیه و شرح آن که صفدی قسمتی از آن را به خط خود وی در اختیار داشته است.

حکومت گمارد (همو، ۴۹/۲) و زمانی که مهدی درگذشت (۸۷۵ م)، ابن صالح امارت دمشق و اردن و قبرس را به دست داشت (ابن عساکر، همانجا) که با روی کار آمدن هادی (۱۶۹ - ۱۷۰ ق) همچنان محفوظ ماند و علاوه بر آن به امارت الجزیره نیز منصوب شد و هنگامی که هارون الرشید به خلافت رسید، او را عزل کرد، اما در ۱۷۲ ق دیگر بار او را والی دمشق کرد و ابراهیم تا ۱۷۵ ق در این مقام ماند (همانجا). در دوران غیبت ابن صالح از دمشق و حکومت عبدالصمد بن علی فتنه‌ای بین قسیه (مُضَرَّیّه) و یمانیه درگرفت (همانجا؛ ابن اثیر، ۱۲۸/۶؛ ابن خلدون، ۳ (۲) / ۴۶۴) و همین امر سبب عزل عبدالصمد و بازگشت ابن صالح را فراهم آورد (ابن عساکر، همانجا) و او توانست پس از دو سال آرامش را به دمشق باز گرداند (همانجا).

ابن صالح پس از خود فرزندش اسحاق را به حکومت دمشق گمارد و او نیز دنباله اقدامات پدر را گرفت (ابن خلدون، همانجا). ابن صالح در ۱۷۴ ق قبل از آنکه برای بار دوم به حکومت مصر برسد، داوود بن یزید بن علی حاکم مصر را در گرفتن خراج همراهی می‌کرد (ابن تغری بردی، ۷۵/۲ - ۷۶).

ظاهراً هارون علاقه خاصی به او داشته است، زیرا چون خبر مرگ ظاهری ابن صالح به او رسید، بسیار گریست و از طعام پماند (ابن ابی اصیبه، ۳۴/۲) و در سوگواری او به خاک نشست بدون آنکه اجازه دهد فرشی بگسترانند و این نخستین بار بود که چنین رسمی نهاده می‌شد و از آن پس عباسیان در مصائب چنین می‌کردند (قلقشنیدی، ۳۴۷/۳ - ۳۴۸). ابن ابی اصیبه ماجرای مرگ ظاهری ابن صالح و نجات او را به دست ابن بهلله طیب هندی به تفصیل آورده است (۳۵۳/۲).

پس از این واقعه و ازدواج ابن صالح با عباسیه، هارون حکومت مصر و فلسطین را به او داد (همو، ۳۵/۲). دوران حکومت دوم او در مصر از صفر ۱۷۶ (ژانباور، ۴۰) شروع و به مرگ او در شعبان همان سال ختم شد. آرامگاه او نخستین آرامگاهی است که در مصر گنج اندود شده است (کندی، ۱۳۵). وی در نقل تاریخ فقه بوده و ابو‌یوسف سفیان فسوی (۶۸۲/۱، ۴۴۲/۲) از او روایاتی نقل کرده است.

ماخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن عساکر، علی بن حسن، التاریخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۰ ق؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، المعارف، به کوشش فروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۹ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز الدوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ ژانباور، ادوارد ریتر، معجم الانساب، به کوشش زکی محمد حسن بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۸ م؛ فسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفه و التاریخ، به کوشش اکرم ضیاء العمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ قلقشنیدی، احمد بن علی، مآثر الانابه، به کوشش عبدالستار احمد فراح، کویت، ۱۹۶۴ م؛ کندی، محمد بن یوسف، کتاب الولاة و کتاب القضاء، به کوشش رزون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م.

یوسف نقدی نفی - مهدی مؤذن جامی

ماخذ: ابن حجر، احمد بن علی، الدرر الکائنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م، عکسی، موجود در مرکز: ابن شاکر کتبی، محمد، عبرن التواریخ (حوادث ۷۰۰-۷۶۰)، نسخه عکسی، استانبول، کتابخانه سلیمانیه، شم ۲۷۶؛ همو، فوات الوفيات به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴م؛ ابن قاضی شهبه، نقی الدین، طبقات النحاة واللغویین، به کوشش محسن غیاثی، نجف، ۱۹۷۳م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، درة الحجال، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، تونس، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن معصوم، علی بن احمد، انوار الربیع، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف اشرف، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹م؛ ابن الوردی، عمر، تمة المختصر، به کوشش احمد رفعت البدرای، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰م؛ پستانی، پستانی، بغدادی، هدیه؛ سپهسالار، خطی؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ کحاله، عمرضا، المنتخب من مخطوطات المدينة المنورة، دمشق، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳م؛ منجد، صلاح الدین، «انوار المخطوطات فی المغرب»، مجلة معهد المخطوطات العربية، س ۵، شم ۱؛ نواجی، محمد بن الحسن، حلیة الکویت، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸م؛ نیز: E2; Persch.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

ابن صانع، شمس‌الدین محمد بن عبدالرحمن (۷۰۴-۷۷۶ ق/ ۱۳۰۴-۱۳۷۵ م)، نحوی، لغوی، محدث و فقیه حنفی مصری. در قاهره به دنیا آمد و ابتدا نزد شیخ محمد مصری و پس از وی نزد شیخ تقی‌الدین محمد بن احمد صانع قرائات سبع و عشر را فرا گرفت. نحو را از ابوحیان، معانی و بیان را از شیخ علاء‌الدین قونوی و قاضی جلال‌الدین قزوینی و فقه را از قاضی برهان‌الدین ابراهیم بن عبدالحق آموخت. در ۷۲۸ ق به دمشق سفر کرد (ابن جزری، ۱۶۳/۲) و در حلقه درس شیخ اثیرالدین و شیخ شهاب‌الدین ابن مرحل شرکت کرد (صفدی، ۲۴۴/۳) و از دثوسی، حجازی، مزنی و برزالی و دیگران حدیث شنید و در علوم مختلف سرآمد اقران شد و ریاست تدریس علوم نحو و قرائت را در مسجد جامع اموی دمشق به عهده گرفت (ابن جزری، همانجا؛ سیوطی، ۱۵۵/۱). وی پس از مدتی بار دیگر به قاهره بازگشت و در مسجد جامع ابن طولون به تدریس مشغول شد (ابن حجر، الدرر، ۲۴۹/۵) و درس او سخت مورد استقبال قرار گرفت. در ۷۶۹ ق/ ۱۳۶۸م شاگرد مشهورش ابن جزری ناچار شد به سبب گرفتاریهای فراوان استاد در دروسهای شبانگاهی او شرکت جوید و به همین ترتیب بود که قرآن را با قرائت سبع و عشر نزد استاد خواند. شیخ عمر خفاف نیز از جمله کسانی بود که شب هنگام در درس حاضر می‌شد (ابن جزری، ۱۶۴/۲). ابن لبان (همو، ۱۶۳/۲) و جمال بن ظهیره و عبدالرحمن بن جماعه را نیز در شمار شاگردان او ذکر کرده‌اند (سیوطی، ۱۵۶/۱).

وی در آغاز به شعر و ادب توجهی نداشت، اما معاشرت با صفدی، تمایل او را به شعر برانگیخت و به گفته صفدی (همانجا) از آن پس اندک اندک به سرودن شعر پرداخت و در آن چندان مهارت یافت که در شمار ادیبان و شاعران عصر خود در آمد. از اشعار وی مجموعاً ۲۹ بیت موجود است (همو، ۲۴۴/۳ - ۲۴۵؛ تمیمی، ۷۶۴، ۷۶۵). این اشعار که در قالب غزل و بند و اندرز سروده شده، نمایانگر باره‌ای از

خصوصیات شعر عصر انحطاط نیز هست. معاشرت ابن صانع با صفدی مدتها ادامه داشت و می‌دانیم که وی در ۷۳۷ ق شماری از سروده‌های خود را برای صفدی خواند (صفدی، ۲۴۴/۳). وی همچنین با شیخ جمال‌الدین عبدالرحیم اسنوی، شیخ شافعی ملاقات کرد (ابن جزری، ۱۶۴/۲) و علاوه بر اینان با دولتمردان روزگار خود نیز معاشرت داشت (تمیمی، ۷۶۴). ابن صانع مدتی در مصر ریاست دارالعدل و در ۷۷۳ ق منصب قضای لشکر را برعهده گرفت (ابن جزری، همانجا؛ ابن حجر، انباء الفهر، ۱۳۸/۱).

مرگ او در ۱۳ شعبان ۷۷۶ ق (ابن جزری، همانجا) یا به گفته ابن تفری بردی (۱۳۸/۱۱) در ۱۲ شعبان ۷۷۷ ق در قاهره اتفاق افتاد و به قول سیوطی (۱۵۶/۱) میراث کلانی از خود به جای گذاشت. آثار و مصنفات وی که نسخه‌های آنها در کتابخانه‌های مختلف موجود است عبارتند از: ۱. الرقم علی البردة یا شرح قصيدة البردة، در دارالکتب (سید، ۴۳۹/۱)، وین (فلوگل، I/468)، ملی بلغار (درویش، ۲۵۲/۲)، ملی تبریز (ملی تبریز، ۸۹۵/۲)، لایپزیک (فولرس، ۱۶۹؛ ۲. شعری درباره صید، در برلین (آلوارت، VII/80؛ ۳. المرقاة فی اعراب لا اله الا الله، در دارالکتب (خدویه، ۲/۷)؛ ۴. المرقاة فی GAL, S, II/21؛ ۵. الوضع الباهر فی رفع افعال الظاهر، در کوپریلی (کوپریلی، ۱۴۸/۲).

آثار دیگری نیز به او منسوب است که عبارتند از: احکام الراي فی احکام آلاي، نتایج الافکار؛ نشر العیبر فی اقامة الظاهر موضع الضمیر (حاجی خلیفه، ۱۸۸/۱، ۱۹۲۴/۲، ۱۹۵۲)؛ شرح المشارق، در حدیث که ابن حجر آن را در ۶ مجلد دیده و گفته است دارای مباحث ظریفی است؛ الثمر الجنی فی الادب السنی؛ الفمز علی الکثر؛ المانی فی المعانی، الاستدراک علی المغنی، (ابن حجر، انباء الفهر، ۱۳۸/۱)؛ شرح الفیه ابن مالک؛ التذکره، در چندین جلد (همو، الدرر، ۲۴۹/۵)؛ التعليقات فی المسائل الدقیقة؛ مجمع الفرائد و منبع الفوائد، در ۱۷ جلد (ابن قطلوبغا، ۶۴)؛ اختراع الفهوم لاجتماع العلوم؛ روض الافهام فی اقسام الاستفهام (سیوطی، ۱۵۵/۱).

ماخذ: ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگنسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء الفهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ همو، الدرر الکائنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجم، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ تمیمی، نقی الدین بن عبدالقادر، التراجم السیئة فی اخبار الحنفیة، نسخه عکسی موجود در مرکز حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ درویش، عدنان، فهرس المخطوطات العربیة المحفوظة فی المکتبة النعمیة بصریة، دمشق، مطبعة جامع دمشق؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سید، خطی؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ کوپریلی، خطی؛ ملی تبریز، خطی؛ نیز:

Ahlwardt; Flügel, Gustav, Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften... zu Wien, 1865 - 1867; GAL, S; Vollers, K., Katalog der islamischen, christlich - orientalischen... Handschriften, Leipzig, 1906.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

حسن، جامع محاسن کتابه الکتاب، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۶۲م؛ کردی، محمد طاهر بن عبدالقادر، مصر، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹م؛ منجد، صلاح الدین، معجم المخطوطات المطبوعة، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نیز: Lings, Martin and Yasin Safadi, *The Quran*, London, 1976; Lings, M., *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, London, 1976. محمد حسن سگار

ابن صباغ، ابونصر عبدالسید بن محمد بغدادی (۴۰۰-۴۷۷ ق/ ۱۰۱۰-۱۰۸۴ م)، فقیه شافعی، ابوالفدا (۱۸۶/۲) نام وی را یوسف ضبط کرده است. وی در بغداد متولد شد و از افرادی چون ابوالحسن محمد بن حسین بن فضل قطان و ابوعلی حسن بن شاذان حدیث شنید و نزد قاضی ابوالطیب طاهر بن عبدالله طبری فقه آموخت (ابن جوزی، ۱۲/۹؛ ذهبی، سیر، ۴۶۴/۱۸؛ سبکی، ۲۳۱/۳). ابن جوزی (همانجا) وی را همپایه ابواسحاق شیرازی، فقیه بزرگ شافعی، دانسته است. ابن عقیل حنبلی نیز او را یکی از سه فردی دانسته که با آنان ملاقات داشته و دارای شرایط اجتهاد مطلق بوده‌اند (سبکی، همانجا). اینکه قاضی القضاة ابن ماکولا در ۴۴۴ ق/ ۱۰۵۳ م شهادت وی را نافذ شمرده (ابن جوزی، ۱۵۴/۸) و ابن جوزی (۱۲/۹) او را مدح کرده، بیانگر مقبولیت شخصیت او نزد ایشان است. در پی گشایش نظامیه بغداد در ۱۰ ذیقعده ۴۵۹ ق/ ۲۳ سپتامبر ۱۰۶۷ و امتناع اولیه ابواسحاق شیرازی از تدریس، ابن صباغ به عنوان نخستین مدرس نظامیه در آنجا به تدریس پرداخت (همو، ۲۴۶/۸)، اما پس از ۲۰ روز با کوشش شاگردان ابواسحاق وی به تدریس در نظامیه راضی گردید و ابن صباغ برکنار شد (همو، ۲۴۷/۸). از این تاریخ تا ۱۳ شعبان ۴۶۷ ق/ ۳ آوریل ۱۰۷۵ م که به همراه مؤید الملک فرزند نظام الملک و ابواسحاق و سایر بزرگان در مراسم بیعت خلیفه مقتدی بامر الله حضور یافت (قلقشندی، ۱/۲)، درباره او اطلاعی در دست نیست. در ۴۷۶ ق/ ۱۰۸۳ م پس از مرگ ابواسحاق به حکم مؤید الملک مدت کوتاهی ابوسعید متولی، عهده‌دار تدریس در نظامیه شد (ابن خلکان، ۱۳۳/۳). اما با دستور نظام الملک مبنی بر مقدم داشتن ابن صباغ بر ابوسعید، تدریس در نظامیه به او واگذار شد (اسنوی، ۱۳۱/۲). تا اینکه بعد از مدتی تدریس در ۴۷۷ ق به علت نایبیت وی، ابوسعید دوباره به جای او عهده‌دار تدریس در نظامیه گردید (همانجا). ابن صباغ به تشویق خانواده‌اش برای پس گرفتن این مقام به قصد دیدار با نظام الملک عازم اصفهان شد، اما نظام الملک در خواست او را نپذیرفت و دستور داد تا مدرسه‌ای دیگر برای وی ساخته شود. ابن صباغ به بغداد بازگشت و سه روز بعد از مراجعت (سبکی، ۲۳۱/۲) درگذشت و در خانه‌اش در درب سلولی کرخ دفن شد، اما بعد جسد وی به مقبره باب حرب بغداد انتقال یافت (ابن جوزی، ۱۳/۹).

ابن صباغ احتمالاً مسافرت‌های علمی نیز داشته است و نوشته‌اند که مشیخه ابن عرقه را در اصفهان تدریس کرده است (ابن دمیاطی، ۱۶۳). از شاگردان مشهور وی می‌توان از فرزندش علی، ابونصر غازی، اسماعیل بن احمد معروف به ابن سمرقندی، مؤتمن بن احمد

ابن صائغ، عبدالرحمن بن یوسف ملقب به زین الدین، خطاط سده‌های ۸ و ۹ ق/ ۱۴ و ۱۵ م در مصر. وی که به سبب پیشه زرگری پدرش ابن صائغ نامیده شده است، پیش از ۷۷۰ ق/ ۱۳۶۹ م در قاهره به دنیا آمد و در همان شهر پرورش یافت. خط منسوب را از استادش نوروسیمی آموخت و ملازم وی بود تا آنکه در کتابت قلم نسخ از او پیشی گرفت (سخاوی، ۱۶۱/۴). ابن صائغ در آغاز از شیوه ابن عفیف پیروی می‌کرد و در این سبک از ابوعلی زفتاوی بهره می‌گرفت، اما سرانجام خود شیوه‌ای تازه برگزید که بین روش کتابت ابن عفیف و شهاب الدین غازی بود (همانجا). ابن صائغ مکتبهایی در بعضی از مدارس قاهره ایجاد کرد و به تعلیم خط پرداخت و مردم گروه گروه از آموزش او بهره گرفتند (همو، ۱۶۲/۴). رسم «شهادة» یا «اجازه» را که نشان به کمال رسیدن خطاطان و مجوز آنان در تعلیم دادن به دیگران و نوشتن نام خویش بر قطعه است، اودر مصر پدید آورد (کردی، ۳۴۲).

ابن صائغ را شیخ الکتاب زمان خود خوانده‌اند و نوشته‌اند که جمیع اقلام خط را خوش می‌نوشت (حسینی، ۸۷). وی شیخی ظریف، هوشیار و نکته‌سنج بود و اشعار و نوادر بسیار می‌دانست. در اواخر عمر به سبب ناتوانی از کار باز ماند و سرانجام در ۸۴۵ ق/ ۱۴۴۲ م در حالی که بیش از ۸۰ سال از عمرش سپری شده بود، درگذشت و روز بعد در گورستان جوشن به خاک سپرده شد (سخاوی، همانجا). ابن صائغ دوران زندگانش را به کتابت قرآن کریم و کتابها و قصاید متعدد گذراند. آنچه از آثار او بر جای مانده، عبارت است از: ۱. قرآنی به قلم محقق در اندازه ۱۰۸/۵×۸۲ سانتی‌متر، کتابت شده در ۸۰۱ ق/ ۱۳۹۹ م که در کتابخانه ملی قاهره نگهداری می‌شود (لینگز و صفیدی، ۵۷؛ لینگز، ۱۰۲)؛ ۲. قرآنی به قلم ثلث، کتابت شده در ۸۱۴ ق/ ۱۴۱۱ م برای سلطان ناصر فرج بن برقوق، محفوظ در دارالفن الاسلامی قاهره (زین الدین، ۶۷)؛ ۳. قرآنی به قلم ثلث، مضبوط در کتابخانه چسترییتی دوبلین (همو، ۱۶۸)؛ ۴. کتبه‌ای شامل سوره فتح و جز آن بر دیوارهای مسجد نبوی (همو، ۳۳۰، حاشیه). از ابن صائغ کتابی به نام تحفة الولی الالباب فی صناعة الخط و الکتاب بر جای مانده که در ۱۹۶۷ م در تونس به چاپ رسیده است (منجد، ۲۶-۲۷).

بررسی آثار بازمانده از ابن صائغ نشان می‌دهد که با همه ستایشی که نویسندگانی چون طیبی (ص ۱۸) از او کرده و وی را یگانه روزگار و جامع محاسن خوشنویسی دانسته‌اند، خوشنویسان ایرانی معاصر او به مراتب از وی خوش‌تر می‌نوشته‌اند. بنابراین داوری این نویسندگان که او را نابغه عصر خوانده و خط او را برتر از دیگر هم‌روزگاران وی شمرده‌اند (سخاوی، همانجا)، تنها می‌تواند در مورد خطاطان مصری صادق باشد، نه خوشنویسان همه سرزمینهای اسلامی.

مأخذ: حسینی، محمد مرتضی، حکمة الاشراق الی کتاب الاناق، به کوشش عبدالسلام هارون، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴م؛ زین الدین، ناجی، مصور الخط العربی، بغداد، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الفوه اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ طیبی، محمد بن

معروف به ساجی، ابوعلی حسن بن ابراهیم فارقی، ابوبکر محمد بن احمد شاشی و ابو محمد قاسم بن علی بصری صاحب مقامات حریری را نام برد (ذهبی، سیر، ۴۶۴/۱۸؛ همو، العبر، ۳۹۱/۲، ۴۳۳؛ ابن دمیاطی، ۳؛ ابن قاضی شهبه، ۳۲۱/۱)، خطیب بغدادی با وجود اینکه به سال از وی بزرگ‌تر بوده، از او روایت کرده است (ابن دمیاطی، ۱۶۳). سبکی (۲۳۲/۳ - ۲۳۷) برخی از آراء خاص وی را آورده است، از جمله اینکه او ببع با تعلیق ایجاب را (یعنی اینکه فروشنده، ایجاب خود را منوط به قبول خریدار کند) صحیح نمی‌شمرد و نیز معتقد بوده که اگر کسی روزهای نذر کند و شمار روزهای آن نذر را معین ننماید، روزه یک روز کافی نیست و چون کمترین حد روزه شرعی ۳ روز است، باید ۳ روز روزه بگیرد.

آثار: گرچه آناری چون شامل در فروع فقه شافعی، الکامل در خلاف شافعی و حنفیه، تذکره العالم، الطريق السالم (ابن جوزی، ۱۲/۹)، کفایه المسائل یا السائل، (ابن اثیر، ۱۴۱/۱۰؛ ابن دمیاطی، همانجا) و البدة یا العدة (ابن خلکان، ۲۱۷/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۲۷۰/۱؛ قس: سبکی، ۲۳۰/۳) به وی نسبت داده شده و به گفته سبکی (۲۳۳/۳) فتاری ابن صباغ توسط برادرزاده‌اش جمع‌آوری شده بود، اما جز شامل و الطريق السالم از دیگر آثار وی چیزی در دست نیست. برخی نسخه‌های کتاب شامل در کتابخانه‌های توپکاپی به شماره ۴۳۵۶ (TS, II/652)، لیدن (ورهووه، VII/327) دارالکتب مصر (خدیبویه، ۲۳۴/۳؛ سید، ۳۰۵/۱، ۳۰۶) وجود دارد و یک نسخه خطی از کتاب الطريق السالم الی الله در کتابخانه ایا صوفیا موجود است (همو، ۱۷۲/۱). گفتنی است که حاجی خلیفه (۱۰۴/۱) کتابی با عنوان الاشعار بمعرفه اختلاف علماء الامصار را به وی نسبت داده که در منابع دیگر دیده نمی‌شود.

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن خلکان، وفيات ابن دمیاطی، احمد بن ابیک، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۸ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ ابوالفداء، اسماعیل، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفه اسوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله الجبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ حاجی خلیفه، کشف خدیویه، فهرست: ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم العرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بسونی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصنوعة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ تلفظندی، احمد بن عبدالله، مآثر الانافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۶۲ م؛ نیز: TS; Voorhoeve. محمدنهادی مؤذن جامی

ابن صباغ، نورالدین علی بن محمد بن احمد بن عبدالله (۷۸۴ - ۸۵۵ ق/۱۳۸۳ - ۱۴۵۱ م)، محدث و فقیه مالکی، چنانکه از عبارت شاگرد وی سخاوی (۲۸۳/۵) برمی‌آید، خاندان او از افریقیه (سفاکس و غزه) بود، اما خود وی در مکه متولد شد و در همانجا رشد و کمال یافت. او در ادبیات، فقه و حدیث از استادانی چون عبدالرحمن

فاسی، عبدالوهاب بن عقیف یافعی، جمال الدین ابن ظهیره، سعد نووی، علی بن محمد بن ابوبکر شیبی، محمد بن سلیمان بن ابوبکر بکری، جلال الدین عبدالواحد مرشدی، زین الدین مراغی بهره گرفت و از آنان اجازه روایت یافت. خود نیز به سخاوی اجازه روایت داده است. وی در مکه وفات یافت و در معلات مدفون شد (سخاوی، همانجا).

آثار: مهم‌ترین تألیف او کتاب الفصول المهمة فی معرفة احوال الائمة است که در احوال و فضایل و مناقب امامان دوازده گانه با استفاده از برخی منابع کهن نوشته شده است. به همین دلیل این اثر نزد شیعیان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و بسیاری از مؤلفان شیعی چون محمدباقر مجلسی در بحار الانوار از آن استفاده کرده‌اند. مطالب این کتاب و نحوه نگارش آن، به خصوص عناوینی که مؤلف به امامان شیعه داده است، حکایت از شیعی بودن وی دارد، با اینهمه غالباً چنین نسبتی را نادرست می‌دانند. کتاب مذکور در ۱۳۰۳ ق در تهران و در ۱۳۷۰ و ۱۳۸۱ ق در نجف با مقدمه توفیق الفکیکی به چاپ رسیده است. اثر دیگر ابن صباغ تحریر المنقول فی مناقب ائمة حواء و فاطمة البتول است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی پاریس (دوسلان، 345) موجود می‌باشد. افزون بر این دو، کتاب العبر فی من شفه النظر نیز به او نسبت داده شده است (سخاوی، همانجا).

ماخذ: سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضرة الامع، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ فکیکی همای، توفیق، مقدمه بر الفصول المهمة ابن صباغ، نجف، ۱۳۷۰ ق؛ نیز: De Slane. حسن یوسفی اشکوری

ابن صدقه، چند تن از وزیران و امیران و دیوان سالاران خاندانی عراقی در سده ۶ ق/۱۲ م. ۱. حسن بن علی، ابوعلی جلال الدین عمیدالدوله، در ۴۵۹ ق/۱۰۶۷ م در نصیبین متولد شد (هندشاه، ۲۹۶) و حدود ۲۰ سال داشت که پدرش درگذشت و او به جای پدر به خدمت ابراهیم بن قریش بن مسلم امیر موصل درآمد. چون ابراهیم در ۴۸۲ ق/۱۰۸۹ م به دست ملکشاه سلجوقی توقیف شد (ابن اثیر، ۲۲۰/۱۰)، ابوعلی گریخت و به بغداد رفت. گویا در همانجا وارد امور دیوانی شد و به ریاست موکلان املاک خلافت در واسط و نقاط دیگر منصوب گردید (صفدی، ۱۴۷/۱۲). ابوعلی مدتی بعد با دختر ابوالمعالی هبة الله بن محمد وزیر مستظهر (وزارت: ۵۰۱ - ۵۰۲ ق/۱۱۰۸ - ۱۱۰۹ م) ازدواج کرد (ذهبی، سیر، ۵۵۲/۱۹) و سپس به ریاست دیوان زمام (نظارت امور مالی) منصوب شد، ولی چندی بعد به علل نامعلومی از آن شغل استعفا کرد (صفدی، ۱۴۸/۱۲). گویا تا ۵۰۳ ق. که سلطان محمد سلجوقی وارد بغداد شد و او را به جای ابن قضاچه به ریاست امور عمرانی بغداد منصوب کرد (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۶۳/۹)، شغلی نداشت. از تاریخ انتصاب ابوعلی به امارت حله (ذهبی، سیر، ۵۵۲/۱۹ - ۵۵۳) که گویا پس از ریاست امور عمرانی بغداد دست داد، اطلاعی در

ابن صدقه را از وزارت برداشت و سپس به درخواست سلطان برادر او احمد نظام الدین (و نه نظام الملک) یا قوام الدین را به وزارت خود برگزید (ابن اثیر، ۶۰۲/۱۰؛ اقبال، ۱۶۹). وزیر جدید خواستار تبعید ابن صدقه بود و از این رو وزیر معزول، خود از خلیفه اجازه خواست تا به حدیثه عانه نزد سلیمان بن مهارش رود و خلیفه نیز پذیرفت، ولی راهزنی ترکمن به نام یونس او را گرفت و ابن صدقه از بیم آگاه شدن دبیس، آن راهزن را وعده مال داد تا وی را آزاد سازد. سرانجام با حيله‌ای که عامل شهر فرات درچید، ابن صدقه رهایی یافت، درحالی که دبیس پس از آگاهی از واقعه حاضر شده بود، ۶۰۰۰ دینار در ازای تحویل ابن صدقه به یونس بدهد (ابن اثیر، ۶۰۲/۱۰، ۶۰۳).

عزل ابن صدقه چندان به درازا نکشید، چه بلافاصله پس از قتل شمس الملک عثمان وزیر سلطان محمود، خلیفه نیز برادر او را معزول ساخت و ابن صدقه را باز به وزارت نشاند (همو، ۶۱۴/۱۰ - ۶۱۵). دبیس بن صدقه که در آن وقت در شام بود، نزد طغرل سلجوقی رفت و او را بر حمله به عراق و تسخیر بغداد تحریک کرد. طغرل نیز در ۵۱۹ ق/ ۱۱۲۵ م رهسپار عراق شد. خلیفه و ابن صدقه وزیر نیز در ۸ صفر همان سال برای مقابله از بغداد بیرون رفتند و در دسکره مقام گزیدند. دبیس بن صدقه که با طغرل قرار گذاشته بود پس از عبور از رود دیالی و پل نهروان، به وی پیوند و شبانگاه بغداد را تصرف کنند، دچار باران شدید و سیل و طغیان رود شد، و طغرل نیز همان شب به بستر بیماری افتاد. از آن سوی شایع شد که دبیس بغداد را تصرف کرده است. از این رو خلیفه از دسکره به سوی نهروان به راه افتاد. چون به اردوی دبیس رسید، وی از در عذرخواهی درآمد و صلح خواست. ابن صدقه، خلیفه را از پذیرفتن درخواست دبیس بازداشت و کسانی را به دستگیری او فرستاد. ولی دبیس گریخت و به طغرل پیوست و هر دو به همدان عقب نشستند (ابن اثیر، ۶۲۶/۱۰ - ۶۲۸؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۵۲/۹، ۲۵۳).

از این پس از ابن صدقه تا هنگام بیماری و مرگ وی در ۵۲۲ ق/ ۱۱۲۸ م (قس: یاقوت، ۴۹/۱۳) اطلاع چندانی در دست نیست، جز آنکه در اواخر ۵۲۰ یا اوایل ۵۲۱ ق که میان محمود سلجوقی و خلیفه در بغداد نزاع شد و سلطان قصر خلیفه را به محاصره گرفت، ابن صدقه به میانجیگری پرداخت تا کار به مصالحه انجامید (عمادالدین، تاریخ دولة آل سلجوق، ۱۴۱).

ابوعلی حسن بن صدقه را دیوان سالاری ماهر، و کاتب و ادیبی چیره‌دست دانسته‌اند (ابن طقطقی، ۴۰۹؛ هندوشاه، ۲۹۶) که دانشمندان را بسیار ارج می‌نهاد (ابن عمرانی، ۲۱۰) و در برابر آنها متواضع بود (ابن اثیر، ۶۵۲/۱۰) و گفته‌اند که دختر قاضی القضاة علی ابن حسین زینی را نیز به زنی داشت (هندوشاه، ۲۹۸). وی چندان سیرت نیکو داشت که مورد علاقه خاص و عام بود (ابن تغری بردی، ۲۳۳/۵) و امیران و بزرگان بغداد در کنارش پیاده به راه می‌افتادند (ابن طقطقی، ۴۰۹ - ۴۱۰). از داستانی که ابن طقطقی (همانجا) نقل

دست نیست و به نظر می‌رسد که در فترت میان حکومت صدقه بن منصور و پسر او دبیس بن صدقه، بر آنجا امارت داشته است، اگرچه ذهبی (سیر، ۵۵۲/۱۹) خاطرنشان ساخته که ابوعلی امارت مناطق مختلف را در دست داشت، ولی صفدی (۱۴۸/۱۲) بر آن است که وی پس از امارت حله، به دیوان بازگشت و در بغداد و اطراف آن به کار پرداخت.

در ۵۱۳ ق که ریبب الدوله نظام الدین وزیر محمود سلجوقی درگذشت، مسترشد خلیفه نیز پسر او را که به گفته ابن اثیر (۵۶۰/۱۰) در بغداد وزیر خلیفه بود و به قولی به نیابت از پدر در آنجا وزارت می‌کرد، معزول ساخت و ابوعلی حسن بن صدقه را که در آن وقت گویا در تکریت بود (صفدی، ۱۴۸/۱۲)، به بغداد خواند و وزارت داد و به جلال الدین صدرالوزراء صفی‌امیرالمؤمنین ملقبش ساخت (ابن عمرانی، ۲۱۰؛ قس: ابن طقطقی، ۴۰۹). سنجر سلجوقی نیز وزیر جدید خلیفه را هدایایی فرستاد و شحنگی بغداد را نیز به او واگذاشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۰۶/۹). در اواخر همان سال یا اوایل ۵۱۴ ق دبیس بن صدقه امیر حله به سبب آنکه خلیفه به وعده خود مبنی بر ارسال مال برای وی، در ازای دست‌برداری از حمایت عبدالله بن مستظهر که به نام المستنجد در واسط دعوی خلافت کرده بود، عمل نکرد، دست به قتل و غارت در اطراف بغداد زد، اما راه به جایی نبرد و بر اثر حمله محمود سلجوقی، نزد طغرل سلجوقی که با گرجیان در پیکار بود، گریخت و چون طغرل شکست خورد، وی به عراق بازگشت (ابن عمرانی، ۲۱۳؛ ۲۱۴). دبیس این بار نیز با ایجاد آشوب بغداد را مورد تهدید قرار داد و به گفته سبط ابن جوزی براساس گفت‌وگوی عقیف، خادم خلیفه با دبیس قرار شده بود که خلیفه وزیر خود ابن صدقه را هلاک کند تا دبیس به اطاعت خلیفه گردن نهد (ابن جوزی، یوسف، ۱۰۰/۱۱۸)، ولی چون خلیفه از آن کار سرباز زد، دبیس حملات خود را تشدید کرد و آق سنقر برستی را که به دستور محمود سلجوقی به او حمله برده بود، در ۵۱۶ ق/ ۱۱۲۲ م شکست داد، با اینهمه از خلیفه صلح خواست، به شرط آنکه ابن صدقه از وزارت عزل و دستگیر شود (ابن اثیر، ۵۹۹/۱۰). از سبب دشمنی دبیس با ابن صدقه اطلاعی در دست نیست، شاید این دشمنی به روزگاری که ابن صدقه حکومت حله را داشت، بازگردد و بعید نیست که خلیفه به اشارت ابن صدقه از پرداخت مالی که به دبیس وعده کرده بود، سرباز زد و کار به نزاع کشید. به روایت ابن اثیر (همانجا) خلیفه شرط دبیس را پذیرفت و ابن صدقه را از وزارت عزل کرد (۵۱۶ ق) و اموال او را به تصرف درآورد، گفته‌اند که خلیفه اسب وزیر را به نشانه عزل او نزد دبیس فرستاد و او نیز مبلغ هنگفتی مژده این خبر داد (هندوشاه، ۲۹۷). از آن پس خانه ابن صدقه و یاران و منسوبان وی به غارت رفت و برادرزاده او جلال الدین ابوالرضا از بیم به موصل گریخت (ابن اثیر، همانجا). با اینهمه ابن طقطقی (ص ۴۰۹) بر آن است که خلیفه به سبب دشمنی شمس الملک عثمان پسر نظام الملک و وزیر محمود سلجوقی،

کرده، برمی‌آید که ابن صدقه مردی ظالم و کین‌خواه نبوده و حتی در برابر سدیدالدوله بن انباری که وی را هجو گفت، نرمش بسیار نشان داد. گفته‌اند که ابن صدقه نیز خود شعر می‌سرود (عمادالدین، خریده، ۹۶/۱) و حریری صاحب مقامات، کتاب خود را به نام جلال‌الدین ابن صدقه تصنیف کرد (ابن خلکان، ۶۴/۴). پس از مرگ ابن صدقه ابن اقفاسی شاعر، مرثیه‌ای برای او گفت (صفدی، ۱۴۸/۱۲). در باب القاب ابن صدقه میان نویسندگان اختلاف است. درحالی‌که ابن‌عمرانی (ص ۲۱۰) او را جلال‌الدین، صدرالوزراء، صفی‌امیرالمؤمنین لقب داده، ابن طقطقی (ص ۴۰۹) او را جلال‌الدین سیدالوزراء، صدرالشرق و الغرب، ظهیر امیرالمؤمنین نامیده، و یاقوت به جای جلال‌الدین، از وی با عنوان جلال‌الدوله یاد کرده است (۴۹/۱۳).

۲. علی بن صدقه بن علی بن صدقه، ابوالقاسم قوام‌الدین، وی برادرزاده جلال‌الدین حسن بن علی است. از زندگی وی قبل از وزارت آگاهی چندانی در دست نیست، اما به نظر می‌رسد که روزگار خود را بیشتر به تحصیل ادب و حدیث گذرانیده باشد، چه گفته‌اند که از جمله دانشمندان زمان خود بود و از ابوغالب احمدبن حسن بن پنا و دیگران حدیث شنید (ابن فوطی، ۸۰۹/۴) و مقامات حریری را نزد مصنف آن خواند (ابن انباری، ۲۶۳). وی قبل از وزارت یک چند به خزانه‌داری مفتی خلیفه منصوب شد (عمادالدین، تاریخ دولة آل سلجوق، ۲۰۳) و در ۵۴۲ ق / ۱۱۴۷ م پس از نظام‌الدین بن چهار، خلیفه او را به وزارت برگمارد (ابن خلکان، ۲۳۲/۶) و به قوام‌الدین ملقب ساخت (ابن عمرانی، ۲۲۵). ابن صدقه در دوران وزارت خود قدرت چندانی نداشت و در فتنه ایلدگز سلطانی و ابن الفش، کاری از پیش نبرد و حتی سلطان مسعود نامه‌های او را که به شکایت از دژم خوبی مسعود بلالی، شحنة منصوب از سوی سلطان بر بغداد نوشته شده بود، بی‌جواب گذارد (ابن خلکان، ۲۳۱/۶-۲۳۲). از این رو وزارتش به درازا نکشید و پس از دو سال از آن شغل عزل شد (ابن دبیشی، المختصر، ۳۰۴/۱۵). ابن فوطی که در دو موضع از ابن صدقه یاد کرده، یک جا در تاریخ وزارت او دچار اشتباه شده و سالهای ۵۴۲-۵۴۴ ق را از قول ابن نجار دوران خزانه‌داری او دانسته (۸۰۹/۴) و در جای دیگر شرح حال او را ذیل نام قوام‌الدین ابوالفضل هبة الله ذکر کرده و به روایت زبیری خاطر نشان ساخته که در ۵۴۲ ق رئیس خزانه بود و سپس به اشارت مسعود سلجوقی به وزارت نشست و جلال‌الدین لقب یافت. به گفته‌ها، ابن صدقه چون مخالف سربازگیری بود و آن را ویژه سلطان می‌دانست در ۴ جمادی‌الاول ۵۴۳ از وزارت عزل و توقیف شد (۴ / ۸۶۷-۸۶۸). این واقعه اخیر را عبدالرحمن بن جوزی نیز تأیید کرده و متذکر شده که خلیفه، ابن صدقه را توقیف کرد، ولی سپس او را به خانه فرستاد (۱۳۲/۱۰). از این پس تا هنگام مرگ وی در ۲۳ جمادی‌الاول ۵۵۲ (همان، ۱۷۸/۱۰، ۱۷۹) اطلاعی از او در دست نیست. پیکر او را در باب‌التین بغداد به خاک سپردند.

۳. علی بن حسن بن علی بن صدقه، ابوالحسن شرف‌الدوله، به نیابت از پدر در دیوان مجلس می‌نشست و سپس عامل دیوان واسط شد (ابن نجار، ۳۰۴/۳). یاقوت از قول سمعانی، علی بن حسن را مردی فاضل و خردمند و نیکوکار دانسته که در مکه و مدینه و بغداد در مجالس حدیث سمعانی حضور می‌یافت (۴۹/۱۳). وی همچنین از ابوالحسن علی بن محمد بن علی بن علاف، علی بن حسین الربعی، علی بن احمد بن محمد بن بیان و دیگران حدیث شنید (ابن نجار، همانجا).

ابن صدقه خطی خوش داشت و از سبک علی بن هلال‌بن بواب (تکمیل کننده اقلام ششیگانه محقق، ریحان، ثلث، نسخ، رقاع، توقیع) پیروی می‌کرد (یاقوت، ۵۰/۱۳). یاقوت همچنین متذکر شده که وی رباط معروف به الدرجه را در بخش غربی دجله بنا کرد و در آنجا با گروهی عزلت گزینان امور دولتی را تا هنگام مرگ ترک گفت (همانجا). به نظر می‌رسد که یاقوت این معنی را از عبدالرحمن بن جوزی گرفته باشد، درحالی‌که صدقه بن وزیر واسطی که ابن جوزی (۲۰۴/۱۰، ۲۰۵) از او یاد کرده، گویا صدقه بن حسین بن احمد بن وزیر ابوالحسن واسطی (؟) از زاهدان و عابدان و سازنده رباط در بغداد بوده است (ابن دبیشی، المختصر، ۲۰۰/۱۵-۲۰۱). نه علی بن حسن بن صدقه مورد بحث، خاصه که ابن جوزی ۵۵۷ ق را تاریخ درگذشت او دانسته و ابن نجار اصولاً به رباط ساختن وی اشاره نکرده است.

۴. محمدبن احمدبن علی بن صدقه، ابوالرضی (ابوالرضا) جلال‌الدین (۴۹۸-۵۵۶ ق / ۱۱۰۵-۱۱۶۱ م). از فعالیتهای سیاسی محمدبن احمد قبل از وزارت آگاهی در دست نیست و به رغم آنکه در ۵۱۶ ق پس از عزل عمویش جلال‌الدین ابوعلی از وزارت مسترشد، وی از بغداد به موصل گریخت (ابن اثیر، ۵۹۹/۱۰)، نمی‌توان یقین کرد که شغلی رسمی و دولتی داشته است. با اینهمه به نظر می‌رسد که اندکی بعد که عمویش باز به وزارت نشست، وی به بغداد بازگشت و احتمالاً در زمره نزدیکان ابوجعفر منصور پسر مسترشد درآمد، زیرا در ذیحجه ۵۲۹ ق که وی با لقب الراشد به خلافت نشست، ابن صدقه را بلافاصله به وزارت گمارد و همو برای خلیفه از مردم بیعت گرفت (ابن عمرانی، ۲۲۲؛ قس: ابن جوزی، عبدالرحمن، ۵۱/۱۰) که خاطر نشان ساخته الراشد او را به ریاست دیوان گمارد نه وزارت). اما این وزارت چندان نپایید، زیرا ناپسانمائیهای سیاسی ناشی از نزاعهای سلاجقه با دستگاه خلافت و رقابتهای درونی سلاطین متأخر سلجوقی باعث شد که سلطان مسعود قصد تصرف بغداد کند. امیران نیرومندی چون اتابک عمادالدین زنگی از موصل و ملک داوود پسر محمود سلجوقی از آذربایجان برای حمایت خلیفه وارد بغداد شدند. الراشد که در همان اوقات تنی چند از بزرگان دولت بغداد را توقیف کرده بود، همراه ابن صدقه وزیر به اردوی عمادالدین رفت و چون بازگشت، وزیر از بیم توقیف، نزد اتابک ماند و از او برجان و مال خویش امان خواست.

اَبْنِ صَدَقَه، احمد بن صدقه بن ابی صدقه، هنرمند آوازخوان و تنبور نواز ماهر (نیمه اول سده ۳ ق/م). گزارش زندگی و احوال او نخست در کتاب الاغانی آمده است که منبع نوشته نویری در نهایت الارب (۳۳/۵ - ۳۵) گردیده، بی آنکه وی چیزی بر آن افزوده باشد. از تاریخ ولادت و مرگ وی آگاهی نداریم. اما با توجه به قراین و شواهد، تا حدودی زمان وی مشخص است. خاندان وی اصلاً حجازی بودند. جدش ابوصدقه آوازخوان مدینه بود که به پیروی از او پسر و نوه اش، احمد بن صدقه نیز به موسیقی روی آوردند و مشهور شدند (ابوالفرج، ۲۱۲/۲۲؛ فارمر، ۱۲۲-۱۲۳). از آغاز زندگی ابن صدقه و استادانش اطلاعی در دست نیست. ظاهراً نزد پدرش موسیقی آموخت و به مأمون عباسی (حک ۱۹۸ - ۲۱۸ ق/ ۸۱۴ - ۸۳۳ م) که پس از سالها دوری از هنر و موسیقی، در آن زمان موسیقی دانان را در بغداد فراهم می آورد (فارمر، ۹۵-۹۶)، پیوست. بنابراین می توان تولد او را در اوایل دهه هشتم سده ۲ ق/ ۸ م تخمین زد.

ابن صدقه که در خواندن و نواختن ظرافت بسیار داشت و در اجرای آوازهای خود سرشناس بود (ابوالفرج، همانجا)، نزد مأمون منزلتی یافت و در شمار ملازمان او درآمد، چنانکه در سفری که مأمون در دیرالاعلی (در موصل) فرود آمده و از سوی نصاری ساکن دیر که یکی از اعیاد خود را جشن می گرفتند، مورد پذیرایی قرار گرفته بود، ابن صدقه نیز حضور داشت و به امر مأمون بر روی اشعاری که خود مأمون به تأثیر از مناظر جشن سروده بود، ترانه ای ساخت و خواند (شاپشتی، ۱۷۶ - ۱۷۸). بار دیگر نیز به سبب ظرافتی که خالدين یزید، کاتب و شاعر معاصر ابن صدقه (نک: ابن خلکان، ۲۳۴/۲ - ۲۳۵) به خرج داد، از سوی مأمون مورد عتاب قرار گرفت، اما پس از آنکه مجازاً روشن شد و بی تقصیری او به ثبوت رسید، جایزه بزرگی دریافت کرد (ابوالفرج، ۲۱۲/۲۲ - ۲۱۳).

وقایع زندگی ابن صدقه پس از مأمون چندان روشن نیست. ظاهراً وی بغداد را در این ایام ترک گفته، به سوی شام رفته بود و این گزارش ابوالفرج (۲۱۲/۲۲) که اقامتگاه او را در شام نوشته است، باید مربوط به دوران خلافت معتصم و واقع، یعنی از ۲۱۸ تا ۲۳۲ ق بوده باشد. در این دوران ابن صدقه دور از دربار خلافت روزگار می گذرانید، اما چون شهرت هنرش را به متوکل عباسی (حک ۲۳۲ - ۲۴۷ ق/ ۸۴۷ - ۸۶۱ م) رسانیدند، امر به احضارش داد. ابن صدقه نیز به بغداد رفت و در مجلس او هنرنمایی کرد و مورد توجه و تحسین قرار گرفت و جوایزی دریافت داشت. همزمان، در میان مردم نیز شهرت یافت، چنانکه مکرر برای اجرای آواز و موسیقی دعوت می شد و درآمدی به مراتب بیش از آنچه از متوکل عاید او می شد از مردم کسب می کرد (همانجا).

ابن صدقه با وجود اینکه ظاهراً در ایام اقامت در شام، زن و فرزند و علاقه ای در آنجا پیدا کرده بود، دیگر به آنجا بازنگشت و در بغداد (یا سامرا؟) مقیم گردید، تا آنکه خبر فوت دخترش را در شام شنید و آهنگ

اتابک نیز کس فرستاد تا خانه او را محافظت کند (ابن اثیر، ۳۷-۳۶/۱۱؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۵۶/۱۰).

به روایت ابن دبیتی (ذیل، ۹۶/۱) خلیفه سپس ابن صدقه را طلب کرد و چون از پناهنگی وی آگاه شد، دست از او برداشت، در حالی که به گفته ابن اثیر، مدتی بعد روابط ابن صدقه با خلیفه به گرمی گرایید و وی دوباره به وزارت بازگشت (۳۷/۱۱). ابن دبیتی همچنان بر آن است که چون عمادالدین به موصل بازگشت، ابن صدقه نیز با او به آنجا رفت، ولی مدتی بعد به بغداد بازگشت (ذیل، همانجا). در ۵۳۰ ق ۱۱۳۶ م سلطان مسعود بغداد را به محاصره گرفت و خلیفه ناچار شهر را ترک کرد و به موصل نزد عمادالدین زنگی رفت و ابن صدقه در این سفر خلیفه را همراهی کرد (عمادالدین، تاریخ دولة آل سلجوق، ۱۶۷؛ قس: ابن دبیتی، ذیل، همانجا، که به خلاف، بر آن است که وزیر با خلیفه به موصل نرفت)، اما چون میان عمادالدین و مسعود سلجوقی صلح افتاد، خلیفه موصل را نیز ترک گفت و ابن صدقه همانجا ماند و به روایتی وزارت عمادالدین را پس از مرگ وزیر او ضیاءالدین ابوسعید بهرام بن خضر (ابن خلکان، ۱۴۳/۵) در دست گرفت (عمادالدین، همان، ۱۶۸). با اینهمه ابن دبیتی (همانجا) بر آن است که چون مقتفی به خلافت نشست، ابن صدقه را در دواوین به کار گمارد (هندوشاه، ۳۰۴).

ابوالرضی محمد بن احمد بن صدقه را مردی نیکوکار و دیندار (ذهبی، العبر، ۲۶/۳) و از جمله طالبان و راویان حدیث شمرده اند. چنانکه گفته اند از ابوالحسن علاف حدیث شنیده و کسانی چون احمد بن شافع، علی بن احمد زیدی، قاضی عمر بن علی قرشی، صبیح ابن عبدالله عطاری، ابوالفرج مبارک بن عبدالله بن نفور و دیگران از او حدیث شنیده اند (ابن دبیتی، ذیل، همانجا، همو، المختصر، ۵/۱۵).

ماخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن اثیری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الالباء، به کوشش ابراهیم السامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸-۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، رقیات، ابن دبیتی، محمد بن سعید، ذیل تاریخ مدینه السلام بغداد، به کوشش بنشار عواد معروف، بغداد، ۱۹۷۴ م؛ همو، المختصر المحتاج، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن طفطقی، محمد بن علی، القفوری، به کوشش درنبرگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن عمرانی، محمد بن علی، الانباء فی تاریخ الخلفاء، به کوشش قاسم السامرائی، لیدن، ۱۹۷۳ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن تاج الدین، تلخیص مجمع الاداب، به کوشش مصطفی جواد، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ ابن نجار، محمد بن محمود، ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر فرج، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ اقبال، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمد تقی دانش پزوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب آرتوئوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۳ م؛ همو، العبر، به کوشش ابوهاجر محمد السعید بن سبونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالنواب، بیروت ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، خریة القصر، به کوشش محمد بهجة الانری و جمیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ همو، تاریخ دولة آل سلجوق، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ هندوشاه بن سنجر نخجوانی، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ یاقوت، ادبای صادق سجادی

آن دیار کرد. در راه مورد حملهٔ اعراب بدوی واقع شد و پس از آنکه اموالش را ربودند، خود او رانیز کشتند (همو، ۲۲/۲۱۵). تخصص ابن صدقه اجرای آوازهایی در بحر رمل و هزج (همو، ۲۲/۲۱۲) و مقام ماکخوری (فارمر، 158) بود که از وزنهای شاد و سبک موسیقی و غنا در ساز و آواز آن عهد به شمار می‌رفت. وی در دورانی می‌زیست که هنر آواز و موسیقی در عالم اسلامی به اوج خود رسیده بود و کسانی چون ابراهیم موصلی (هـ) ظهور کرده و به این هنر استحکام بخشیده بودند. در واقع هنرمندی نظیر ابن صدقه که در سدهٔ ۳ ق/ ۹ م فعالیت می‌کرد، نقشی در بنیان‌گذاری و یا انتقال این هنر (نکته: هـ، آواز، ابن سریق) نداشت، بلکه وارث هنری غنی و تکامل یافته با فنون اجرایی قوی، هم در آواز و هم در نوازندگی بود. از این رو مطابق گزارش ابوالفرج (همانجا)، ابن صدقه که آوازی خوش داشت و در این فن ماهر بود، می‌کوشید تا با ارائهٔ ظرافت در اجرا، هنرمندی صاحب تأثیر و سبک خاص خویش باشد.

مأخذ: ابن خلکان، وفيات؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش علی سباعی و دیگران، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ شایستی، علی بن محمد، الدیارات، به کوشش کورکیس عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ نوری، احمد بن عبدالوهاب، نهاية الارب، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومي، نیز؛

Farmer, H. G., A History of Arabian Music, London, 1967.
بخش هنر و معماری

ابن صصری، نام افراد خاندانی دمشقی از محدثان، فقیهان، قاضیان و مدرسان شافعی در سده‌های ۵-۸ ق/ ۱۱-۱۴ م. این نام در منابع به صورت **صَصْرَی**، **صَصْرَی**، **صَصْرَی** نیز ضبط شده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۷۹/۸؛ ابن عساکر، ۱۲/۲۴؛ نعیمی، ۲۵۴/۲، ابن تغری بردی، النجوم، ۳۱۶/۶؛ زبیدی، ذیل «شد».) این خاندان در اصل از بین‌النهرین برخاسته‌اند و از مردم «بلد» یا «بلط» (ناحیه‌ای در بالای دجله در نزدیکی موصل) بودند (سمعانی، ۳۰۶/۳۰۷، یا قوت، ۷۸۵/۱؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۱۰۰/۵). **صصر** (صصری) نام یکی از انشعابات رود فرات است که ناحیهٔ **صصر** را در دو فرسخی بغداد آبیاری می‌کرده است (سمعانی، ۲۹۷/۸؛ ابوالفداء، تقویم، ۵۲-۵۳). جدّ اعلاّی این خاندان احمد دو فرزند به نامهای حسن و حسین داشت که اولاد حسن شهرت و اهمیت بیشتری یافته‌اند.

بارزترین فرد از اولاد حسین، ابوالحسن علی بن حسین ثقلبی (د محرم ۴۶۷/ سپتامبر ۱۰۷۴) است که تنها آگاهی ما از وی این است که می‌دانیم او از تمام بن محمد رازی و عبدالرحمن بن عثمان استماع حدیث کرده است (ابن عساکر، ۱۲/۲۴). نوهٔ دختری ابوالحسن علی، ابو محمد هبة الله بن احمد بن محمد انصاری معروف به ابن اکفانی، از او حدیث شنیده است (ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱) / ۱۳۲).

فرزندان حسن از ابوالبرکات محفوظ بن حسن بن محمد بن حسن (د ۳ ذیحجهٔ ۵۴۵ ق/ ۲۳ مارس ۱۱۵۱ م) به بعد اهمیت می‌یابند. از آنجا

که محفوظ به گفتهٔ ابن قلانسی (ص ۳۱۲) به هنگام مرگ ۸۰ سال داشته است، تولد او می‌بایست در حدود ۴۶۵ ق/ ۱۰۷۳ م روی داده باشد (نکته: ابن عساکر، ۱۶/۲۸۵). او در رمضان ۴۸۶ جزئی در حدیث را نزد نصر بن احمد همدانی فرا گرفت (همانجا؛ ذهبی، سیر، ۲۶۷/۲۱). از زندگی وی اطلاع بیشتری در دست نیست، ولی جمعی از فرزندان و نوادگان او از سرشناسان زمان خود بودند. بجز کسانی که ذکر آنان به تفصیل خواهد آمد، ابومحمد حسن بن علی بن محفوظ (د ۶۱۷ ق/ ۱۲۲۰ م؛ نکته: ذهبی، تاریخ، طبقة ۶۲، ۲۹۹) و احمد بن محمد بن حسن بن علی بن محفوظ (۶۲۵ - شوال ۷۱۳ ق/ ۱۲۲۸ - ۱۳۱۴ م) که نزد علی بن محمد بن عبدالصمد سخاوی و عبدالعزیز بن دجاجة و مخلص بن هلال و جمع دیگری حدیث شنید و سمت نظارت داشت (ابن حجر، ۱/۳۱۰)، قابل ذکرند.

ابوالبرکات محفوظ بر اثر بیماری درگذشت و در باب توما در قاسیون دمشق به خاک سپرده شد (ابن عساکر، ابن قلانسی، همانجا). مهم‌ترین افراد شاخهٔ محفوظ از خاندان ابن صصری از این قرارند:

۱. **ابوالغنائم هبة الله بن محفوظ** (۵۱۱-۳ جمادی الآخر ۵۶۳ ق/ ۱۱۱۷-۱۵ مارس ۱۱۶۸ م)، محدث و قاضی شافعی. وی در بغداد از ابوالفتح عبدالله بن عبدالله بن شاتیل و در دمشق از ابومحمد عبدالرزاق بن نصر نجار و ابوالفرج یحیی بن محمود ثقفی حدیث آموخت (منذری، ۳/۵۳۳). وی از دیگر شیوخ شام مانند ابن طاووس و هم‌ردیفان او حدیث آموخت و روایت کرد و فقه را نزد ابوالحسن سلمی فرا گرفت (ابن جوزی، یوسف، ۸ (۱) / ۲۷۴؛ ابن شاکر، عیون التواریخ، نسخهٔ چاپی، ۱۷/ ۲۴۱). پسران ابوالغنائم از روایان وی بودند و او در دمشق درگذشت و در باب توما کنار دیگر افراد خاندانش به خاک سپرده شد.

۲. **ابوالمواهب حسن بن هبة الله بن محفوظ** (۵۳۷-۵۸۶ ق/ ۱۱۴۲-۱۱۹۰ م)، محدث شافعی. او که نخست نصرالله نامیده می‌شد (ذهبی، المختصر، ۱۶۹؛ همو، سیر، ۲۶۴/۲۱)، یکی از معروف‌ترین افراد خاندان ابن صصری است. وی در دمشق نزد ابوالفتح نصرالله بن محمد لادقی و ابن قلانسی حدیث شنید و از حافظ ابوالقاسم ابن عساکر نیز حدیث روایت کرد (منذری، ۱۴۷/۱؛ ذهبی، سیر، ۲۶۵/۲۱).

حسن بن هبة الله در پی فراگیری حدیث سفرهای متعددی به شام، عراق و ایران کرد و در این سفرها نزد استادان مشهور آن روز به آموختن حدیث و علوم اسلامی پرداخت. وی در حماة از محمد بن ظفر، در حلب از ابوطالب بن عجمی و ابن یاسر جسانی، در موصل از حسن بن علی کعبی و ابوعلی حسن بن علی بن نصر موصلی (ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۱۲/۲۹۴؛ منذری، ۱/۱۴۸) حدیث شنید. ابوالمواهب دوبار به بغداد رفت که سفر اول او در ۵۶۸ ق بود (ذهبی، تذکرة الحفاظ، ۴/۱۳۵۹). وی در این سفرها از ابن شاتیل و هبة الله دقاق و

اسماعیل حدیث شنید (منذری، ۵۳۳/۳؛ ذهبی، تاریخ، طبقه ۶۴، ۳۰۶). در دمشق از فضل بن بانیسی و اسامة بن منقذ و عبدالرزاق بن نجار و خضر بن طاووس و در بغداد از ابن شاتیل حدیث آموخت (همانجاها؛ ذهبی، سیر، ۶۱/۲۳). ابوالفنائم در حدیث بهجتان درجه‌ای رسید که افرادی مانند برزالی، قوصی، ابوالفضل ابن عساکر و عده‌ای دیگر از او حدیث روایت کردند. وی حافظ قرآن بود و از ادب و فقه نیز بهره داشت (ذهبی، همانجاها؛ صفدی، ۸۰/۱۵).

ابوالفنائم ۲۰ سال بیشتر نداشت که به شهادت در محاکم قضایی پذیرفته شد. وی مدتی نیز رسیدگی به امور بیمارستانها و وزات را برعهده داشت و در این امر حسن شهرت یافت (همانجاها). پسران ابوالفنائم نیز همانند پدر نام‌آور بودند؛ پسر بزرگتر، شرف‌الدین عبدالرحمن بن سالم (ح ۵۹۱ - ۱۱ شعبان ۶۶۴ ق / ۱۱۹۵ - ۱۹ مه ۱۲۶۶ م) از عمر بن طبرزد و ابوالیمین کندی و دیگران استماع کرد و مدتی عهده‌دار نظارت بر دیوان بود (یونینی، ۳۵۵/۲؛ ابن شاکر، عیون التواریخ، نسخه چاپی، ۳۴۰/۲۰ - ۳۴۱). پسر دیگر، بهاء‌الدین حسن (۵۹۴ - ۴ صفر ۶۶۴ ق / ۱۱۹۸ - ۱۶ نوامبر ۱۲۶۵ م) نیز مانند برادر بزرگ خود از عمر بن طبرزد و ابوالیمین کندی و دیگران استماع کرد (یونینی، ۳۵۴/۲ - ۳۵۵). محمد (۵۹۸ - ۲۰ ذی‌قعدة ۶۷۰ ق / ۱۲۰۲ - ۲۰ ژوئیه ۱۲۷۲ م) پسر دیگر به‌مقام صدر کبیر دست یافت و مانند برادران خود به فراگیری حدیث علاقه داشت و نزد پدر و نیز تاج‌الدین کندی، هبة الله بن طاووس، ابن ابی لقمه و ابوالمجد قزوینی حدیث فرا گرفت و به مصر سفر کرد و از اصحاب سلفی حدیث شنید و فرزندش، قاضی القضاة نجم‌الدین و ابن عطار و دمیاطی از او روایت کردند (همو، ۴۸۶/۲ - ۴۸۷؛ صفدی، ۸۲/۳؛ ابن تفری بردی، النجوم، ۲۳۷/۷).

۵. ابواسحاق جمال‌الدین ابراهیم بن شرف‌الدین عبدالرحمن ابن سالم (د شوال ۶۹۳ ق / ۱۲۹۴ م)، ناظر دواوین در دوره حکومت منصوریه و معاصر امیر شمس‌الدین سنقر، زندگی او توأم با حوادث گوناگون بود، زیرا وی در روزگار امیر شمس‌الدین سنقر در ۶۷۹ ق تولیت و نظارت دواوین را به‌عهده گرفت و این سمت را در طول صدارت وزیر مجدالدین ابن کسیرات در اختیار داشت (صقاعی، ۳۵). جمال‌الدین پس از سقوط ابن کسیرات در ۶۸۷ ق به‌همراه عده‌ای از سران دمشق گرفتار آمد و در این میان ناصرالدین ابن مقدسی بر او مدعی شد (ابن فرات، ۶۲/۸؛ مقریزی، ۱ (۳) / ۷۳۹). این گرفتاری چندان طول نکشید، زیرا در محرم همین سال جمال‌الدین با پرداخت ۳۰۰ هزار درهم جرمه آزاد شد و پس از رهایی در ربیع الآخر به‌سمت خود بازگشت و تا آخر عمر در همین سمت باقی ماند (ابن فرات، همانجا؛ مقریزی، ۱ (۳) / ۷۳۹ - ۷۴۱).

۶. ابوالفنائم سالم بن محمد بن سالم (۶۴۴ - ۲۸ ذیحجه ۶۹۸ ق ۱۲۴۶ - ۲۶ سپتامبر ۱۲۹۹ م)، محدث، قاضی، ناظر دیوان اشراف، دیوان کبیر و خزانه.

ابن بطی حدیث فرا گرفت و در ادامه سفر خود به ایران آمد. در همدان از حافظ ابوالعلاء همدانی و اسعد بن عبدالکریم بن احمد همدانی، در تبریز از محمد بن اسعد حنفی عطاری و در اصفهان از ابوالحسن علی ابن محمد بن احمد بن مردویه، ابورشید دانیال، محمد بن احمد بن ماشاذه و دیگران حدیث آموخت (ذهبی، المختصر، سیر، تذکره، همانجاها؛ منذری، ۱۴۷/۱ - ۱۴۸). گفته شده که حسن بن هبة الله به بیت المقدس نیز سفر کرد و در حضور صلاح‌الدین ایوبی حدیث شنید (زیبیدی، همانجا؛ موسوعة الفلستینیه، ۲۳۹/۲). ابوالموهّب حاصل سالها سفر و پژوهش را در ۵ اثر ذیل به‌ودیعہ نهاده بود؛ معجم الشیوخ در ۱۶ جزء (سخاوی، ۲۳۷)؛ رباعیات التابعین (بغدادی، ۵۴۷/۱)؛ عوالی ابن عیینة؛ فضائل الصحابة؛ فضائل بیت المقدس - یا فضائل القدس، که تمامی این آثار در زمان حیات وی در آتش‌سوزی محله کلاسه دمشق از بین رفت (ذهبی، سیر، همانجا؛ صفدی، ۲۹۳/۱۲ - ۲۹۴؛ بغدادی، ۱۳۰/۲ - ۱۹۶). وی در دمشق وفات یافت و در رکنیه در دامنه قاسیون به خاک سپرده شد (صفدی، همانجا؛ نعیمی، ۲۵۴/۲).

۳. ابوالقاسم حسین بن هبة الله بن محفوظ (پیش از ۵۴۰ - ۲۳ محرم ۶۲۶ ق / ۱۱۴۵ - ۲۲ دسامبر ۱۲۲۸ م)، محدث و قاضی شافعی. او آموختن حدیث را نزد پدر و پدر بزرگ مادرش ابوالمکارم عبدالواحد بن هلال آغاز کرد (ذهبی، سیر، ۲۸۲/۲۲) و در پی آن نزد دانشمندان دمشق به یادگیری علوم اسلامی پرداخت و حدیث را از عبّاد بن زرین و ابی القاسم ابن البّن و دیگران فرا گرفت (همانجا؛ منذری، ۲۴۰/۳). سپس به مکه و حلب رفت و در مکه از ابوحنیفه محمد ابن عبدالله خطیب اصفهانی و در حلب از ابوطالب بن عجمی حدیث آموخت (ذهبی، همان، ۲۸۳/۲۲؛ همو، تاریخ، طبقه ۶۳، ۲۲۹). وی از علی بن صباغ و ابوعبدالله سلّال و ابومحمد سبط خیاط و هم طرازان آنان اجازه دریافت داشت (ذهبی، تاریخ، همانجا؛ همو، العبر، ۱۹۷/۳) و فقه را نزد ابن ابی‌عصرون آموخت (صفدی، ۸۰/۱۳). مشایخ بزرگی چون منذری، جمال‌الدین ابن صابونی، قوصی و دیگران از او حدیث روایت کردند (ذهبی، تاریخ، همانجا). حسین بن هبة الله علاوه بر تصدی قضای شام، حدیث نیز می‌آموخت. برزالی مشیخه‌ای در ۱۷ جزء برای وی به‌رشته تحریر در آورد و ابن حاجب درباره او گفته که در کارش روش خاصی داشته است. حسین بن هبة الله اموال و املاک زیادی داشت که چند بار نیز دچار نقصان شد. وی در دمشق وفات یافت و در مقبره‌ای در دامنه کوه قاسیون به خاک سپرده شد (ذهبی، سیر، ۲۸۳/۲۲ - ۲۸۴؛ صفدی، همانجا).

۴. ابوالفنائم امین‌الدین سالم بن حسن بن هبة الله بن محفوظ (۵۷۷ - ۳ جمادی الآخر ۶۳۷ ق / ۱۱۸۱ - ۳۱ دسامبر ۱۲۳۹ م)، محدث، فقیه شافعی و ادیب. وی در دمشق زاده شد، هنوز بیش از ۵ سال نداشت که همراه پدر به سفرهای مختلف رفت و از استادانی همچون نصرالله قرّاز، ابوالعلاء محمد بن جعفر بن عقیل و عبدالرحیم بن

دوران زندگی وی همانند سایر افراد این خاندان در فراگیری علوم اسلامی و تصدی مناصب دولتی سپری شد. وی از برادر خود قاضی القضاة نجم‌الدین و مکی بن علان، خطیب مردا و رشیدالدین عطار، رضی‌الدین ابن برهان و جماعتی دیگر حدیث شنید (صفدی، ۹۰/۱۵). وی علاوه بر منصب قضا، نظارت بر دیوان اشراف و خزانه دمشق را نیز بر عهده داشت (صقاعی، ۸۳؛ ابن‌شاکر، عیون‌التواریخ، نسخه عکسی، ۳۲۰). در ۶۹۳ق بعد از وفات پسرعمویش جمال‌الدین ابراهیم به نظارت دواوین شام نیز منصوب شد (ابن‌فرات، ۱۸۵/۸) و تا ۶۹۶ق بر این سمت باقی ماند. در این سال به قاهره احضار شد و به زندان افتاد و بعد از پرداخت ۶۰ هزار درهم رهایی یافت و دوباره بر منصب قضا نشست (برینر، «بنو صصرأ»، ۱۸۹). سالم بعد از مدتی ستمهای خود را ترک گفت و به حج رفت و در مکه اقامت گزید. سپس به دمشق بازگشت و به امور خود پرداخت، اما سالی سپری نشد که درگذشت (ابن‌کثیر، ۶/۱۴؛ ابن‌شاکر، همانجا).

۷. محمد بن ابراهیم بن عبدالرحمن بن سالم (۶۷۲ - ۱۷ ذیحجه ۷۱۷ق / ۱۲۷۳ - ۲۱ فوریه ۱۳۱۸م)، وی در طول عمر کوتاه خود مناصب مهمی مانند نظارت بر دیوان اشراف و اوقاف و نظارت بر جامع اموی را بر عهده گرفت و برای مدتی ناظر حماة شد (صقاعی، ۱۸۱ - ۱۸۲؛ ابن‌شاکر، عیون‌التواریخ، نسخه عکسی، ۲۴۱). در ۷۱۳ق نظارت دیوان دمشق را بر عهده گرفت و پس از آن به حجاز رفت و در آنجا بیمار شد و درگذشت و در مقبره حجون (باب معلی) در مکه به خاک سپرده شد (همانجا؛ ابن‌کثیر ۶۹/۱۴؛ ابن‌دعماق، ۳۷۱/۱۳).

۸. نجم‌الدین ابوالعباس احمد بن محمد (۶۵۵ - ۱۶ ربیع‌الاول ۷۲۳ق / ۱۲۵۷ - ۲۵ مارس ۱۳۲۳م). قاضی القضاة دمشق، قاضی عسکر، فقیه، محدث و ادیب. وی در دمشق زاده شد و در کودکی از پدر و جد مادریش مسلم بن علان حدیث شنید (ابن‌شاکر، فوات، ۱۲۵/۱). در ۶۵۹ق در درس رشیدالدین عطار حاضر شد و حدیث فرا گرفت (ابن‌تفری بردی، المنهل الصافی، ۹۷/۲). وی نزد دیگر استادان بزرگ آن روز دمشق نیز به فراگیری حدیث و نحو و فقه پرداخت. نحو را نزد شرف‌الدین فزاری (ابن قاضی شهبه، ۳۲۶/۲) و فقه را از تاج‌الدین فزاری آموخت (ابن‌شاکر، همانجا). همچنین در مصر نزد شمس‌الدین اصفهانی به فراگیری فقه پرداخت (صفدی، ۱۷/۸؛ ابن‌حجر، ۳۱۲/۱) و از نجیب‌الدین عبداللطیف و ابن‌عبدالدائم و ابن‌ابی‌میسر حدیث آموخت (سبکی، ۱۷۵/۵؛ ابن‌شاکر، همانجا). نجم‌الدین ابوالعباس از ۱۸۰ نفر اجازه دریافت داشت و در روایت به درجه‌ای رسید که افراد برجسته آن روز مانند سبکی، برزالی، ذهبی، علائی از او روایت کردند و علائی مشیخه‌ای برای او تخریج کرد (ابن قاضی شهبه، ۳۲۶/۲ - ۳۲۷). نجم‌الدین از جوانی به امور دیوانی و قضا آشنا شد و از ۶۷۹ق مدتی در دیوان درج (انشاء) دمشق به کار پرداخت (صقاعی، ۱۹۰؛ صفدی، ۱۶/۱۸). از ۶۸۲ق در مدارس

بزرگ آن روز دمشق شروع به تدریس کرد. ابتدا در مدرسه عادلیه صغیره و از ۶۹۰ق در مدرسه امینیه و از ۶۹۴ق در مدرسه غزالیه (ابن‌شاکر، عیون‌التواریخ، نسخه عکسی، ۳۱۳؛ همو، فوات، ۱۲۶/۱؛ ابن‌کثیر، ۱۰۶/۱۴) و از ۷۱۵ق در مدرسه اتابکیه به تدریس پرداخت (ذهبی، العبر، ۴۰/۴). وی علاوه بر تدریس سمتهای دیگر نیز داشت. در رمضان ۶۹۴ق در ایام دولت عادل کتبغا به سمت قاضی عسکر دمشق برگزیده شد و از ۷۰۲ق به قاضی‌القضاتی شام منصوب شد (ابن‌شاکر، همانجا؛ ابن‌کثیر، همانجا؛ مقریزی، ۸۰۹/۳)؛ ابن‌فرات، ۱۹۷/۸). در ۷۱۲ق نظارت اوقاف شام (ابن‌شاکر، عیون‌التواریخ، نسخه عکسی، ۱۵۷؛ ذیل وقایع سال ۷۱۲) و از ۷۱۶ق سمت مشیخة‌الشيوخ دمشق را بعد از شهاب‌الدین محمد بن عبدالرحمن کاشغری به عهده گرفت (مقریزی، ۱۶۱/۱۲). در ۷۲۰ق بعد از وفات ابن‌جماعه منصب قضا دمشق یافت و این سمت را تا آخر عمر خود داشت (ابن‌حجر، همانجا). نجم‌الدین حافظه‌ای قوی داشت و خطوط هفت‌گانه را خوش می‌نوشت (ابن‌قاضی شهبه، ۳۲۸/۲) و در نوشتن سریع بود (نکا، ابن‌حجر، همانجا). گفته شده نجم‌الدین در سالهای تصدی قضا با بصیرت داوری می‌کرد و در صدور احکام دقیق بود و از کسی رشوه دریافت نمی‌کرد (ابن‌تفری بردی، المنهل الصافی، ۹۸/۲). او در ۷۰۵ق برای محاکمه ابن‌تیمیه از دمشق به مصر آورده شد و یکی از چند قاضی محکمه بود. بعد از زندان رفتن ابن‌تیمیه وی دوباره به دمشق بازگشت (دواداری، ۱۳۷/۹؛ ابن‌حیی، ۲۶۹/۱). قاضی‌القضاة در ۶۸ سالگی بر اثر بیماری وفات یافت و پیکر وی در نزدیکی رکنیه به خاک سپرده شد و بر مرگ وی شهاب‌الدین محمود مرثیه‌ای سرود (ابن‌شاکر، فوات، ۱۲۶/۸).

۹. محمد بن محمد بن محمد بن احمد (دح ۸۰۰ق / ۱۳۹۸م). او احتمالاً از نوادگان قاضی‌القضاة نجم‌الدین بود. از زندگی وی اطلاعی در دست نیست، تنها تألیفی که از وی با عنوان الدرة المضيئة فی الدولة الظاهرية باقی مانده اثر پرفایده‌ای در تاریخ دمشق در دوره سلطنت ظاهر برقوق است و حوادث سالهای ۷۹۱ - ۷۹۸ق را شامل می‌شود. الدرة المضيئة علاوه بر ذکر جزئیات حوادث، حکایات و اشعاری را نیز دربر دارد که خود نشانه سبک ادبی قرن ۸ق / ۱۴م است. با توجه به مندرجات کتاب و سال‌شمار حوادث می‌توان تخمین زد که مؤلف آن تا حوالی ۸۰۰ق زنده بوده است (قس؛ برینر، «تاریخ سال‌شمار دمشق» مقدمه، ۱۶-۱۲). این اثر به همراه ترجمه انگلیسی توسط برینر در ۱۹۶۳م در دو مجلد در کالیفرنیا به چاپ رسیده است. محمد بن محمد در الدرة المضيئة از اثر دیگر خود با عنوان ذرر الافکار فی غرائب الاخبار نام برده که احتمالاً در دو جلد بوده است (حصص ۶۱، ۷۳، ۹۳، ۱۷۹).

عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوش عبد الرحمن بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الرانی بالوفیات، به کوش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۴۰۸ م؛ صقاعی، فضل الله بن ابی الفخر، تالی کتاب وفیات الاعیان، به کوش زاکلین سوبله، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ کحاله، عمر رضا، اعلام النساء، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، به کوش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ منذری، عبدالمعظم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، به کوش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ الموسوعة الفلسطينية؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، الدارس، به کوش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ یاقوت، بلدان؛ یونینی، موسی بن محمد، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ نیز: Brinner, William, "The Banu Šaṣrā", Arabica, Leiden, 1960, vol. VII, id, Preface to A Chronicle of Damascus by Ibn Šaṣrā, California, 1963. علیرضا علاءالدینی

ابن صفیر، مورخ شیعی مذهب مغربی سده ۳ ق / ۹ م و مؤلف کتابی در تاریخ رستمیان اباضی مذهب تاهرت. از تاریخ تولد و درگذشت ابن صفیر آگاهی نداریم، آنچه مسلم است اینکه وی در دوران حکمرانی ابویقظان و پسرش ابوحاتم رستمی بر تاهرت، میزیسته و بر مذهب شیعه بوده و به علویان گرایش داشته است (لویسکی، ۱۰۵). شهرت ابن صفیر به سبب تألیف کتاب اخبار فی الائمة الرستمیین است که به تاریخ الائمة الرستمیة بتاهرت نیز معروف است. این اثر یکی از کهن ترین مأخذ در تاریخ اباضیان مغرب است (موتیلینسکی، ۳). کتاب ابن صفیر برخلاف آناری چون تاریخ ابوزکریا، طبقات درجینی، و کتاب السیر شمآخی اثر مسلمانی غیراباضی است که روایات مربوط به خاندان رستمی را جمع آوری کرده است (همو، ۴). با اینهمه مطالب کتاب بارها مورد استناد مورخان چون شمآخی قرار گرفته است (لویسکی، ۱۰۵). اگرچه کتاب ابن صفیر تاریخی داستانی و روایی و در واقع نوعی تک نگاری درباره تاهرت است که وی روایات آن را از قول رجال اباضی نقل کرده (همو، ۱۰۶)، اما از دیدگاه شناخت برخی حوادث که مورخان اباضی از آن به سرعت گذشته اند، ارزشمند است (موتیلینسکی، همانجا). از آنجا که در این کتاب به رویدادهای خونین سال ۲۹۶ ق / ۹۰۹ م که به تخریب تاهرت به دست داعی ابو عبدالله منجر شد، اشاره نشده است، احتمال می رود که ابن صفیر آن را در حدود ۲۹۰ ق نوشته باشد (همانجا). برخی نیز تاریخ تحریر آن را حدود ۳۰۰ ق گفته اند (GAS, I/35; GAL, S, I/228). ابن صفیر کتاب خود را با اخبار مربوط به ولایت عبدالرحمن بن رستم آغاز می کند (صص ۹-۱۶) و پس از ذکر ولایت عبدالوهاب و کشمکشهای دوره فرمانروایی او (صص ۱۶-۲۳) و نیز ولایت افلح بن عبدالوهاب (صص ۲۳-۳۰)، ابوبکر بن افلح و ابویقظان (صص ۳۰-۵۰)، با شرح دوره ابوحاتم و کشمکشهای او با یعقوب بن افلح و روی کار آمدن یعقوب و حاکمیت مجدد ابوحاتم، به پایان می برد (صص ۵۰-۶۲).

متن کامل این اثر از روی یگانه نسخه آن در الجزایر، همراه با ترجمه فرانسوی آن به کوش موتیلینسکی در ۱۹۰۷ م در پاریس چاپ و منتشر شده است.

در منابع از سه تن از زنان خاندان ابن صصری به نامهای ست العز، اسماء و ملکه نیز نام برده شده که هریک در علوم اسلامی به نحوی نامی یافته اند؛ ست العز دختر هبة الله بن محفوظ معروف به ام نعم (د رمضان ۶۳۲ ق / ۱۲۳۵ م) بود که از عبدالجلیل بن ابی سعد هروی و محمد بن اسعد حنفه عطاری اجازه دریافت داشت و جمعی از او حدیث شنیدند (نک: ذهبی، تاریخ، طبقه ۶۴، ۸۵)؛ اسماء دختر محمد بن سالم بن حسن بن هبة الله (۶۳۸-۱۱ ذیحجه ۷۳۳ ق / ۱۲۴۰-۲۳ اوت ۱۳۳۳ م) و همسر ابراهیم بن عبدالرحمن بن سالم بن حسن است که از جد مادریش مکی بن علان، بخشی از بغیة المستفید و چند اثر حدیثی دیگر را فراگرفت (ابوالفداء، المختصر، ۴/۱۱۰؛ ابن حجر، ۴۲۹/۱) و افرادی چون احمد بن عبدالله بعلبکی (سبکی، ۱۸/۹) و شیخ برهان الدین و ابوبکر بن عز فرضی از او روایت کرده اند (نک: ابن حجر، همانجا؛ ابن شاکر، عیون التواریخ، نسخه عکسی، ذیل حوادث سال ۷۳۳ ق؛ ذهبی، العبر، ۹۷/۴). ابوالفداء در رئای او اییاتی سروده است (همانجا)؛ ملکه معروف به ام طالوت دختر ابراهیم بن عبدالرحمن و دختر اسماء (د ۱۸ رجب ۷۴۹ ق / ۱۳ اکتبر ۱۳۴۸ م) نیز مانند مادر خود در حدیث نامی داشت و از جد مادریش محمد بن سالم حدیث شنید. برزالی و عزالدین ابن جماعه نزد وی استماع حدیث کردند و جزئی در حدیث را از او روایت کردند و ابوجعفر نام او را در مشیخه عزالدین آورده است (ابن حجر، ۱۲۲/۶-۱۲۳؛ ابن رافع، ۸۹/۲؛ کحاله، ۱۰۲/۵).

مأخذ: ابن تفری بردی، المنهل الصافی، به کوش محمد امین، قاهره، ۱۹۸۴ م؛ همو، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۹ م؛ ابن حبیب، حسن بن عمر، تذکرة النبیه، به کوش محمد امین، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، الدرر الکائنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲-۱۳۹۶ ق؛ ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، ترجمان الزمان، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن رافع، محمد، الوفيات، به کوش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن شاکر کتب، محمد، عیون التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، همان، به کوش فیصل سامر و نیله عبدالنعم داوود، بغداد، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ همو، فوات الوفيات، به کوش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن صصری، محمد بن محمد، الدرر المفضیة، به کوش ویلیام بریز، کالیفرنیا، ۱۹۶۳ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، تاریخ، به کوش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۳۲-۱۹۴۲ م؛ ابن قاضی شبهه، احمد بن محمد، طبقات الشافعیة، به کوش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن قلائسی، حمزة بن اسد، ذیل تاریخ دمشق، به کوش آندروز، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوالفداء، تقویم البلدان، به کوش م. دوسلان، ۱۸۴۰ م؛ همو، المختصر فی اخبار الیسر، بیروت، دارالمعرفة؛ بغدادی، ابیاض؛ دوادری، ابوبکر بن عبدالله، کنز الدرر، به کوش هانس روبرت روبر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، به کوش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۲۳۳-۱۲۳۴ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوش شعبان انزوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، العبر، به کوش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، المختصر المحتاج الیه، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زبیدی، تاج العروس؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتاریخ، به کوش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سماعی،

مأخذ: ابن صفار، اخبار فی الائمة الرستمیین، به کوشش موتیلینسکی، پاریس، ۱۹۰۷م؛ نیز:

GAL, S; GAS; Lewicki, Tadeusz, "Les historiens biographes et traditionnistes Ibādites-Wahbites de l' Afrique du Nord du VIII^e, au XVI^e siècle", Folia Orientalia, Krakow, 1962, vol. III; Motylinski, C., Préface à Chronique d' Ibn Şaghīr sur les imams Rostemides de Tahert, Paris, 1907. علی اکبر دیانت

ابن صفار، ابوالقاسم احمد بن عبدالله بن عمر غافقی (? - ۳۷۰ ق - ۴۲۶ ق / ۹۸۰ - ۱۰۳۵ م)، ریاضی دان و ستاره شناس اندلسی. او در قرطبه زاده شد و در همان شهر پرورش یافت و نزد ابوالقاسم مسلم بن احمد مجریطی ریاضی دان و منجم مشهور اندلسی علم آموخت (ابن صاعد، ۶۹ - ۷۰؛ ابن ابی اصیبعه، ۶۳/۱ - ۶۴). گویند در دانش پزشکی نیز دستی داشته و آن را از عمر بن احمد بن خلدون آموخته بود (نامه دانشوران، ۱۴۹/۷؛ فیلسوف الدوله، ۷۲/۱). اندکی بعد از آشوبهای قرطبه، زادگاهش را ترک کرد و در شهر دانیه^۱ در جنوب شرقی اسپانیا بر ساحل مدیترانه که پایتخت امیر مجاهد عامری بود، اقامت گزید و در همانجا نیز درگذشت (ابن ابی اصیبعه، ۱۱۳/۶۴؛ صفدی، ۱۱۲/۷). ابن صفار تدریس ریاضیات را که در قرطبه بدان اشتغال داشت، در دانیه نیز ادامه داد. وی از استادان طراز اول زمان خود بود و شاگردان بسیاری را آموزش داد که از معروف ترین آنان باید از ابن برغوث و ابن عطار (ابن صاعد، ۷۰، ۷۱) نام برد. ابو عمر بن مهدی نیز او را از شیوخ خود بر شمرده است (ابن بشکوال، ۴۲/۱). وی از قاضی ابوعبدالله بن مفرج و دیگران روایت شنیده و نقل کرده است (همانجا). او را برادری نیز بود محمد نام که در ساختن اسطرلاب مهارت تام داشت (صفدی، همانجا). آثار باقی مانده ابن صفار عبارتند از: ۱. الزیج المختصر، زیجی کوتاه به روش سند هند (سید هانتا) است، بخشی از آن که به خط عبری نوشته شده، در دست است (GAS, VI/250). ۲. کتاب فی العمل بالاسطرلاب (ابن ابی اصیبعه، همانجا) که با عباراتی موجز و نیکو نگاشته شده است. این کتاب را عبدالله بن محمد بن سعد بن محمد ثجیبی در ۲۵ باب تنظیم کرده است (آلوارت، ۷/236-237). همچنین دو ترجمه از آن که یکی توسط یوحنا یاشیپلی^۲ و دیگری به وسیله یلاتوی تیولیایی انجام یافته، وجود دارد. متن منقح این کتاب از سوی میلیاس والی کروسا^۳ به چاپ رسیده است (GAS، همانجا؛ زوتر، ۱۲۲؛ برای نسخه های خطی آن نک: GAS, VI/250؛ GAL, S, I/256-257؛ آلوارت، همانجا؛ کندی، ۱۲۷). ۳. کتابی در ادویه مفرد که فیلسوف الدوله آن را به ابن صفار نسبت داده (همانجا) اما در منابع متقدم از آن اثر و نیز از اشتغال ابن صفار به طب یاد نشده است.

مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عین الانباء فی طبقات الاطباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ ابن بشکوال، ابوالقاسم، الصلة، مصر، ۱۹۶۶ م؛ فیلسوف الدوله رکن الحکما، عبدالحسین، مطرح الانظار فی تراجم اطباء الاعصار و فلاسفة الامصار، تبریز، ۱۳۴۴ ق؛ ابن صاعد اندلسی، طبقات الامام، به کوشش لوئیس شیخو الیسوی، بیروت، ۱۹۱۲ م؛

صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، ویربادن، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ نامه دانشوران، قم، مؤسسه مطبوعاتی دارالفکر؛ نیز:

Ahlwardt, GAL, S; GAS; Kennedy, E.S., "A Survey of Islamic Astronomical Tables", Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphia, 1958; Suter, Heinrich, Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900.

علی اکبر دیانت

ابن صفار، ابوالولید یونس بن عبدالله بن محمد بن مغیث قرطبی اندلسی (۲ ذی قعدة ۳۳۸ - ۲۸ رجب ۴۲۹ ق / ۲۳ آوریل ۹۵۰ - ۶ مه ۱۰۳۸ م)، محدث، فقیه، ادیب و قاضی مالکی. با آنکه وی به مقامات علمی و اجتماعی و سیاسی مهمی دست یافت، از جزئیات زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. احتمالاً از بنی صفار - قبیله ای در قرطبه - (زبیدی، ۳۳۹/۳) برخاسته است. پدر او ابو محمد عبدالله نیز از عالمان و مشاهیر زمان خود بود. هنگامی که خلیفه المستنصر بالله اموی عازم نبرد با مسیحیان بود، از ابو محمد خواست تا پسر را به میدان جنگ فرستد. ابو محمد بهانه آورد و خلیفه گفت هرگاه یونس کتابی در اشعار خلفای بنی امیه در شرق و اندلس، نظیر کتاب صولی در اشعار خلفای بنی عباس بنویسد، از شرکت در جنگ معاف خواهد بود (ابن خاقان، ۵۹؛ قس: نیکل، ۴۵). ابن صفار در اواخر دوره فرمانروایی امویان اندلس می زیست. او فقه و حدیث و ادب را از مشایخی چون محمد بن یحیی بن زرب، عبدالرحمن بن احمد بن بقی، ابن عبدون و ابن قوطیه فرا گرفت (نک: حمیدی، ۳۶۲/۵؛ قاضی عیاض، ۷۳۹/۴؛ ابن بشکوال، ۶۴۶/۲). نیز ابن رشیق از مصر و دارقطنی از عراق به او اجازه روایت دادند (همانجا؛ ذهبی، ۵۷۰/۱۷).

ابن حزم ظاهری، ابو محمد مکی بن ابی طالب مقری، ابو عمرو دانی، ابو عمر ابن عبدالبر، قاضی ابو الولید باجی و ابو عمر ابن حذاف و جز آنان از ابن صفار روایت کرده اند (ابن بشکوال، ۶۴۷/۲؛ ذهبی، همانجا). وی نخستین بار در بطلیوس به قضا گمارده شد. پس از آن از منصب قضا برکنار شد و به عنوان خطیب و امام در مسجد الزهراء تعیین گردید و به عضویت خطه الثوری نیز درآمد. پس از آن در روزگار عامریان به جای ابن ذکوان به سرپرستی خطه الرد و نیز خطابت جامع الزهراء گمارده شد. آنگاه مجدداً منصب قضا را برعهده گرفت و به امامت مسجد جامع قرطبه و نیز مقام وزارت گمارده شد. پس از مدتی از تمام مناصب دست کشید و خانه نشین شد، اما در ۴۱۹ ق / ۱۲۰۸ م المعتمد بالله هشام بن محمد مروانی او را مجدداً به قضای قرطبه و امامت جمعه منصوب کرد و او تا هنگام مرگ در این مقام ماند (ابن بشکوال، ۶۴۶/۲).

ابن صفار را عالمی زاهد و پارسا دانسته اند که گرایش به تصوف داشت (حمیدی، ۳۶۲/۵). هر چند برخی در حقیقت پارسایی او تردید کرده اند (ابن سعید، ۱۵۹/۱). اشعار صوفیانه ای نیز از او باز مانده که

۲۳۶/۱ - ۲۳۷؛ قس: مقری، نفع، ۱۸۶/۸ - ۱۸۷). آنچه از اشعار او به جای مانده، عمدتاً رنگ صوفیانه دارد و در آنها ناخرسندی از روزگار و توجه به آخرت مشهود است (ابن خطیب، الاحاطة، ۲۳۳/۱، همو، الکتیبة، ۲۱۶ - ۲۱۷). از جمله سروده‌های او قصیده‌ای است در معارضه با قصیده عینیة معروف ابن سینا (همو، الاحاطة، ۲۳۷/۱) ظاهراً ابن صفوان دیوانی از سروده‌های خود فراهم نیاورده بوده و اشعار باقی مانده از وی نیز به نقل از مجموعه‌ای است که ابن خطیب گردآورده بوده است (مقری، ازهار، ۱۹۰/۱، همو، نفع، ۳۳۱/۹). ابن خطیب خود در این باره می‌گوید که وی دیوان شعر ابن صفوان را در ۷۴۴ ق / ۱۳۴۳م هنگامی که سلطان ابوالحجاج یوسف (حک ۷۳۳ - ۷۵۵ ق / ۱۳۳۳ - ۱۳۵۴م) امیر غرناطه را در لشکرکشی به جزیره الخضراء همراهی می‌کرده، در حین توقف در مالمقه گردآوری کرده و برآن مقدمه‌ای نوشته و آن را الدرر الفاخرة واللجج الزاخرة نامیده و سپس از ابن صفوان خواسته است که اجازه نقل آن را به وی و فرزندش عبدالله بدهد و او نیز، چنانکه گذشت، طی نامه‌ای، به خط خود، اجازه نقل همه آثار منظوم و منثور خویش را به وی و فرزندش اعطا کرده است (ابن خطیب، الاحاطة، ۲۳۷ - ۲۳۸؛ قس: فروخ، ۴۸۲/۶ - ۴۸۳). البته به درستی روشن نیست که آنچه ابن خطیب دیوان ابن صفوان خوانده، مجموعه کامل اشعار وی بوده است یا گزیده‌ای از آنها. این کتاب اکنون در دست نیست. سایر تألیفات منسوب به ابن صفوان اینهاست: مطلع هلال الانوار الالهية، بغية المستفيد و شرح کتاب القرشى فی الفرائض (همانجا، ۲۳۸/۱؛ ابن فرحون، همانجا، ابن قاضی، ۷۸/۱).

مأخذ: ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة فی اخبار غرناطه، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۴م؛ همو، الکتیبة الکامنة، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدبیاج المذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی، احمد بن محمد، درة الحجال فی اسماء الرجال، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ باباتیکی، احمد بن احمد، نيل الابتهاج، در حاشیه الدبیاج المذهب ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق / زرکلی، اعلام، فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷م؛ مقری، احمد بن محمد، ازهار الریاض فی اخبار عیاض، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹م؛ همو، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد بقالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م.

ابن صفاعی، الموفق فضل الله بن ابی الفخر نصرانی، کاتب و مورخ دمشق (ح ۶۲۶ - ۷۲۶ ق / ۱۲۲۹ - ۱۳۲۶م). شهرت او را به صورت ابن صفاعی نیز یاد کرده‌اند (ابن عماد، ۷۵/۶). ضبط درست‌تر شاید همان ابن صفاعی باشد که صفدی، بنا بر گفته سوبله (ص ۲۸)، در وافی آورده است. این اختلاف احتمالاً ناشی از این است که مسیحیان صاد و سین مضموم را با یکدیگر اشتباه می‌کردند (همو، ۱۲). تاریخ تولد او را در مأخذ کهن نیاروده‌اند، اما با توجه به سال درگذشت وی (۷۲۶ ق) و عمر صد ساله‌ای که به او نسبت داده‌اند (ابن عماد، همانجا)، می‌توان تاریخ تولد او را به تقریب تعیین کرد. قدیم‌ترین

ایبانی از آن را حمیدی (همانجا) آورده است. همچنین ابن بشکوال (۶۴۷/۲) او را «کثیر الروایة» و چیره‌دست در فن خطابه دانسته است. در منابع آثار متعددی به وی نسبت داده شده که از آن میان می‌توان به الموعب فی تفسیر الموطأ اشاره کرد (نک: قاضی عیاض، ۷۴۱/۴؛ ابن بشکوال، همانجا؛ ابن خیر، ۲۸۷).

مأخذ: ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلاة، به کوشش عزت عطار حسینی، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن خاقان، فتح بن محمد، مطمح الانفس، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ ق؛ ابن خیر اشیلی، محمد، الفهرسة، به کوشش فرانسسکو کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ ابن سعید اندلسی، علی بن موسی، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ حمیدی، محمد بن قنوح، جذرة المقتبس، به کوشش محمد بن تاویت طنجه، قاهره، ۱۹۵۲م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ زبیدی، تاج العروس؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ نیز: Nykl, A.R., Hispano - Arabic Poetry, Baltimore, 1946.

حسن یوسفی اشکوری

ابن صفوان، ابوجعفر احمد بن ابراهیم بن احمد بن صفوان قیسی (۶۷۵ - ۷۶۳ ق / ۱۲۹۶ - ۱۳۶۲م)، ادیب و شاعر اندلسی، معاصر نصریان غرناطه. وی از اهالی مالمقه بود و به همین سبب به مالمقی نیز معروف شده است (باباتیکی، ۷۲). ابن خطیب (لاحاطة، ۲۴۰/۱) و ابن قاضی (۷۹/۱) سال تولد وی را ۶۹۵ ق، ولی ابن فرحون (ص ۴۳) و به پیروی از او برخی از منابع معاصر (زرکلی، ۸۷/۱؛ کحاله، ۱۳۳/۱؛ فروخ، ۴۸۰/۶)، ۶۷۵ ق را سال تولد او دانسته‌اند. به نظر می‌رسد «تسعين که در الاحاطة ابن خطیب آمده است (همانجا)، مصحف «سبعين» بوده باشد.

ابن صفوان نخست در مالمقه نزد ابومحمد باهلی دانش آموخت، سپس به مراکش رفت و در آنجا از دانشمندانی چون ابو عبدالله ابن عبدالملک مراکش و ابوعباس ابن بنا به تکمیل آموخته‌های خود پرداخت (ابن خطیب، الاحاطة، ۲۳۰/۱). در این هنگام امیر غرناطه سلطان ابو عبدالله محمد ملقب به فقیه (حک ۶۷۱ - ۷۰۱ ق / ۱۲۷۲ - ۱۳۰۲م) او را به دربار خود خواند و به وی مقام دبیری داد. اقامت ابن صفوان در دربار غرناطه مایه کامیابی و شهرت او شد (همانجا؛ فروخ، ۴۸۰/۶ - ۴۸۱)، اما وی پس از مدتی از خدمت دیوانی کناره گرفت و به مالمقه بازگشت و چندی در عزلت و سختی روزگار گذرانید تا آنکه ابن خطیب به یاری وی شتافت و با تعیین مقرری به زندگیش سامان بخشید. ابن صفوان تا پایان عمر در مالمقه ماند و در همانجا نیز درگذشت (ابن خطیب، الکتیبة، ۲۱۶؛ همو، الاحاطة، ۲۴۰/۱).

ابن صفوان در زمان خود از لحاظ علمی شخصیتی برجسته به شمار می‌رفت و گذشته از شعر و ادب در علوم مختلفی چون ریاضیات و تاریخ و فلسفه صاحب نظر بود. ابن خطیب او را مردی تیزهوش و ژرف نگر خوانده است (همان، ۲۲۹/۱). تقریباً تمامی آثار منثور وی از میان رفته است. تنها اثر منثوری که از او به جای مانده، نامه‌ای است که وی در آن به ابن خطیب اجازه نقل آثار خود را داده است (همانجا).

مؤلفی که در مورد احوال او سخن گفته، ابن شاکر کتبی (د ۷۶۴ ق/۱۳۶۱ م) است که نوشته‌هایش را ابن قاضی شبهه نقل کرده است (سوبله، 18) و این منقولات با نوشته ابن عماد (همانجا) در ترجمه ابن صقاعی همخوانی دارد، اما در نسخه‌ای خطی از عیون التواریخ ابن شاکر مضبوط در کتابخانه سلیمانیة استانبول شهرت وی به صورت ابن قضاعی آمده است (ص ۳۸۲).

آنچه از کتب تراجم و گفته‌های خود ابن صقاعی در تالی (صص ۲۱، ۴۰، ۵۳، ۵۴، ۸۰، ۸۲، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۰) برمی‌آید، این است که بخش فعال زندگانی او در دستگاه دیوانی مالیک بحری مصر (۶۴۸ - ۷۹۲ ق/۱۲۵۰ - ۱۳۹۰ م) گذشته است. وی در قسمتهای مختلف این دستگاه، از جمله دیوان المرتجع (دایرة شکایات)، دیوان المواریت و دیوان البر با شایستگی انجام وظیفه کرده، بعدها به دمشق منتقل شد و سرانجام در باغ خود در آرزو واقع در غوطه دمشق درگذشت و در گورستان مسیحیان دفن شد (ابن عماد، همانجا؛ EI²). ابن صقاعی در دین خود آگاهی عمیقی داشت و در انجیل‌های چهارگانه به بررسی تطبیقی پرداخت، به گفته خودش، تورات و انجیل و مزامیر را از بر داشت (ابن عماد، همانجا). عصر او با همه گذشته‌ی که در جامعه اسلامی نسبت به اقلیتها مرسوم بود، به علت حملات صلیبیان از غرب و هجوم مغولان از شرق و احتمال همدستی مسیحیان کشورهای اسلامی با این متجاوزان، یک دوره بدگمانی و پرتشویش بود. سیاست فرصت‌طلبانه مالیک هم افکار عمومی مسلمانان را علیه دمیان برمی‌انگیخت تا خود هدف اتهام قرار نگیرند. (سوبله، 16-15). در چنین موقعیتی ابن صقاعی توانست چنان با هوشیاری و اعتدال و احتیاط سرزند که مورد اعتماد اطرافیان مسلمانش باشد و عقیده دینی خود را نیز از دست ندهد (همو، 28)، او با ادیبان و مورخان زمان خود در دمشق معاشرت داشت و در محافل آنان چیزهای بسیار که فرهنگ مشترک زمان شمرده می‌شد، می‌آموخت. همین امر موجب همانندی‌هایی در سبک و موضوع نوشته‌های او با آثار معاصرانش چون جزری، یونینی و ذهبی شده است (همو، 12).

آثار منسوب به ابن صقاعی متعدد و اکثر آنها در زمینه تاریخ است. ابن عماد (همانجا) آثار زیر را از او یاد کرده است: ۱. گردآوری انجیل‌های چهارگانه متی و مرقس و لوقا و یوحنا در یک کتاب به زبانهای عبری، سریانی و قبطی و رومی و برابر نهادن فصل‌های مربوط به آنها و یادآوری موارد اختلاف حواریان با توضیح عبارات آنان. این اثر همان نسخه خطی است که در مجموعه اسباث^۱ معرفی شده است (سوبله، 13). ۲. رونویسی تاریخ عمومی المکین بن العمید نصرانی (د ۶۷۲ ق/۱۲۷۳ م) و نوشتن ذیلی بر آن مشتمل بر حوادث سالهای ۶۵۸-۷۲۰ ق/۱۲۶۰-۱۳۲۰ م؛ ۳. تلخیص تاریخ ابن خلکان؛ ۴. ذیلی بر تاریخ ابن خلکان، که نسخه‌ای از آن در میان کتابهای ابن فهد بوده است (سخاوی، ۳۱۵)؛ ۵. وفیات المطربین. ظاهراً ابن صقاعی نوشته‌های دیگری جز اینها نیز داشته است (ابن عماد، همانجا).

اثر مهم او که به زمان ما رسیده همان ذیل بر وفیات الاعیان است که مورخان قدیم نیز آن را یاد کرده‌اند (ابن حجر، ۲۷۳/۴؛ سخاوی، همانجا). این کتاب از مشهورترین ذیول وفیات و نام آن تالی وفیات الاعیان و در احوال درگذشتگان مصر و شام از ۶۵۷ تا ۷۲۵ ق است (سوبله، 11؛ زیدان، ۱۷۳/۳). به گفته ابن حجر (همانجا) این کتاب در مجلدات متعدد بوده است. این مطلب در برخی نوشته‌های معاصر نیز تکرار شده است (کحاله، ۱۷۶/۷؛ منجد، ۱۳۴). دست نوشته‌ای از این اثر که با زمان حیات مؤلف فاصله اندکی دارد و مدتها تنها نسخه شناخته شده به شمار می‌رفت، در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود (GAL، II/400). اخیراً نسخه دیگری از آن در دمشق در دو مجلد به دست آمده است (منجد، ۱۳۵). نسخه پاریس در ۷۲۳ ق/۱۳۲۳ م در دمشق به دست محمد بن محمد بن یونس نوشته شده است. ژاکلین سوبله این اثر را از روی همین نسخه چاپ و به فرانسوی ترجمه و جزو انتشارات مؤسسه فرانسوی دمشق در ۱۹۷۴ م منتشر کرده است. نسخه مذکور دارای دو قسمت است که مشخصات کتابت در پایان هر قسمت آمده است (ص ۱۷۹ متن چاپ شده). نخستین قسمت تا برگ ۸۲ حاوی تراجم کسانی است که از ۶۵۸ تا ۷۱۷ ق درگذشته‌اند (جمعاً ۳۰۰ ترجمه). بخش دوم تا برگ ۹۹، مشتمل بر درگذشتگان بین ۷۱۷ تا ۷۲۷ ق/۱۳۱۷ - ۱۳۲۷ م (۵۳ ترجمه) و نیز یک فهرست است. میان دو قسمت از لحاظ تفصیل و اجمال تراجم، شیوه بیان و تعبیرات و ترتیب نامها و مقدار توجه به تراجم اقلیتها تفاوت‌هایی مشهود است. ناشر نسخه احتمال داده است که قسمت دوم را کاتب از روی یادداشت‌های مؤلف تدوین کرده است (همو، 30-29). این نسخه زمانی متعلق به کتابخانه خلیل بن ایبک صفدی مؤلف الوافی بالوفیات - یکی از مهم‌ترین تکمیل‌های وفیات الاعیان - بوده و صفدی حاشیه‌هایی نیز بر قسمت اول آن نوشته است (همانجا). در اهمیت این اثر همین بس که گفته شود که این کتاب از مآخذ صفدی در تألیف اعیان العصر بوده است. ابن صقاعی تنها مؤلف غیر مسلمان آن عصر بود که اقدام به زندگی‌نامه‌نویسی در مورد رجال هم‌زمان خود کرد، چه زندگی‌نامه نویسی و علم الرجال از شاخه‌های علم حدیث به شمار می‌رفت و شرح حال غالب صاحبان ترجمه در این نوشته‌ها به علت آگاهی‌شان بر معارف اسلامی مطرح می‌شد (همانجا). از این اثر ابن صقاعی اطلاعات مهمی در مورد نخستین مالیک مصر و دستگاه اداری آنان به دست می‌آید. مؤلف به علت موقعیت خود در آن سازمان از زیر و بم امور و رازهای پشت پرده بسیاری آگاه بوده و بعضی رسواییهای اداری - مالی آن زمان را یاد کرده است (ص ۶۱ - ۶۴) که مؤلفان مسلمان آن عصر از ذکر آنها چشم پوشیده‌اند. او هر چند از انتقاد مستقیم بلندپایگان حکومت مالیک خودداری می‌کند، اما غیر مستقیم رفتارشان را مورد نکوهش قرار می‌دهد. نسبت به کسی تعلق نمی‌گوید، از ستمی که بر

ادبیات نزد کسانی چون ابوالحسن ابن بادش و ابوالقاسم ابن ابرش به شاگردی پرداخت، و از کسانی نظیر ابواسحاق ابن صواب و ابویجر سفیان بن عاصی و غالب بن عطیه و ابن وضاح و ابوالفضل عیاض و خلف بن بشکوال و ابن عطیه روایت کرد (ابن ابار، ۷۶/۱؛ ابن فرحون، ۲۱۱/۱، ۲۱۲).

به نظر می‌رسد که ابن صقر نیز مانند پدر در شهرهای مغرب و اندلس سفرها کرد. چه در سالهای پیش از ۵۳۶ ق از حضور او در غرناطه و وادی آش سخن رفته است (ابن خطیب، ۱۸۴/۱)؛ اما در واپسین سالهای فرمانروایی مرابطون، به مراکش بازگشت و روایت ابن قاضی مکناسی (۴۰۹/۲) مبنی بر آنکه ابن صقر در فاس، به دکانی در غرب مسجد جامع آنجا به استنساخ و صحافی کتاب می‌پرداخت و هم در آن شهر موعظه می‌کرد، باید مربوط به همین سالها باشد؛ نیز در همین سالها بود که ابو عبدالله بن حسن قاضی مراکش، ابن صقر را به عنوان کاتب برگزید. پس از عزل ابن حسن، وی منصب قضا یافت و سپس امام جماعت شد. ابن صقر ظاهراً در همین مقام بود که موحدون در شوال ۵۴۱ ق مراکش را تصرف کردند و به دنبال آن کتابخانه بزرگی که وی فراهم کرده و بسیاری از کتابهای آن را به خط خود نوشته بود، در این واقعه از میان رفت. عبدالمؤمن موحدی پس از تصرف آن دیار، ابن صقر را نخست به قضای مراکش و سپس به قضای غرناطه و آنگاه به قضای اشبیلیه^۷ برگزید (ابن خطیب، ۱۸۳/۱، ۱۸۵ - ۱۸۶؛ ابن فرحون، ۲۱۳/۲). از مشاغل قضایی او به روزگار فرمانروایی ابو یعقوب یوسف موحدی یاد نشده، تنها گفته‌اند که این امیر، ابن صقر را به خدمت کتابخانه برگزید که به گفته ابن خطیب (۱۸۴/۱) به دیده موحدون از مناصب مهمی به شمار می‌رفت که جز دانشمندان و بزرگان اهل علم را یدان راه نبود. با اینهمه دانسته نیست که چرا ابن صقر، به رغم اهمیتی که در دستگاه موحدون داشت و به وی بسیار ارج می‌نهادند، به مراکش بازگشت و تا پایان عمر همانجا سکنی گزید. تاریخ درگذشت او را نیز به اختلاف یاد کرده‌اند. ابن خطیب جمادی الاول ۵۵۹ ق را تاریخ درگذشت او دانسته (۱۸۶/۱) و معلوم نیست چرا پالنثیا (ص ۲۸۱) همین روایت را پذیرفته و ذکر کرده است، در حالی که دیگران ۵۶۹ ق را ذکر کرده‌اند (مثلاً ابن ابار، ۷۷/۱؛ ابن فرحون، ۲۱۴/۱).

ابن صقر را محدثی ثقه و کاتبی بلیغ و شاعری ماهر (برای اشعار او نک: مقرئ، ۳۳۳/۳؛ ابن خطیب، ۱۸۵/۱) و متکلمی برجسته و خوش نویسی چیره‌دست شمرده‌اند که نسبت به دنیا بسی بی‌اعتنا بود و با آنکه از امیران موحدی عطایا به وی می‌رسید، به اندک قوتی قناعت می‌ورزید و چون درگذشت هیچ میراثی برجای نگذاشت. با اینهمه طبعی بلند و همتی عالی داشت (ابن خطیب، ۱۸۳/۱؛ ابن فرحون، ۲۱۳/۱). وی علاوه بر مشاغل یاد شده، مجالس درس نیز داشت و برخی از آنها

مسیحیان و مسلمانان هر دو وارد می‌شده، سخن گفته، محیط کار و زندگی و احوال مأموران عالی رتبه و متوسط مصر آن زمان را به صورتی زنده مجسم می‌کند (سوبله، ۱۲-۱۳، ۱۶، ۱۸-۲۰). سوبله ناشر فرانسوی تالی با توجه دقیق به تعبیرات اخلاقی و اصطلاحات به کار رفته در این کتاب، شخصیت ابن صقاعی را بررسی کرده، مجموعاً او را یک مسیحی میانه رو، محتاط و پای‌بند به ارزشهای اخلاقی و انسانی یافته و شاهد خوبی برای زمانه وی دانسته است (همو، ۲۸).

ماخذ: ابن شاکر، محمد، *عبرن التواریخ*، نسخه عکسی موجود در مرکز ابن صقاعی، فضل‌الله بن ابی‌الفخر، تالی کتاب وفیات الاعیان، به کوشش ژاکلین سوبله، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الدور الکائن*، به کوشش عبدالوهاب البخاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ*، به کوشش فرانتس روزنتال، بئداد، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳ م؛ کماله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ منجد صلاح‌الدین، *معجم المورخین الدمشقین و آثار هم المخطوطه و المطبوعه*، بیروت، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ نیز:

El²; GAL; Sublet, Jacqueline, *Introduction à Tāli Kitāb Wafayāt al - A'yān*, Damas, 1974.
یوسف رحیم لو

ابن صقر، ابوالعباس احمد بن عبدالرحمن بن محمد بن عبدالرحمن بن محمد بن صقر انصاری خزرچی، فقیه، محدث، ادیب و قاضی مالکی مذهب اندلسی سده ۵ - ۶ ق/۱۱ - ۱۲ م. نیای وی اصلاً در سرقسطه^۸، شهری که «انصار» مهاجر در آنجا وطن گزیده بودند، می‌زیست و به سبب بروز ناپسانمائیهای سیاسی به پلنسیه^۹ نقل مکان کرد. عبدالرحمن پدر ابن صقر در ۴۵۴ ق/۱۰۶۲ م در این شهرزاده شد (ابن خطیب، ۱۸۲/۱؛ ابن قاضی، ۴۰۸/۲ - ۴۰۹). از او به عنوان راوی و مورخی یاد کرده‌اند که در طلب علم به شهرهای بسیار در مغرب و اندلس چون فاس، غرناطه^{۱۰}، قرطبه^{۱۱}، مالقه^{۱۲} و المریه^{۱۳} سفر کرد. وی آثار بسیاری به صورت گزیده‌هایی از کتب تاریخ و سیر و مغازی به جای گذارد و سرانجام در ۵۲۳ ق/۱۱۲۹ م و به روایتی ۵۱۱ ق/۱۱۱۷ م در مراکش که چند سال آخر عمر را در آنجا می‌گذرانید، درگذشت (همانجا). ابن صقر در المریه که پدرش مدتی در آنجا اقامت داشت، زاده شد. در تاریخ تولد او اختلاف هست؛ در حالی که بیشتر نویسندگان، او را متولد ربیع الاول ۴۹۲ (ابن ابار، ۷۷/۱؛ ابن فرحون، ۲۱۴/۱) دانسته‌اند، تنها ابن خطیب که مبسوط‌ترین شرح حال او را نوشته، سال ۵۰۲ ق را به عنوان تاریخ تولد وی ذکر کرده است (۱۸۶/۱). ابن صقر از کودکی زیر نظر مستقیم پدر تربیت شد و با او به مجالس استماع حدیث می‌رفت (همو، ۱۸۳/۱) و هم از این روست که پدر و پسر در برخی از مشایخ روایی خود مشترکند (قس: ابن قاضی، ۴۰۸/۲). به هر حال ابن صقر قرآن و قرآناات مختلف آن را از پدر خود و ابوالحسن تَطَلُّی و ابوالعباس ابن فیره^{۱۴} بن مفضل فرا گرفت، و در

چندان شهرت یافته بود که حتی امیر موحدی نیز در شمار طلاب در آن شرکت می‌جست (ابن ابار، ۷۶/۱). پسرش ابو عبدالله بن احمد بن صقر و نیز ابو خالد یزید بن رفاعه و ابومحمد بن محمد قضای از او روایت کرده‌اند (همو، ۷۷/۱؛ ابن خطیب، ۱۸۴/۱).

آثار: ابن صقر تصانیفی نیز داشته که به گفته ابن خطیب برداشش و ادراک و تسلط او بر موضوع آن آثار گواه بوده است؛ کتاب شرح شهاب الاخبار قضای و انوار الافکار فیمن دخل جزیرة الاندلس من الزهاد الابرار، که ناتمام ماند و پسرش پس از مرگ او آن را به پایان برد (ابن خطیب، ۱۸۵/۱). در کتابخانه طلعت قاهره نسخه‌ای از شرح شهاب الاخبار، بی‌ذکر نام مؤلف موجود است که در ۵۵۳ ق تألیف شده و مجتملاً همین اثر ابن صقر است (سید، ۲۳۰). نسخه‌های دیگری از همین اثر در کتابخانه‌های توپکاپی (TS, II/138) و اوقاف العامة موصل (احمد، ۲۸۵/۷) نگهداری می‌شود.

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة فی اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدیاج السَّعْب فی معرفة اعیان علماء المذهب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی مکاسی، احمد، جذرة الاقباس، رباط، ۱۹۷۴ م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل، عراق، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸ م؛ پالتیا، آنخل گونثالت، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمة حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ سید، نواد، «نواد المخطوطات فی مکتبة طلعت»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م؛ مقرئ تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ نیز: TS.

بخش تاریخ

ابن صلاح، تقی‌الدین ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن بن عثمان ابن موسی بن ابی نصر نصری شهرزوری (۵۷۷ - ۶۴۳ ق/۱۱۸۱ - ۱۲۴۵ م)، محدث، مفسر و فقیه شافعی. وی در شرخان (قریه‌ای در نزدیکی شهر زور در عراق کنونی) به دنیا آمد و در شهرزور نزد پدرش صلاح که یکی از مشایخ بزرگ گرد بود، به فراگیری فقه پرداخت (ابن خلکان، ۲۴۴/۳ - ۲۴۵؛ ذهبی، سیر، ۱۴۰/۲۳). سپس برای ادامه تحصیل عازم موصل شد و در آنجا از عبیدالله ابن سمین، نصر بن سلامة هیتی، محمود بن علی موصلی، عبدالمحسن ابن طوسی و دیگران استماع حدیث کرد. وی همچنین در بغداد از ابواحمد ابن سَکینه و ابوحفص عمر بن طبرزد؛ در همدان از ابوالفضل ابن مُعَرَّم؛ در نیشابور از منصوبین عبدالمنعم ابن فراوی، مؤید بن محمد طوسی و دیگران؛ در مرو از ابوالمظفر ابن سمعانی؛ در دمشق از قاضی عبدالصمد ابن حرستانی، موفق‌الدین ابن قدامة مقدسی، فخرالدین ابن عساکر و سبط ابن جوزی؛ در حلب از ابومحمد ابن علوان (الاستاذ) و در حران از عبدالقادر رهاوی حدیث شنید (ابن جوزی، ۷۵۷/۲)؛ ذهبی، تذکرة، ۱۴۳۰/۴؛ همو، سیر، ۱۴۰/۲۳ - ۱۴۱. ابن صلاح مدتی در بیت‌المقدس در مدرسه ناصریه (صلاحیه) به تدریس پرداخت و پس از آنکه دیوارهای شهر به فرمان مُعْظَم ویران شد، به

دمشق آمد و در مدرسه رواجیه مشغول تدریس شد. با تأسیس دارالحدیث اشرفیه (۶۳۰ ق/۱۲۳۳ م) مسئولیت تدریس آن به عهده وی نهاده شد و چندی بعد تدریس مدرسه شامیه صغری را نیز پذیرفت و وظایف خود را در هر سه مدرسه بی‌کم و کاست انجام می‌داد (ابن خلکان، همانجا؛ ذهبی، تذکرة، همانجا).

گروه بسیاری از وی فقه و حدیث آموختند که از مشهورترین آنان می‌توان ابوشامه مقدسی و ابن خلکان را نام برد (ابوشامه، ۱۷۶؛ ابن خلکان، ۲۴۳/۳ - ۲۴۴). نام دیگر شاگردان و راویان وی را ذهبی در سیر آورده است (۱۴۱/۲۳ - ۱۴۲).

ابن صلاح گذشته از علوم حدیث و فقه در برخی علوم دیگر چون تفسیر نیز صاحب اطلاع بود. وی گرایش سَلَفی داشت و با تأویل مخالف بود (ذهبی، تذکرة، ۱۴۳/۴)، نسبت به فلسفه و منطق بدبین بود و اعتقاد داشت که فلسفه مایهٔ سفاقت، کوتاه فکری، الحاد و انحراف از دین است و احکام شرعی و مباحث دینی هیچ نیازی به قواعد و اصطلاحات منطق ندارد. لذا وظیفهٔ سلطان می‌دانست که با طایفه فیلسوفان و اهل منطق به شدت برخورد کند و آنان را از مدارس اخراج نماید (ذهبی، سیر، ۱۴۳/۲۳) و از آنجا که بر زمامداران آن عصر نفوذ داشت و فتاوی او مبنای عمل به شمار می‌رفت، اجازه نمی‌داد در دمشق منطق و فلسفه تدریس شود (ابن قاضی شهبه، ۱۴۴/۲). از این‌رو، حتی غزالی را که با وی هم‌مذهب بود، به سبب آنکه آموختن منطق را به عنوان مقدمهٔ علوم ضروری می‌دانست، سرزنش کرده است (ذهبی، سیر، ۳۲۹/۱۹؛ سبکی، ۱۲۹/۴ - ۱۳۰).

ابن صلاح سرانجام در ۲۵ ربیع الثانی ۶۴۳ ق/ ۱۹ سپتامبر ۱۲۴۵ م در شهر دمشق دیده از جهان فرو بست. در تشییع پیکر او جماعت کثیری شرکت جستند و در مسجد جامع دمشق بر او نماز گزارند. مردم تا باب الفرج همراه جنازه حرکت کردند و در آنجا بار دیگر بر او نماز خواندند و به سبب آنکه شهر در محاصرهٔ خوارزمشاهیان بود، ده تن از یاران وی مسلحانه جنازه او را به بیرون از شهر منتقل ساختند و در مقابر صوفیه به خاک سپردند (ابوشامه، ۱۷۵ - ۱۷۶؛ ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۱۴۳/۲۳).

آثار چاپی: ۱. ادب المفتی والمستفتی، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ۲. حلیة الامام الشافعی، دمشق، ۱۹۸۱ م؛ ۳. فتاوی ابن صلاح، قاهره، ۱۳۴۷ ق و بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ۴. اقصى الامل والشوق فی علوم حدیث الرسول یا معرفة انواع علوم الحدیث، که از مهم‌ترین تألیفات در علم حدیث محسوب می‌شود و با عنوان مقدمه فی علوم الحدیث به چاپ رسیده است. این کتاب دارای شروح بسیاری است که از آن جمله شرح عبدالرحیم عراقی (۸۰۶ ق/۱۴۰۳ م)، شرح سیوطی به نام تدریب الراوی (در قاهره در ۱۳۰۷ ق/ ۱۸۹۰ م به چاپ رسیده است) و شرح ابن حجر عسقلانی با نام نخبة الفكر فی مصطلح الاثر قابل ذکرند. محیی الدین یحیی بن شرف نووی این کتاب را با عنوان التقریب والتیسیر لمعرفة سنن البشیر التذخیر تلخیص نموده است. اصل

صلاح را برای تأسیس کتابخانه ماردین به آن شهر فراخوانده باشد (قس: ابن ابی اصیبعه، ۳۰۰/۱). مدت اقامت او در ماردین معلوم نیست، اما شاید برای پیوستن به استاد خود ابوالحکم مغربی که در دمشق سکنی داشت، رهسپار آنجا شد. در موصل، امیر نورالدین محمود زنگی او را بسیار نواخت، و چون به دمشق رسید، در خانه ابوالفضل اسماعیل بن ابی الوقار پزشک منزل کرد (قفطی، ۲۷۹؛ ابن ابی اصیبعه، ۱۶۴/۲). وی آخرین سالهای عمر خود را در دمشق و در میان دانشمندانی چون ابوالحکم مغربی و ابن ابی الوقار و حکیم امین الدین یحیی بن اسماعیل بیاسی به عزت تمام سپری کرد تا در همانجا درگذشت و در مقابر صوفیه کنار رود بانیا به خاک سپرده شد (همانجا).

ابن صلاح از دانشمندانی بود که طالبان علم به حضور در مجالس درس او شوق بسیار داشتند. وی گذشته از دانش وسیع، زبانی گشاده و بیانی رسا و شیوا داشت (قفطی، ابن ابی اصیبعه، همانجاها). اگر چه از او با عنوان پزشک نیز یاد شده، ولی شهرت عمده او و نیز معروفیت آثارش بیشتر در ریاضیات است. ابن صلاح با آثار ریاضی دانان پیشین به خوبی آشنا بود و چون زبان سریانی می دانست، به ترجمه سریانی آثار ریاضی یونانی مراجعه می کرد (GAS, VI/89, 105). آثار او را استواز و ویراسته، و شرح و حواشی انتقادی را بر کتب دیگران، با ارزش و سودمند دانسته اند (قفطی، همانجا؛ زوتر، «ریاضی دانان و منجمان عرب...»، ۱۲۰). ابوالحکم مغربی مراتب علمی شاگرد برجسته خود را ستوده و به طبع شعر او نیز اشاره کرده است (ابن ابی اصیبعه، ۱۶۵/۲ - ۱۶۶).

آثار: بیش از ۱۰ اثر از ابن صلاح یاد کرده اند. برخی از آثار و رسائل او از نظر ریاضیات ارزشمند است. اینک به بررسی برخی از نظریات او در نجوم و ریاضی بر اساس ۳ رساله از آثارش پرداخته می شود:

۱. فی کیفیت تسطیح الکری، رساله ای است درباره چگونگی تصویر کره بر روی صفحه که امروزه به تصویر کنجنگاری موسوم است. این رساله شامل دو مقاله است. مقاله اول، بخش نظری و مقاله دوم کاربرد آن را در اسطرلاب تشکیل می دهد. بررسی بخش نظری این اثر بر اساس نسخه خطی دانشکده الهیات تهران (مجموعه شد ۶۵۲، رساله هشتم) ارائه می شود (برای بقیه نسخ خطی، نک: GAL, S, I/857؛ کراوزه، II/732). تصویر کنجنگاری چنین است: سطح S از کره ای را در نظر می گیریم. نقطه ای مانند P روی S انتخاب می کنیم. متقاطر P را روی S با P₁ نمایش می دهیم و در نقطه P₁ صفحه ای مانند Q بر S مماس می کنیم. برای هر نقطه مانند M روی S نقطه ای مانند M₁ روی Q به صورت زیر به دست می آوریم. خط واصل بین P و M را امتداد می دهیم تا صفحه Q را در M₁ قطع کند. M₁ را تصویر کنجنگاری M نسبت به P و کره S می نامیم.

کتاب در بمبئی (۱۹۳۸ م)، در مدینه (۱۹۷۲ م) با تحقیق نورالدین عتر، در قاهره (۱۹۷۶ م) به کوشش بنت الشاطیء و در هند (۱۳۰۴ ق/ ۱۸۸۷ م) به اهتمام ابوالحسنات شیخ عبدالحی لکنوی به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. الاحادیث فی فضل الاسکندریة وعسقلان (آلوارت، شه 1389)؛ ۲. الامالی (ازهریه، ۴۱۱/۱)؛ ۳. انوار اللمعة فی الجمع بین الصحاح السبعة (آزیری، شه 5100)؛ ۴. رساله فی صلاة الرغائب (GAL, S, I/ 768)؛ ۵. شرح مشکل الوسیط یا اشکالات علی الوسیط (خدویه، ۲۴۲/۳)؛ ۶. شرح الورقات فی الاصول (رقیحی، ۸۲۶/۲)؛ ۷. صلة الناسک فی صفة المناسک (خدویه، ۶۹۱/۲)؛ ۸. صیانة من الاخلال والغلط وحمايته من الاسقاط والسقط یا شرح مسلم بن الحجاج (GAL, S, I/265)؛ ۹. طبقات الشافعية (ظاهریه، ۲۴۹/۱ - ۲۵۱).

مأخذ: ابن خلکان، وفيات؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاولی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، الذیل علی الروضتین، به کوشش محمد زاهد الکونری، قاهره، ۱۹۲۷ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعية، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ازهریه، خطی؛ خدویه، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ رقیحی، احمد عبدالرزاق و دیگران، فهرست مخطوطات مکتبه الجامع الکبیر، صنعاء، وزارة الاوقاف والآشاد؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی الدین، طبقات الشافعية الکبری، قاهره، ۱۳۲۴ ق/ ۱۹۰۶ م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ، عش)؛ نیز: Ahlwardt; Arberry; GAL, S.

محسن عابدی

ابن صلاح، نجم الدین (یا کمال الدین) ابوالفتوح احمد بن محمد بن سری بن صلاح همدانی (د ۵۴۸ ق/ ۱۱۵۳ م)، ریاضی دان و پزشک مشهور. از او با عنوان ابن سری نیز یاد کرده اند (ابن ابی اصیبعه، ۲۹۹/۱؛ قفطی، ۲۶۴). وی ایرانی نژاد و اصلاً اهل همدان بود (ابن ابی اصیبعه، ۲۹۹/۱؛ قس: قفطی، ۲۷۹، که او را از سُمسط، شهری برکنار فرات، دانسته است). پس از سپری کردن تحصیلات مقدماتی، به بغداد رفت و زمانی در آن شهر به تحصیل در رشته های مختلف علوم پرداخت. ابوالحکم مغربی اندلسی از زمره نخستین و برجسته ترین استادان ابن صلاح، به ویژه در ریاضیات بود و ابن صلاح خود از او با احترام یاد کرده است (قفطی، ۲۶۴، ۲۷۹). اما از سایر استادان ابن صلاح به رغم شهرتی که وی در علوم مختلف داشت، آگاهی در دست نیست. به هر حال ابن صلاح همچنان در بغداد بود، تا امیر حسام الدین تیمورتاش ارتقی (حک ۵۱۶ - ۵۴۷ ق) او را، گویا به عنوان طبیب خاص خود، به ماردین فرا خواند. در همین ایام بود که فخرالدین ماردینی به آموختن حکمت و فلسفه نزد او پرداخت. ابن دور نیست که حسام الدین تیمورتاش، امیر فضل پرور ماردین، ابن

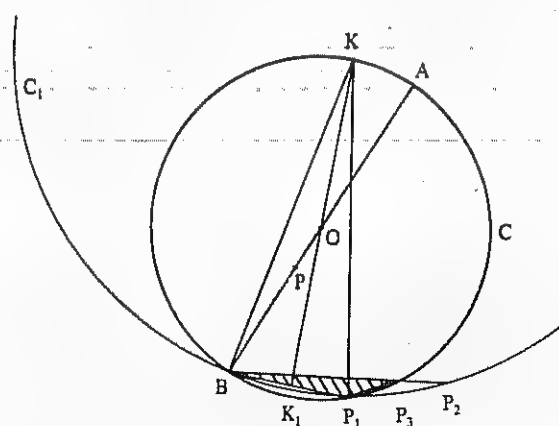
کرده است.

وی همچنین بدان سبب که در تدوین این رساله، مأخذ معتبر و اصلی کار را شناسایی و مقایسه کرده، از ابوالحسن صوفی، تبائی، ابوریحان بیرونی و دیگران با روش کاملاً علمی انتقادهایی به عمل آورده است (کونیتج، ۱۸). مسیر فکری و روش ابن صلاح در این مورد چنان است که می‌تواند دانشمندان امروزی را متقاعد سازد.

ابن صلاح در این اثر از ۵ نسخه مجسطی استفاده کرده است. نسخه اول، ترجمه سریانی از یونانی این اثر بود؛ دومین نسخه ترجمه از یونانی به عربی بود که حسن بن قزیش آن را برای مأمون ترجمه کرده بود؛ سومین نسخه ترجمه حجاج بن یوسف بن مطرو هلیا ابن سرجون، از یونانی به عربی برای مأمون؛ چهارمین نسخه ترجمه اسحاق بن حنین به خط خود وی، برای وزیر ابوالصقر ابن بلبل بود که آن نیز از یونانی به عربی ترجمه شده بود و پنجمین نسخه، متن ویرایش شده نسخه پیشین توسط ثابت بن قره بود.

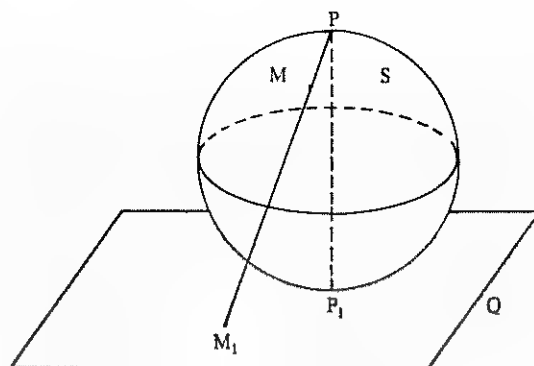
۳. «دو مسأله هندسی»، نسخه‌ای از این رساله در لیدن (شماره ۱۰۰۶) موجود است (نک: زوتر، همانجا؛ GAL, I/245). زوتر احتمال می‌دهد که رساله شماره ۱.۹۱۳(۳) موجود در آکسفورد، با نسخه فوق یکی است. هاینریش زوتر در سالهای ۱۹۰۷ و ۱۹۰۸ م، این دو مسأله را مورد تجزیه و تحلیل قرارداد («بعضی مسائل هندسی ...»، ۳۳-۳۰). با آنکه زوتر نتیجه نادرستی از این اثر مهم ابن صلاح گرفته، اما کوشش او قابل تقدیر است. البته نسخه‌ای که زوتر از آن استفاده کرده، شامل سه مسأله است. مسائل اول و دوم از آن ابن صلاح، و مسأله سوم، مجهول المؤلف است.

مسأله اول: دایره‌ای به شعاع R مفروض است، مطلوب است محیط کردن مثلی در آن دایره با محیط $2R$. راه حل ابن صلاح با نمادهای امروزی به شرح زیر است:



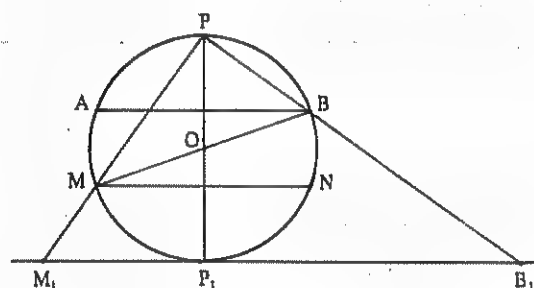
C یک دایره دلخواه به شعاع R .

AB یک قطر دلخواه دایره C .



این نوع تصویر در اسطرلاب (هـ) کاربرد فراوان دارد. حال در رساله مذکور، اثبات رابطه: «شعاع تصویر مدار رأس السرطان + شعاع تصویر مدار رأس الجدی = قطر تصویر [کنجنگاری] دائرة البروج»

به این صورت است:



در شکل ۲ قطعه خطهای AB ، MN و MB به ترتیب محل تقاطع صفحات دایره مدار رأس السرطان، مدار رأس الجدی و دائرة البروج با صفحه‌ای است که از P و مرکز کره و نقاط انقلاب صیفی (B) و شتوی (M) می‌گذرد و داریم:

شعاع تصویر مدار رأس الجدی M_1P_1

شعاع تصویر مدار رأس السرطان P_1B_1

قطر تصویر دائرة البروج M_1B_1

در نتیجه رابطه مذکور به دست می‌آید.

۲. فی سبب الخطأ و التصحیف العارضین فی جداول المقالتین السابعة والثامنة من کتاب المجسطی و تصحیح ما امکن تصحیحه من ذلک. این اثر را پ. کونیتج به آلمانی ترجمه و تجزیه و تحلیل کرده و در ۱۹۷۵ م در گوتینگن به چاپ رسانده است (برای نسخ خطی این اثر، نک: GAS, VI/92؛ زوتر، همانجا). این رساله درباره تصحیح اشتباهات جداول مقالات هفتم و هشتم مجسطی است که ابن صلاح در آن، خطاهایی را که در تعیین مختصات ستارگان روی داده و خطاهای دیگری که به واسطه استنساخ متعدد کتاب مجسطی حادث شده، اصلاح

D_1 دایره‌ای است به مرکز O به طوری که نسبت مساحت D_1 به

$$\text{مساحت } D = \frac{1}{2} \text{ باشد (یعنی شعاع } D_1 = \frac{a}{\sqrt{6}}).$$

مثلث $A_1B_1C_1$ متساوی‌الاضلاع است. نسبت مساحت مثلث $A_1B_1C_1$ به مساحت مثلث ABC (طبق قضیه ۱ از کتاب ۱۲ اصول اقلیدس) مساوی نسبت مساحت دایره D_1 به مساحت دایره D ، یعنی مساوی $\frac{1}{4}$ است. قابل ذکر است که صنعتگری مدعی شد که نسبت AA_1 به AB مساوی $\frac{1}{6}$ است (واضح است که $AA_1 = B_1C = C_1B$). ولی ابن صلاح ثابت کرد که این ادعا درست نیست. اثبات او اساساً به این ترتیب است: فرض کنیم نسبت AA_1 به AB مساوی d است (AA_1 کوچک‌تر از AB است)، یعنی $\frac{AA_1}{AB} = d$. از A_1 خطی به موازات BC رسم می‌کنیم تا AC را در A_2 قطع کند، واضح است که A_2 روی دایره D_1 است. در ضمن مساحت مثلثهای $\triangle AA_1B_1$ ، $\triangle AA_1C_1$ ، $\triangle AA_1A_2$ و $\triangle AA_1A_2B_1$ هم مساوی و مقدار هر یک از این مساحت‌ها، مساوی مساحت‌های

$$d \frac{a}{2} \cdot d \frac{a}{2} \frac{\sqrt{3}}{2} + a(1-2d) \cdot \frac{\sqrt{3}}{2} \cdot d \frac{a}{2}$$

است و چون مساحت مثلث $A_1B_1C_1$ مساوی با $\frac{a^2 \sqrt{3}}{8}$ است، پس مساحت مثلث ABC مساوی است با:

$$3 \cdot \frac{d^2 a^2 \sqrt{3}}{4} + 3 \cdot \frac{d a^2 \sqrt{3}}{4} (1-2d) + \frac{a^2 \sqrt{3}}{8} \\ = \frac{a^2 \sqrt{3}}{4} \left(-3d^2 + 3d + \frac{1}{2} \right)$$

یعنی باید داشته باشیم: (۱)

$$\frac{a^2 \sqrt{3}}{4} \left(-3d^2 + 3d + \frac{1}{2} \right) = \frac{a^2 \sqrt{3}}{4}$$

حال اگر $d = \frac{1}{4}$ باشد، در این صورت طرف چپ (۱) برابر است

با: $\frac{a^2 \sqrt{3}}{4} \cdot \frac{17}{16}$ که از طرف راست بزرگ‌تر است. اگر $d = \frac{1}{5}$ باشد،

در این صورت طرف چپ (۱) برابر است با: $\frac{a^2 \sqrt{3}}{4} \cdot \frac{49}{50}$ که از طرف

راست کوچک‌تر است و ابن صلاح نتیجه می‌گیرد که $\frac{1}{5} < d < \frac{1}{4}$

با حل معادله درجه دوم در (۱) رابطه (۲) به دست می‌آید:

$$d = \frac{3 \pm \sqrt{3}}{6} \quad (2)$$

که $\frac{3+\sqrt{3}}{6}$ نسبت $\frac{BA_1}{AB}$ است و $\frac{3-\sqrt{3}}{6}$ نسبت $\frac{AA_1}{AB}$ است.

ابن صلاح می‌گوید d اصم است، چون بین ۴ و ۵ عدد صحیحی موجود نیست، پس $20d$ و در نتیجه d مانند نسبت یک عدد (صحیح) به یک عدد (صحیح) نیست که البته این استدلال نادرست است، گرچه اصم بودن d از رابطه (۲) واضح است.

O مرکز C .

P نقطه‌ایست دلخواه بین O و B .

P_1 را طوری انتخاب می‌کنیم که روی C باشد

و داشته باشیم:

$$BP = BP_1$$

از O عمودی بر BP_1 فرود می‌آوریم پای عمود را K_1 می‌نامیم، دایره به مرکز K (محل تقاطع خط K_1O با دایره C است) و شعاع BK را با C_1 نمایش می‌دهیم. P_2 را روی C_1 طوری اختیار می‌کنیم که داشته باشیم: $AP = BP_2$.

P_3 محل تقاطع BP_2 و دایره C است. ملاحظه می‌کنیم که:

$$\angle BKK_1 = \angle BP_2P_1 \quad (1)$$

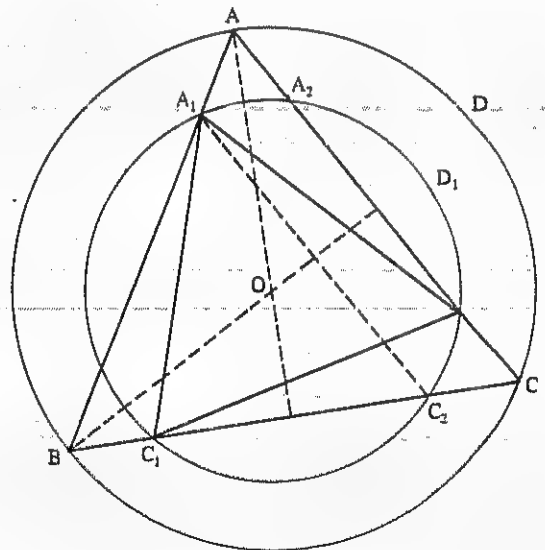
$$\angle BKP_1 = \angle BP_3P_1 \quad (2)$$

پس از رابطه (۱) و (۲) داریم: $\angle BP_3P_1 = \angle BP_2P_1$ مساوی است با دو برابر $\angle BP_2P_1$ ، از اینجا نتیجه می‌شود که مثلث $P_1P_2P_3$ متساوی‌الساقین است و داریم: $P_3P_1 = P_3P_2$ در نتیجه:

$$BP_1 + P_1P_3 + BP_3 = BP + BP_2 = BP + AP = AB = 2R$$

پس محیط مثلث BP_1P_3 مساوی $2R$ و حکم ثابت است.

مسئله دوم: مثلث متساوی‌الاضلاع ABC مفروض است، مثلث متساوی‌الاضلاع دیگری در آن محاط کنید به طوری که نسبت مساحت این مثلث به مساحت مثلث ABC عدد مفروضی مانند K باشد، ابن صلاح این مسئله را برای $K = \frac{1}{4}$ (برای هر K (نسبت) دیگر نیز راه حل مشابه است) به شرح زیر حل کرده است:



$$AB = a$$

D دایره محیطی مثلث ABC

$$\text{شعاع } D = \frac{a\sqrt{3}}{3}$$

O مرکز D .

$$f(0) = 4R$$

$$f\left(\frac{\pi}{2}\right) = 0$$

$$0 < 2R < 4R$$

پس یک φ بین ۰ و $\frac{\pi}{2}$ موجود است، به طوری که $f(\varphi) = 2R$ یعنی محیط مثلث ABC برای این φ مساوی $2R$ می‌شود. در مورد مسأله دوم همان طوری که از حل آن پیداست، این تشابه واضح است.

سایر آثار او عبارتند از:

۴. جواب عن برهان مسأله مضافة الى المقالة السابعة من كتاب اقليدس في الاصول و سائر ماجره الكلام فيه. از این رساله نسخه‌هایی در کتابخانه‌های ایاصوفیا و فیض‌الله به شماره ۱۳۶۶/۳ موجود است (GAS, V/110; GAL, S, I/857; II/731).

۵. ابضاح البرهان علی حساب الخطأین. اصل این اثر از ابوسعید جابر بن ابراهیم صابی است که این صلاح بر آن حاشیه نوشته و در آن لااقل یک اشتباه جابر را اصلاح کرده است (GAS, V/254). زوتر این اثر را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است.

۶. شرح فصل فی آخر المقالة الثانية من كتاب ارسطوطاليس فی البرهان و اصلاح خطأ فيه (GAL, S; همانجا; GAS, V/80; کراوزه, II/732). در این مقاله این صلاح یک اشتباه ارسطو را مورد بحث قرار داده است.

۷. مقالة فی الشكل الرابع من اشکال الحملی، منسوب به جالینوس (GAL, S; همانجا; کراوزه, II/731). این مقاله را ن. رشر ترجمه و ویرایش کرده و با عنوان «جالینوس و قیاس» در دانشگاه پیتسبرگ (۱۹۶۶ م) منتشر شده است.

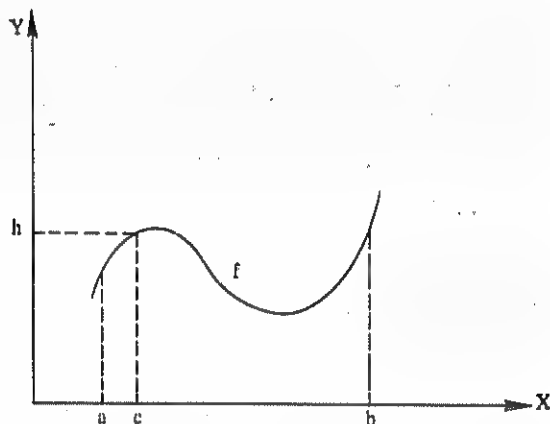
۸. قول فی ابضاح غلط ابی علی بن الهیثم فی الشکل الاول من المقالة العاشرة من كتاب اقليدس فی الاصول. این اثر در باره مبانی روش افناء اقلیدس است (کراوزه, همانجا; GAS, V/55, 110, 371; GAL, همانجا).

۹. قول فی بیان الخطأ العارض فی معنى مذکور فی المقالة الثالثة من كتاب ارسطوطاليس فی السماء و العالم و فی جميع الشروح و التعليقات التي تعرض فيها بابضاح المعنى (GAL, S, I/857).

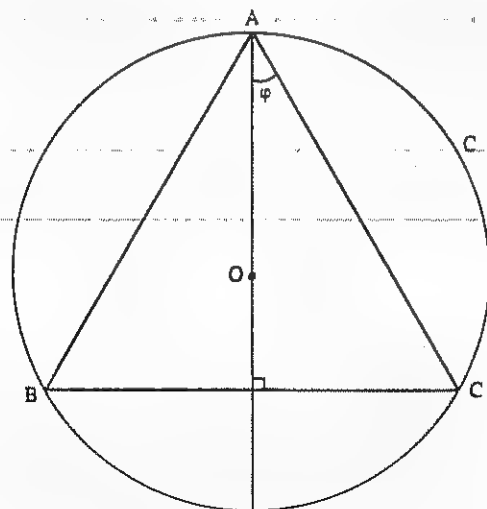
۱۰. قول فی بیان ما وَهَمَ فيه ابوعلی بن الهیثم فی کتابه فی الشکوک علی اقلیدس أن من أثر الحق و طلبه غير مستشبع عنده التنبیه علی الغلط (GAL, S; GAS, V/107, 110, 370; همانجا). احتمالاً آنچه تحت عنوان الرد علی ابن الهیثم فیما و هم فيه من کتاب اقلیدس فی الاصول موجود است (GAS, V/370)، همان رساله سابق الذکر است.

۱۱. قول فی بیان ما وَهَمَ فيه ابونصر الفارابی عند شرحه الفصل السابع عشر من المقالة الخامسة من المجسطی و شرح هذا الفصل (قربانی, ۳۷).

زوتر به جهت استدلال مذکور، این کار مهم این صلاح را کم ارزش دانسته و عمق طرح و حل این دو مسأله را درک نکرده و در باره دانش ریاضی این صلاح تردید روا داشته است (همان, 33, 32)، اما طرح و حل این دو مسأله توسط این صلاح از کارهای بسیار جالب و مهم او به شمار می‌آید. امروزه مشابه این نظر قضیه زیر است: اگر تابع حقیقی f روی فاصله بسته $[a, b]$ پیوسته باشد و $f(a)$ مخالف $f(b)$ و عدد h بین $f(a)$ و $f(b)$ باشد، در این صورت نقطه‌ای مانند c در $[a, b]$ هست، به طوری که $f(c) = h$



که معروف به قضیه مقدار میانی است و در آنالیز ریاضی بسیار از آن استفاده می‌شود. در مورد مسأله اول، به نظر می‌آید که نظر اصلی این صلاح برای توجیه وجود مثلثی با محیط $2R$ قبل از اینکه مسأله را حل کند، به این صورت بوده است:



در دایره C به مرکز O و شعاع R ، OA عمود بر BC است. محیط مثلث ABC مساوی است با

$$4R \cos \varphi + 4R \cos \varphi \sin \varphi = (f\varphi)$$

معظم را خدمت کرد و نزد او و سپس ناصر داوود جایگاه بلندی یافت (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ صفدی، ۱۲۵/۱۴). در این زمان ریاست امور پزشکی دمشق به او سپرده شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۷/۲). چون ملک ناصر به کرک رفت، ابن صوری در دمشق اقامت گزید و به تدریس طب پرداخت.

وی در این دوره فرصت یافت به تحریر اثر خود در داروشناسی با نام ادویة التریاق الکبیر که بخش عمده‌ای از آن را در دوران ملک معظم آماده کرده بود، بپردازد (همانجا). آنچه در حیات علمی ابن صوری جلب توجه می‌کند، روش تجربی دقیق او در مطالعه گیاهان دارویی است. این روش در نظر اغلب محققان معاصر (نک: لکلرک، ۱۱۷/۲؛ اولمان، ۲۸۰؛ سارتن، همانجا؛ طوقان، ۳۳؛ دفاع، ۲۴۰). از او چهاره‌ای ممتاز ساخته است. روش کار او که از طریق گزارش ابن ابی اصیبعه (۲۱۹/۲) به ما رسیده است، دو مرحله کلی را در برمی‌گیرد: الف - جست و جو و شناسایی گیاهان طبی از راه سفر به مناطق مختلف، از جبل لبنان (همانجا) تا عراق، ارمنستان، انطاکیه، آناتولی، قبرس، رودس و سیسیل (اولمان، همانجا)، ب - ثبت مراحل مختلف رشد گیاه. ابن صوری این مراحل را با دقت تمام بررسی می‌کرد. وی در مطالعات خود نقاشی نیز به همراه می‌برد تا اجزاء گیاهان (شمار گلبرگها، ساقه و ریشه) را به رنگ خود آنها، به گونه‌ای که هرچه بیشتر مطابق اصل باشد، ترسیم کند. ترسیم نمونه گیاهان در ۳ مرحله انجام می‌گرفت: یک بار در آغاز رشد گیاه، بار دیگر به هنگام رشد کامل و به بار نشستن آن، سرانجام در زمان پژمردگی و خشک شدن گیاه (ابن ابی اصیبعه، همانجا). به این ترتیب، ابن صوری دایرة المعارفی مصور از گیاهان دارویی فراهم آورد که دانشجو با مراجعه به آن می‌توانست گیاه موردنظر را در هر یک از مراحل رشد خود بیابد. به نظر سارتن این نخستین تصاویر دقیق از گیاهان در آثار عربی است (همانجا). لکلرک نیز کتاب ابن صوری را نخستین کتاب مصور به معنی امروزی در زبان عربی و در حیطه دانش گیاه‌شناسی می‌داند (II/172؛ نیز نک: دفاع، ۲۳۷). لکلرک تصاویرهای باقی‌مانده از کتاب دیوسکوریدس را با شرحی که از تصاویر کتاب ابن صوری در دست است، مقایسه کرده و کار ابن صوری را برتر دانسته است (II/172-173). در عین حال، عجیب است که ابن بیطار که معاصر و همشهری اوست، ذکری از او نکرده است (سارتن، همانجا). سکوت ابن بیطار این نظر را تقویت می‌کند که بین او و ابن صوری کدورتی وجود داشته است (نک: اولمان، همانجا). در یکی از سفرهای علمی ابن صوری و نواده‌اش تنوخی، میان این دو، و ابن بیطار و تاج الدین بلغاری دیداری رخ داد و درباره بسیاری مسائل گیاه‌شناسی گفت و گو شد. ابن صوری و تنوخی به این نتیجه رسیدند که جنبه‌های عملی آگاهی‌های ابن بیطار ضعیف است (اولمان، ۲۸۰، ۳۴۰). ابن صوری ردیه‌ای نیز بر کتاب ادویة مفردة تاج

۱۲. ما ذكره بطليموس في الباب الثاني من المقالة الثانية عشرة في معرفة مقدار رجوع زحل وفي الأبواب الأربعة التي بعده رجوع باقي الكواكب (کراوزه، GAS, VI/92; II/732).

۱۳. مقالة في تعريف مقدمات مقالة ابی سهل الكوهی فی ان نسبة القطر الى المحيط نسبة الواحد الى ثلاثة وسبع (GAS, S, I/857; GAL, S, I/320).

۱۴. مقالة في كشف الشبهة التي عرّضت لجماعة ممن ينسب نفسه الى علوم التعاليم على اقلیدس فی الشكل الرابع عشر من المقالة الثانية عشر من كتاب الاصول (GAL, S, همانجا؛ GAS, V/110).

مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ قربانی، ابوالقاسم، زندگینامه ریاضیدانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ قفلی، علی بن یوسف، اخبار الحکماء، قاهره، ۱۳۲۶ ق؛ نیز:

GAL; GAL, S; GAS; kunitzsch, P., *Qual fi Tabi al-ḥayā' wa-t-taḥḥīf al-ʿarīdān fi ḡadāwīl al-maḡlātān as-sabʿa wa-l-ḡamīna min kitāb al-Maḡīṣīl wa-t-taḥḥīf mī amkana taḥḥīhuhā min ḡālika*, ed. ins Deutsche übersetzt und untersucht, Göttingen, 1975; Suter, Heinrich, "Einige geometrische Aufgaben bei arabischen Mathematikern", *Bibliotheca Mathematica*, 1907 - 1908, S. 3, vol. VIII; id, *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900; Krause, Max, "Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker", *Beiträge Zur Erschliessung der arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolien*, Frankfurt, 1986.

علیرضا جعفری تائینی

ابن صوری، رشیدالدین ابومنصور بن ابی الفضل بن علی صوری (۵۷۳ - اول رجب ۶۳۹ ق/ ۱۱۷۷ - ۵ ژانویه ۱۲۴۲ م)، گیاه شناس و طبیب. وی در خاندانی اصیل، در صور زاده شد و همانجا رشد یافت (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۷/۲). احتمالاً در نوجوانی (نک: لکلرک، II/171) به دمشق رفت و در آنجا نزد موفق الدین عبدالعزیز سلمی طبابت آموخت و کتابهای طبی را نزد موفق الدین عبداللطیف بن یوسف بغدادی خواند و در آن فن سر آمد بسیاری از اقزان گشت. سپس چند سالی در قدس اقامت گزید و همانجا در بیمارستان شهر به معالجه اشتغال یافت؛ با برجسته‌ترین استاد خود در ادویة مفردة (داروهای ساده)، ابوالعباس جیانی، در همین شهر آشنا شد (ابن ابی اصیبعه، ۲۱۶/۲) و شاید همو در پرورش ذوق گیاه‌شناسی ابن صوری مؤثر افتاده باشد (لکلرک، همانجا). وی آثار دیوسکوریدس، جالینوس و احمد بن محمد غافقی قرطبی را نیز خواند (سارتن، ۲ (۱۸۲۶/۲) و بدین ترتیب با شیوة اطبای اندلس که تحت تأثیر دیوسکوریدس بیشتر به ادویة مفردة توجه داشتند، آشنایی یافت. احتمالاً سفرهای علمی او برای کاوشهای گیاه‌شناسی پس از این شروع شده است. وی در این سفرها نواده خود، علی بن یوسف تنوخی را همراه می‌برد (اولمان، ۲۸۰، ۳۴۰). در ۶۱۲ ق/ ۱۲۱۵ م ملک عادل ابوبکر احمد ایوبی به مصر می‌رفت و از قدس می‌گذشت، ابن صوری با وی همراه شد و از این پس به عنوان طبیب خاص (نک: GAL, S, I/898) در خدمت او ماند. ابن صوری در جنگهای صلیبی دلباط همراه ابن امیر ایوبی شرکت جست و در معالجه مجروحان این جنگ نقش مؤثری داشت. پس از مرگ عادل (د ۶۱۵ ق) پسرش ملک

الدین بلغاری نوشت (ابن ابی اصیبه، ۲/۲۱۹)، اما ابن بیطار برخلاف او در جامع خود از بلغاری جانبداری کرده است (اولمان، 280). امروزه، برخی محققان عرب ابن صوری را بنیادگذار گیاهشناسی علمی نوین می‌دانند (نک: دفاع، ۲۴۰). گرچه روش کار ابن صوری چندان علمی و تجربی است که از او چهره یک محقق قرون جدید را به دست می‌دهد، اما به لحاظ از بین رفتن کتاب *الادویه المفردة* او که نتیجه همه این تحقیقات در آن ثبت بوده است، نمی‌توان جایگاه ابن صوری را در تاریخ علم گیاهشناسی به دقت معین کرد. به نظر دفاع (ص ۲۳۶) کتاب ابن صوری در اروپا نیز شناخته بوده و دانشمندان از آن به عنوان مرجعی در داروشناسی استفاده می‌کرده‌اند، اما از اینکه این اثر ترجمه شده باشد، اطلاعی در دست نیست، *الادویه المفردة* که نگارش آن از زمان ملک معظم آغاز شده و به همین سبب ابن صوری آن را به نام وی کرده بوده، در بردارنده آگاهیهای تازه‌ای درباره گیاهان و انواع ناشناخته آنها بوده است (ابن ابی اصیبه، ۲/۲۱۹؛ صفدی، همانجا). از این رو، لکلرک خود متن را گذشته از تصاویر آن با ارزش می‌شمرد (II/173). انور رفاهی *الادویه* را شامل وصف ۵۸۵ ماده دارویی می‌داند؛ ۴۶۶ نباتی، ۷۵ معدنی، ۴۴ حیوانی (دفاع، ۲۳۷). سارتن معتقد است ابن صوری در این کتاب عقاید تاج الدین بلغاری را، که در رساله مشابهی بیان شده بود، وصف کرده است (همانجا). اما این نظر مقرون به صواب نیست، زیرا اولاً ابن صوری آراء بلغاری را نقد کرده، نه وصف، ثانیاً این نقد عنوانی جداگانه داشته است (نک: آثار). *الادویه* را باید شرح تجربه‌ها و آزمایشهای علمی و کاوشهای خود ابن صوری دانست که برای تألیف آن عمری را در تهیه مواد و سنجش آنها صرف کرده بود.

میان ابن صوری و ابن ابی اصیبه رابطه علمی مودت آمیزی برقرار بود، چنانکه ابن صوری یک اثر خود را که حاوی فواید و توصیه‌های طبی بود، به ارمغان نزد او فرستاد و وی در شعری که برای ابن صوری به این مناسبت سروده و در صدر نامه‌ای مسجع قرار داده، او را ستوده و مرشد علمی خود دانسته است (ابن ابی اصیبه، ۲/۲۱۷). سارتن می‌نویسد که وی همراه ابن صوری در حومه دمشق به گردآوری گیاهان پرداخته است (همانجا). گرچه این امر محتمل است، اما ابن ابی اصیبه خود بدان اشاره‌ای نکرده است، حال آنکه در مورد خود و ابن بیطار چنین اشاره‌ای دارد (نک: ۲/۱۳۳). ممکن است سارتن این دو شرح را با یکدیگر خلط کرده باشد. با اینهمه میلی نیز سخن سارتن را تکرار کرده است (ص 162 و حاشیه). مذهب الدین ابونصر محمد حلبی نیز ابن صوری را طی قصیده‌ای بلند ستوده است (ابن ابی اصیبه، ۲/۲۱۷-۲۱۹). از قصیده حلبی و از نامه ابن ابی اصیبه به ابن صوری می‌توان دریافت که او در این هنگام در موقعیت اجتماعی ممتازی قرار داشته است. ابن ابی اصیبه با احترام فراوان از او یاد می‌کند و او را معتمد ملوک و سلاطین می‌خواند. با آنکه ابن صوری بیشتر در گیاه شناسی صاحب نام است، امروز تنها رساله

کوتاهی در چشم پزشکی از او باقی مانده است. در عین حال، کتاب نوه او تنوخی با نام کتاب *الاشرف فی صناعة الدریاق* (اولمان، GAL, S, I/898; 340) که شرح تجربه‌های علمی وی در سفرهایی است که همراه ابن صوری داشته است (اولمان، همانجا)، می‌توان برای بازنمایی جنبه‌هایی از روش کار و دستاوردهای ابن صوری مورد اعتنا باشد.

آثار: ۱. تذکره الکحالیین، یا الکافی فی طب العیون، در جنگی در کتابخانه ظاهریه (ظاهریه، ۲/۲۱۸)؛ ۲. *الادویه المفردة* (ابن ابی اصیبه، ۲/۲۱۹)؛ ۳. الرد علی کتاب التاج البلغاری فی *الادویه المفردة* (همانجا؛ بغدادی، ۱/۵۵۴)؛ ۴. تعالیک و فوائد و وصایا طبیه (ابن ابی اصیبه، ۲/۲۱۷، ۲/۲۱۹)؛ ۵. *ادویه التریاق الکبیر* (همو، ۲/۲۱۷)، این کتاب شاید همان *الادویه المفردة* باشد، زیرا گذشته از آنکه کتاب‌شناسان متقدم و معاصر تنها همان دو اثر نخست را از او یاد کرده‌اند، در خود عیون *الانباء* قرآینی وجود دارد که حاکی از یگانگی این دو عنوان است (همو، ۲/۲۱۷، قس: ۲/۲۱۹).

مأخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون *الانباء*، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ بغدادی، ایضاح؛ دفاع، علی عبدالله، *اسهام علماء العرب والمسلمین فی علم النبات*، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ سارتن، جرج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدیقی افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ صفدی، خلیل بن ابیک، *الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ طوقان، قدری حافظ، *العلوم عند العرب*، اردن، داراقره؛ ظاهریه، خطی (مجموع)؛ نیز:

GAL, S; Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1878; Mieli, Aldo, *La science arabe*, Leiden, 1966; Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden/ Köln, 1970.

محمد مهدی مؤذن جامی

ابن صوفی، ابراهیم بن محمد (د بعد از ۲۶۰ ق / ۸۷۴ م)، از علویان و از نسل عمر بن علی بن ابی طالب (ع) که در عهد احمد بن طولون (د ۲۷۰ ق / ۸۸۳ م) در مصر طغیان کرد، از ابن صوفی تا پیش از شورش وی در ۲۵۳ ق / ۸۶۷ م در صعيد مصر (نک: کندی، ۲۱۳؛ قس: ابن اثیر، ذیل حوادث ۲۵۶ ق، که درست نیست) اطلاع چندانی در دست نیست، اما به احتمال بسیار وی از سران علویانی بود که از بیداد خلفای عباسی به ویژه متوکل به مصر روی آورد، با اینهمه پناهندگان در مصر نیز از فشار خلفا آسوده نماندند، متوکل در نامه‌ای از والی مصر خواست تا علویان را بیرون براند. از آن پس منتصر نیز در پی آن بود که علویان را در مصر از حقوق اجتماعی و اقتصادی محروم گرداند (کندی، ۱۹۸، ۳۰۴؛ مقریزی، ۲/۳۳۹). از ابن رو علویان در اواسط قرن سوم مکرر دست به شورش زدند (همانجا؛ ابن تمری بردی، ۶/۳). از میان این قیامها، شورش ابن صوفی به سبب گستردگی و تداوم آن از اهمیت بیشتری برخوردار است. ابن صوفی قیام خود را با دعوت به نام خاندان پیامبر (ص) آغاز کرد (ابن خلدون، ۳/۶۴۴). در ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م شهر اسنا را گشود و در آنجا دست به کشتار و غارت زد و شورش خود را به شهرهای دیگر گسترانید. احمد بن طولون والی مصر، سپاهی را به مقابله وی گسیل داشت. در پی جنگی که در

در خاندان ابن صوفی سابقه‌ای دیرین داشت و حتی نیای ششم وی، محمد صوفی که ابن صوفی بدو منسوب است و به فرمان هارون الرشید به قتل رسید (مرعشی، ۸)، نیز نسب‌شناس بود (مروزی، ۱۷۵).

ابن صوفی در بصره متولد شد و همانجا پرورش یافت و چنانکه خود می‌گوید (ص ۲۹۱)، از کودکی به دانشهای گوناگون و به ویژه نسب‌شناسی پرداخت و از محضر استادانی بزرگ بهره برد (همانجا). در کتابهای مختلف نام تقریباً ۲۰ تن از استادان ابن صوفی را می‌توان یافت. وی برخی از آنان را در المجدی نام برده است. از جمله ابوالحسن محمد مشهور به عیبدلی، پدر خویش ابوالغنائم، ابوعبدالله حسین بن محمد بن طباطبای علوی، ابوعلی بن شهاب عکبری، ابوعبدالله حمویه، ابوعلی قطان مقری، ابن کثیر حسینی و ابن خداع مصری (جم). ابن صوفی با سیدمرتضی معاصر بود و این دو در ۴۲۵ ق در بغداد با یکدیگر دیدار داشتند (ابن صوفی، ۱۲۵). به نوشته مدنی (ص ۴۸۵) ابن صوفی از محضر سیدمرتضی بهره برده و از او و برادرش شریف رضی حدیث روایت کرده است، اما خود ابن صوفی اشاره‌ای در این باره ندارد. ابن صوفی در ۴۲۳ ق از بصره به موصل مهاجرت کرد و در این شهر همسر گزید و ماندگار شد. وی برای کسب تجربه و دانش اندوزی به سرزمینها و شهرهای بسیاری چون رمله، نصیبین، شام، میافارقین، مصر، عمان، کوفه و عکبرا مسافرت کرد (مرعشی، ۳۵). به نظر می‌رسد که ابن صوفی در سالهای ۴۰۷ تا ۴۲۰ ق، اگر نه یکسره، دست کم بسیاری از اوقات را در بغداد به سر برده باشد (مهدوی، ۱۱۹ - ۱۲۰). به نوشته ابن طقطقی در الاصلی ابن صوفی در موصل درگذشت (نک: مرعشی، ۹). ابن طاووس او را سرآمد نسب‌شناسان روزگار خود شمرده است (افندی، ۲۳۴/۴) و به گفته ابن عنبه (ص ۳۶۸) قول ابن صوفی در این زمینه حجت بود. ابن صوفی را ادیب و شاعر (فخر رازی، ۱۹۰) و فقیه (کمونه، ۲۵۵) نیز دانسته‌اند.

آثار: المجدی فی انساب الطالبیین. ابن صوفی در ۴۴۳ ق به مصر سفر کرد و در آنجا برخی از آثار خود را به مجدالدوله ابوالحسن احمد نقیب النقبای طالبیان در حکومت فاطمیان عرضه داشت (ابن صوفی، ۴). ابوطالب محمد پسر مجدالدوله از ابن صوفی خواست (قس: مرعشی، ۳۶) تا کتابی مختصر در انساب بنگارد (ابن صوفی، ۵). او نیز کتاب را به پاس عنایت مجدالدوله بدو منسوب کرد و آن را المجدی نامید (همانجا). ابن طباطبا (ص ۳۱۷) از نویسندگان معاصر ابن صوفی نخستین کسی است که از این کتاب نام برده و این نکته نشان می‌دهد که المجدی در زمان حیات مؤلف از شهرت و اعتبار برخوردار بوده است. المجدی در نسب پیامبر اکرم (ص) و امامان شیعه تا امام جواد (ع) و فرزندان و نوادگان آنها نوشته شده و ابن صوفی (همانجا) مذاهب علمای انساب و اختلاف آراء آنان را نیز در این اثر گنجانده است. این کتاب یکی از آثار کهن و معتبر علم انساب

ربیع الاول ۲۵۶ / فوریه ۸۷۰ در محلی به نام هو (امروزه هو) روی داد. ابن صوفی سپاه مصر را شکست داد و فرمانده آن را اسیر کرد و به دار آویخت. آنگاه ابن طولون سپاه دیگری روانه کرد. این بار ابن صوفی در جنگی که در ربیع الآخر همان سال در ناحیه اخمیم در گرفت، شکست خورد و بسیاری از سپاهیان کشته و پراکنده شدند و خود به نخلستانها گریخت. دو سال بعد ابن صوفی بار دیگر در مصر شورید. او در ۲۵۹ ق مردمان بسیاری را که دعوت او را پاسخ گفته بودند، به شهر اشمونین برد. ابن طولون، سردار دیگری را برای سرکوبی او فرستاد. وی ابن صوفی را در حالی که به طرف اسوان می‌رفت تا با ابوعبدالله العمری بجنگد، مشاهده کرد. ابوعبدالله، عبدالله بن عبدالحمید (قس: ابن اثیر، ۲۶۴/۷؛ ابن خلدون، همانجا؛ مقریزی، ۳۳۹/۲) از نسل عبدالله بن عمر بن خطاب (یعقوبی، ۵۰۶/۲) موفق شده بود بجاوبها را که به سرزمینهای اسلامی می‌تاختند، سرکوب کند و نفوذ و قدرت بسیاری در میان سنیان مصر به دست آورد. در جنگی که روی داد، ابن صوفی به سختی شکست یافت. به این ترتیب نیروهای سنی مذهب که به طور عمده ترک نژاد یا سپاه پوست بودند، تفوق به دست آوردند. ابن صوفی پس از این شکست به اسوان گریخت. در این زمان، ابن طولون برای دستگیری او سپاه دیگری گسیل کرد که کاری از پیش نبرد و ابن صوفی به عیاد گریخت و از راه دریا به مکه رفت. چون به مکه رسید، والی او را دستگیر کرد و نزد ابن طولون فرستاد. در مصر، ابن طولون دستور داد او را در شهر بگردانند و سپس زندانی کنند. با اینهمه چندی بعد آزادش کرد و او به مدینه بازگشت و در همانجا درگذشت. تاریخ دقیق مرگ وی روشن نیست. قدر مسلم این است که او تا ۲۵۹ ق در مصر به سر برده است (همانجا؛ کندی، ۲۱۳ - ۲۱۴؛ ابن اثیر، ۲۳۸/۷ - ۲۳۹، ۲۶۳ - ۲۶۴). پس از رفتن ابن صوفی به مدینه پیروانش از پای نشستند. در ۲۶۰ ق یکی از پیروان او به نام «سکن» و به کنیه ابوروح ظهور کرد که عده زیادی هم به دور او جمع شدند. او نیز چندین بار با سپاه ابن طولون جنگید و سرانجام تسلیم شد (همو، ۲۷۳/۷).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلدون، المعبر؛ کندی، محمد بن یوسف، کتاب الولاة والقضاء، به کوشش ر. گت، بیروت، ۱۹۰۸م؛ مقریزی، احمد بن علی، خطه، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق. محمد عبدعلی

ابن صوفی، نجم‌الدین ابوالحسن علی بن ابوالغنائم محمد (ح ۳۹۰ - ح ۴۶۰ ق / ۱۰۰۰ - ۱۰۶۸م)، نسب‌شناس شیعی. ابن صوفی به علت انتساب به نیایش، عمراًلا طرف، فرزند حضرت علی (ع) معروف به ابن تغلیبه (مروزی، ۱۷۳) به عمری و نیز علوی مشهور است (ابن شهر آشوب، ۶۸). ابن صوفی (ص ۱۵۷) در بیان نسب زیدبن علی (ع) به مذهب اثنا عشری خود اشاره کرده است. پدر ابن صوفی، ابوالغنائم محمد، معروف به ابن مهلبه (مروزی، ۱۷۴ - ۱۷۵) نیز از مراجع علم انساب به شمار می‌آمد (مدنی، ۴۸۵). در واقع نسب‌شناسی

است (مرعشی، ۳۳؛ افندی، ۲۳۲/۴؛ قمی، ۳۳۷/۱) که برخی، از جمله ابن طاووس حلی، بر آن تعلیقه نوشته‌اند (افندی، همانجا). المجدی در ۱۴۰۹ ق به کوشش احمد مهدوی دامغانی در قم به چاپ رسیده است. آثار منسوب: ۱. الرسائل، در علم انساب (ابن شهر آشوب، ۶۸)؛ ۲. الشافی، در علم انساب (همانجا). به نوشته ابن طقطقی این کتاب در دو جزء است که اولی به شرح نسب بنی عباس و دومی به نسب فرزندان حضرت علی (ع) اختصاص دارد (مرعشی، ۳۲ - ۳۳؛ قس: ابن-طاووس، ۱۲۵). این کتاب تاکنون به دست نیامده است؛ ۳. العیون، در علم انساب (ابن شهر آشوب، همانجا)؛ ۴. المبسوط، در انساب (ابن عنبه، ۳۶۸؛ ابن طاووس، همانجا). به نوشته ابن طقطقی، المبسوط کتابی بزرگ در چند جلد بوده است. وی این کتاب را به خط خود ابن صوفی دیده و از آن نقل کرده است (نک: مرعشی، ۳۲)؛ ۵. المشجر، در علم انساب (ابن عنبه، همانجا). افندی (۲۳۳/۴) این کتاب را با عنوان المشجرات آورده و آقا بزرگ (۱۸۳/۴) آن را تشجیر و در جایی دیگر (۴۶/۲۱) مشجر النسب ذکر کرده و احتمال داده است که تشجیر یا مشجر همان انساب الطالبین یا المجدی باشد (همو، ۳۸۱/۲)، اما از آنجا که ابن عنبه (همانجا) المجدی و المشجر را دو اثر مستقل شمرده است، نمی‌توان این احتمال را نزدیک به صواب دانست.

مأخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ ابن صوفی، علی بن محمد، المجدی فی انساب الطالبین، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ ابن طاووس، علی بن موسی، فرج المهرموم، قم، ۱۳۶۳ ش؛ ابن طباطبای، ابراهیم بن ناصر، منتهی الطالبیة، به کوشش محمد مهدی حسن خراسان، نجف، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ ابن عنبه، احمد بن علی، عمدة الطالب، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حبیبی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ فیض رازی، الشجرة المباركة، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ قمی، عباس، الکنی والالقباب، نجف، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ کونه، عبدالرزاق، منیه الراغبین فی طبقات النسابین، نجف، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ مدنی، سید علی خان، الدرجات الرقیمة فی طبقات الشیفة، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲ م؛ ترعشی، مقدمه بر المجدی (نک: ابن صوفی در همین مأخذ)؛ مروزی، اسماعیل بن حسین، الفخری فی انساب الطالبین، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ ق؛ مهدوی، مقدمه بر المجدی (نک: ابن صوفی در همین مأخذ)؛ مہیار علوی مقدم

ابن صیرفی، نک: صیرفی.

ابن صیرفی، نک: ابو عمرو دانی.

زبیر، همانجا) بوده‌اند. وی نامه نیکو می‌نوشت و شعر بسیار می‌سرود (همانجا). ابن صیرفی از نویسندگان اندلسی بود که پس از استقرار مُرابطون در آنجا، به‌دربار آنان پیوست. او از منشیان ابومحمد تاشفین ابن علی در غرناطه بود که وی را در اشعارش ستوده است (ابن خطیب، همانجا). از جمله، هنگامی که در ۵۲۸ ق در نبرد در محل البکار بر اثر شهادت امیر تاشفین، شکست نیروهای مسلمانان به پیروزی مبدل شد، ابن صیرفی قصیده‌ای در تهنیت پیروزی وی سرود و به تاشفین عرضه داشت (عنان، ۱۳۸/۱ - ۱۳۹).

به ابن صیرفی آثاری در تاریخ و ادب نسبت داده‌اند. کتاب مشهور تاریخی او را که در احوال امرای دولت مُرابطون است، به نام تاریخ ابن الصیرفی (حاجی خلیفه، ۲۷۹/۱) یا تاریخ الدولة للموتیة (بغدادی، ۵۲۰/۲) یا الانوار الجلیة (ابن سبک، ۹۳) معروف است. نام کامل این کتاب الانوار الجلیة فی اخبار الدولة المُرابطیة است (ابن خطیب، همانجا) که ابن صیرفی در آن، وقایع شگفت را تا ۵۳۰ ق آورده و از آن پس تا زمان نزدیک به پایان عمرش ادامه داده است (ابن زبیر، همانجا؛ عنان، ۱۱۰/۱). متأسفانه از این کتاب نسخه‌ای در دست نیست. تاریخ نگاران پس از او، مانند ابن عذاری در البیان المغرب (مثلاً: ۴۹/۴، ۵۰، ۶۰، ۷۸)، ابن خطیب در الاحاطة فی تاریخ غرناطه و أعمال الاعلام و ابن سبک در الحُلل المُوتیة در بیان وقایع و احوال رجال اندلس زمان مرابطون از این اثر نقل کرده‌اند. نقلهای ابن خطیب (الاحاطة، ۱۱۹/۲ - ۱۲۰، أعمال الاعلام، ۱۵۷ - ۱۶۵) از این اثر سازگارتر با متن الانوار الجلیة به نظر می‌رسد. مثلاً او در دو اثر یاد شده‌اش در پایان ذکر احوال المعتمد علی الله ابوالقاسم محمد بن اسماعیل (۴۳۱ - ۴۸۸ ق / ۱۰۴۰ - ۱۰۹۵ م)، آخرین سلطان عبادی اشبیلیه، که ۴ سال آخر عمرش را در تبعید در اعمات مراکش به سر برد، از ازدحام مردم در گرد مزار او و از قصیده ابن عبدالصمد در رثای معتمد با عباراتی تقریباً همانند یاد می‌کند. اثر دیگر ابن صیرفی، که آن نیز به زمان ما نرسیده است، تقصی الأنباء و سیاسة الرؤساء نام دارد (ابن خطیب، الاحاطة، ۴۰۷/۴). عنان به نقل از نسخه خطی الاحاطة عنوان این کتاب را قصص الانبیاء و سیاسة الرؤساء یاد کرده است (همانجا). دو کتاب دیگر نیز به ابن صیرفی نسبت داده شده است: ابراز اللطائف و الدوریات فی قول المذیون لرب الدین (بغدادی، ۵۲۰/۲).

مأخذ: ابن ابیار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش فرانسیکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۹۵۵ - ۱۹۷۷ م؛ همو، أعمال الاعلام، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن زبیر، احمد بن ابراهیم، صلة الصلة، به کوشش لوی پرووانسال، ریاض، ۱۹۳۷ م؛ ابن سبک، ابوالقاسم محمد، الحُلل المُوتیة، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زعامة، دارالبیضاء، ۱۹۷۹ م؛ ابن عذاری، محمد بن محمد، البیان المغرب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ عنان،

ابن صیرفی، ابوبکر یحیی بن محمد بن یوسف انصاری غرناطی مالکی (۴۶۷ - ۵۵۷ ق / ۱۰۷۵ - ۱۱۶۲ م) کاتب، شاعر، مورخ، ادیب و محدث اندلسی. تاریخ درگذشت او را ۵۵۷ ق در اوربوتکه از توابع مُرسیه (ابن ابیار، ۷۲۳/۲) و بعضی در حدود ۵۷۰ ق در غرناطه (ابن زبیر، ۱۸۳؛ عنان، ۱۱۰/۱) نوشته‌اند. وی آگاه به زبان و ادبیات عرب و تاریخ بود (ابن خطیب، الاحاطة، ۴۰۷/۴). از استادان او ابوالحسن ابن مُعیت، ابوبکر ابن العربی و ابومروان ابن بونه (ابن

را که باید داشته باشند و بهخصوص سازمان اداری دیوان را به‌شیوه‌ای شرح کرده که سابقه نداشته است. در معدود آثاری که در این باب به‌دست رسیده، به‌راستی اشاره به‌این گونه مسائل اندک است.

هنر او در تاریخ‌نگاری در الاشارة که تاریخ وزیران فاطمی است، جلوه‌گر است. وی در این کتاب نامها و القاب و اقدامات وزیران و نیز سال وزارت آنان را به‌دقت بیان کرده و کتاب خویش را یکی از منابع ارزنده تاریخی ساخته است.

رسائل او گویا متعدد، شاید ۴ جلد (یاقوت، ۸۱/۱۵)، بوده است. هم این رسائل و هم کتاب الافضلیات نمونه‌های بسیار درخشانی از نثر سده‌های ۵ و ۶ ق در تاریخ ادبی مصر به‌شمار می‌روند. اما الافضلیات که اساساً در باب اعتذار نگاشته شده، بیش از رسائل وی نمودار عواطف و ویژگیهای معنوی اوست.

ابن صیرفی شعر نیز می‌سرود، ولی از اشعار او جز چند قطعه که در معجم الادباء (۸۰/۱۵-۸۱) و الافضلیات (صص ۳۴، ۱۹۷-۲۰۹) آمده، چیزی برجای نمانده است. در عوض جنگی با عنوان المختار من شعر شعراء الاندلس تدارک دیده که اینک موجود و از منابع مهم شعر اندلسی است. وی در مقدمه این مجموعه (ص ۱۰۸) علت اقبال به شعر اندلسیان را چنین شرح داده که چون دیده است شعرای معاصر اندلس، اشعاری ساخته‌اند که دیگر نمی‌توان نیکویی آنها را انکار کرد، بر آن شده که این مجموعه را فراهم آورد.

آثار چاپی: ۱. الافضلیات، که شامل ۷ رساله است بدین‌سان: «العفو»، «رد المظالم»، «لُحْمُ الْمَلِكِ»، «مناخ القرائح»، «مناجاة شهر رمضان»، «عقائل الفضائل» و «التدلی علی التسلی». این اثر در ۱۹۸۲ م به کوشش ولید قصاب و عبدالعزیز مانع در دمشق به‌چاپ رسیده است؛ ۲. الاشارة الی من نال الوزارة، که شامل تاریخ وزیران فاطمی از ابن یکلس تا مأمون بطانچی است. ابن خلکان (۲۷۰/۱، ۳۱۷-۳۲) از این کتاب با عنوان اخبار وزراء مصر یاد کرده و در شرح اخبار وزرای فاطمی بدان استناد جسته است. این اثر در قاهره به‌کوشش عبدالله مخلص در ۱۹۲۴ م در «نشریه مؤسسه فرانسیسی باستان‌شناسی شرقی قاهره» (۱۹۲۴ م)، ج ۲۵، به‌چاپ رسیده و یک بار دیگر نیز به‌طور مستقل در ۱۹۶۴ م در بغداد تجدید چاپ شده است؛ ۳. قانون دیوان الرسائل، که نخستین بار در ۱۹۰۵ م به‌کوشش علی بهجة در قاهره به‌چاپ رسیده و ترجمه فرانسیسی آن نیز در ۱۹۱۴ م توسط ماسه در «نشریه مؤسسه فرانسیسی باستان‌شناسی شرقی قاهره» (۱۹۱۴ م)، ج ۱۱، با نام قواعد دبیری چاپ شده است؛ ۴. المختار من شعر شعراء الاندلس، این اثر که یکی از مأخذ عمده عمادالدین کاتب در تألیف خریة القصر (بخش اندلس) بوده است، در جلد چهارم مجله المورد در بغداد (۱۹۷۵ م) به‌کوشش هلال ناجی و نیز در مغرب (۱۹۷۷ م) به‌کوشش همو و همچنین در عمان (۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م) به‌کوشش

محمدعبدالله، عصر المرابطین والموحیدین فی المغرب و الاندلس، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م، یوسف رحیم لو

ابن صیرفی، ابوالقاسم علی بن مُنْجِب، ملقب به تاج الریاسه (شعبان ۴۶۳ - صفر ۵۴۲ ق / ۱۰۷۱-۱۱۴۷ م)، ادیب، مورخ، کاتب و دبیر دیوان فاطمیان مصر. پدر وی شغل صراف‌ی داشت و به‌همین سبب به‌ابن صیرفی معروف گردید. او از همان آغاز جوانی از پیشه پدر روی برتافت و به‌کتابت گرایید و به‌زودی همچون جد خود در آن فن حیره دست شد (قصاب، «ج»). سپس چون شهرت یافت در دیوان لشکر و خراج به‌خدمت گمارده شد (یاقوت، ۷۹/۱۵). پس از چندی رموز حرفه دبیری را از ابوالعلاء صاعد بن مفرج، رئیس دیوان لشکر فراگرفت (قصاب، «ج-د»). تا اینکه احمد بن بدر جمالی ملقب به ملک افضل وزیر مستعلی، دبیری دیوان مکاتبات را به‌او واگذار و سپس در ۴۹۵ ق به‌دیوان انشا منتقلش ساخت. او به‌زودی چنان مورد اعتماد قرار گرفت که حتی وزیر خواست ابن ابی اسامه را از ریاست دیوان انشا برکنار کرده، او را به‌جایش بنشاند، اما پس از مشورت با نزدیکان خود از این امر چشم پوشید (یاقوت، همانجا؛ قس: فروخ، ۳۰۸/۳). ابن صیرفی پس از مرگ ابن ابی اسامه در ۵۲۲ ق به‌خدمت پسر و جانشین او ابوالمکارم درآمد و چون وی نیز درگذشت، خود ریاست دیوان انشا را به‌عهده گرفت و تا پایان عمر در این سمت باقی ماند (فروخ، همانجا). از برخی آثار او چنین برمی‌آید که زمانی، روابطش با ملک افضل تیره شد و به‌ناچار مدتی از دیوان انشا کناره گرفت، اما عاقبت به‌یمن بلاغت و ظرافتی که در چند رساله اعتذاریه به‌کار بست، دل وزیر را به‌دست آورد و دوباره به‌منصب سابق خود بازگشت (نک: ابن صیرفی، الافضلیات، ۲۹۳، ۱۸۳؛ قصاب، «د»). برکناری موقت او از دیوان انشا در واقع بی‌حاصل نبود، چه وی توانست وقت خود را صرف نگارش مجموعه رسائلی کند که بعدها الافضلیات نامیده شد؛ ذوق و استعداد ابن صیرفی، بیشتر در چهار زمینه تجلی داشته است: مسائل دیوانی، تاریخ، کتابت و شعر. آثاری که در این زمینه‌ها از وی برجای مانده، همه سخت سودمندند. به‌ادعای خود وی قانون دیوان الرسائل او نخستین اثر در این باب است و او خود می‌گوید که دیگران درباره شعر و «کتابت خراج و سپاه» آثار متعددی تألیف کرده و کار دیوان انشا یا کتابت دستگاه ملوک را فرو نهاده‌اند. از این رو وی به‌این مهم پرداخته است (نک: کامل حسین، ۳۴۶). به‌نقل از کتاب قانون دیوان الرسائل، نمی‌دانیم این ادعا تا چه حد مقرون به‌صواب است، زیرا ۳۰۰ سال پس از وی مقریزی اشاره می‌کند که درباره کتابت خراج و انشا، آثار متعددی نگاشته شده، اما او هیچ کتابی درباره کتابت سپاه ندیده است (۳۳/۲؛ ویت، ۱۸۵)، و نیز در فهرس به‌انبوهی کتاب برمی‌خوریم که درباره آیین کتابت تألیف یافته است. بنابراین ادعای ابن صیرفی تنها از این جهت درست می‌تواند بود که بگویم وی احوال رئیس دیوان انشا و کاتبان زیردست او، علومی که باید بدانند، صفاتی

استادان او می‌توان شیخ بدرالدین عینی، قاضی القضاة محب‌الدین ابن شحنه، شهاب‌الدین احمد آمدی نحوی، محیی‌الدین کافجی و امین‌الدین آق سرابی را نام برد (نک: ابن صیرفی، انباء الهصر، ۳۵، ۱۰۱، ۲۳۲، ۲۷۶). ابن صیرفی مدتی نیز در محضر محمد بن ابراهیم شروانی شافعی بود و شرح العمدة را نزد او خواند و دانش خود را در زمینه فقه و تاریخ تکمیل کرد (همان، ۹۴، ۹۵). علاوه بر فقه، نحو و اصول و عروض را نیز نزد استادان عصر خود فراگرفت و قرآن و همچنین برخی از کتب مشهور آن عصر مانند العمدة، الفیة ابن مالک و خزرجیه را از حفظ کرد (سخاوی، همانجا). ابن صیرفی، یک بار حج گزارد و از آنجا به بیت المقدس و سپس به دیماط رفت و در مدرسه صوفیه بیرسیه و برقوقیه رحل اقامت افکند و احتمالاً به تدریس پرداخت و نیابت خطابت را در آنجا برعهده گرفت (همو، ۲۱۸/۵). ابن صیرفی پس از مرگ پدرش در ۸۵۳ ق/ ۱۴۴۹ م به کار جواهرفروشی پرداخت (همو، ۲۱۰/۳)، ولی از آنجا که در انباء الهصر (ص ۲۰۶) نام خود را در کنار مساکین و فقرا آورده، چنین برمی‌آید که زندگیش با فقر و تنگدستی توأم بوده است و شاید جهت امرار معاش و گریز از فقر بوده که استساخ کتب ارزشمند را از قبیل آثار ابن حجر، ابن تفری بردی، سخاوی و ابن کثیر (نک: سخاوی، ۲۱۸/۵) پیشه ساخته بوده است، کاری که بعداً باعث ارتباط و آشنایش با بزرگان و چون ابن مره شد (ابن صیرفی، همان، ۶۰، ۹۵، ۲۴۷). وی برای مدتی نیز خطابت جامع‌الظاهر را بر عهده داشت تا اینکه در ۸۷۱ ق/ ۱۴۶۷ م نیابت قضا را از طرف ابن شحنه بر عهده گرفت (سخاوی، همانجا). ابن شحنه همواره او را در رسیدن به پاره‌ای مناصب یاری می‌رساند، تا آنجا که در اعیاد و ایام خجسته همراه بزرگان و اعیان حکومتی، برای عرض تهنیت به حضور سلطان اشرف قایتبای می‌رسید و در بعضی سفرها نیز از همراهان سلطان بود (ابن صیرفی، انباء الهصر، ۳۳، ۷۶، ۷۷، ۱۵۰، ۲۸۱).

ابن صیرفی پس از آنکه در فقه و اصول و دیگر دانشها تبحری نسبی پیدا کرد، به تاریخ روی آورد و با استفاده از مآخذی که در دست داشت، به نوشتن آثار تاریخی پرداخت و با مورخان معاصر خود چون ابن تفری بردی به رقابت پرداخت، چندانکه گاه از او انتقاد نیز می‌کرد، همچنین بین او و شمس‌الدین سخاوی که معاصر و همدرشش بود، اختلاف شدیدی پدید آمد، تا آنجا که سخاوی (۲۱۸/۵ - ۲۱۹) او را جاهل و نوشته‌هایش را پر از اشتباه و ابهام خواند. احتمالاً منشأ این اختلاف توجه بیش از حد ابن حجر نسبت به ابن صیرفی بوده است. با اینهمه ابن صیرفی نسبت به سخاوی نظری مساعدتر داشت و حتی وی را مخدوم خود می‌خواند (نک: ابن صیرفی، انباء الهصر، ۳۲۹).

ابن صیرفی با ابوطیب انصاری، شاعر شافعی مذهب مصاحبت و مرادداشت و نسبت به عمر بن فارض، صوفی و عارف معروف مصری، به رغم متهم بودنش به کفر و الحاد، ارادت می‌ورزید (نک: همان، ۲۵۶ - ۲۵۹).

عبدالرزاق حسین به‌جای رسیده است؛ ۵. المختار من شعر شعراء صقلیه. ترجمه فرانسوی این اثر توسط دو ماتیو در ۱۹۳۵ م به‌جای رسیده است؛ ۶. رسائل فی ملوک مصر یا سجلات، مجموعه رسائلی است که وی در مدت خدمت دیوانی خود نوشته است و برخی از آنها در مجموعه الوثائق الفاطمیه توسط جمال‌الدین شیبال به‌جای رسیده و بعضی دیگر به‌طور پراکنده در آثار قلقتندی (۲۳۷/۸، ۳۱۶ - ۳۳۰) و صفدی (۲۳۰/۲۲ - ۲۳۲) آمده است.

آثار دیگر: تنها اثر خطی ابن صیرفی کتابی است با عنوان اختیار الدرة الخطيرة فی شعر شعراء الجزيرة ماليس هو فی اختیار ابن الاغلب، که نسخه‌ای از آن در احمدیه تونس به‌شماره ۴۴۶۵ موجود است (نک: منصور، ۱۶ - ۱۷). علاوه بر این، چند اثر دیگر نیز به‌او نسبت داده‌اند که عبارتند از ۱. کتاب فی السکر، ۲. عمدة المعاداة، ۳. کتاب استنزال الرحمة (یا قوت)، ۸۰/۱۵، که احتمالاً همان «رسالة العفو» است (نک: ابن صیرفی، الافضلیات، ۳). وی برگزیده‌هایی نیز از دیوان شعری چون ابن سراج، ابوالعلاء معری و مهیار داشته (نک: یا قوت، همانجا؛ صفدی، ۲۲۹/۲۲) که اینک همه از دست رفته‌اند.

مآخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، الافضلیات، به‌کوشش ولید قصاب و عبدالعزیز مانع، دمشق، ۱۳۰۳ ق / ۱۹۸۲ م؛ همو، «المختار من شعر شعراء الاندلس»، المورد، ۱۹۷۵؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ فروغ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، دارالعلم للملایین؛ قصاب، ولید، مقدمه بر الافضلیات (نک: ابن صیرفی در همین مآخذ)؛ قلقتندی، احمد بن علی، صیح الاعشی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ کامل حسین، محمد، فی ادب مصر الفاطمیه، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ مقریزی، احمد بن علی، المواقف والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار، به‌کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۳ م؛ منصور، عبدالحفیظ، فهرس مخطوطات المكتبة الاحمدية بتونس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ ناجی، هلال، مقدمه بر «المختار من شعر شعراء الاندلس» المورد، ۱۹۷۵ م؛ یا قوت؛ ادبا؛ نیز: Wiet, G., "Addenda et corrigenda", El - Mawā'iz wa'l - I'tibār به‌کوشش پمیزی؛

ابن صیرفی، نورالدین علی بن داوود بن ابراهیم، نیز معروف به ابن داوود و جوهری (۱۴ جمادی الآخر ۸۱۹ - ۹۰۰ ق/ ۱۰ - اوت ۱۴۱۶ - ۱۴۹۵ م)، فقیه حنفی و مورخ معاصر مالیک برنجیه مصر. چون پدرش به کار صرافیه می‌پرداخت (سخاوی، ۲۱۰/۳)، به ابن صیرفی یا جوهری معروف گردید. از بین مآخذ تنها ابن ایاس (۳۰۹/۳) او را اسرائیلی خوانده است که علت آن روشن نیست. ابن صیرفی در قاهره چشم به جهان گشود و در همانجا به تحصیل پرداخت. مقدمات علوم را نزد زراتیتی و ابن دیری آموخت و سپس شرح نقایه و شرح نخبة را نزد مؤلف آنها، شیخ تقی‌الدین شمنی، و دیوان خطب ابن حجر را نزد خود وی فراگرفت. علاوه بر شرکت در مجالس درس و املائی ابن حجر، مدت زیادی نیز در ملازمت و مصاحبت او بود و ابن حجر به وی توجه و عنایت خاصی داشت، تا آنجا که پشت سر او نماز می‌گزارد (سخاوی، ۲۱۷/۵ - ۲۱۸). از دیگر

آثار:

۱. انباء الهصر بآباء العصر. در این اثر ابن صیرفی به شرح برخی از وقایع اتفاقیه در مصر بین سالهای ۸۷۳ - ۸۸۶ ق پرداخته است و با اینکه در این سالها مصر با حوادث و وقایع تلخ گوناگونی از قبیل جنگهای داخلی و خارجی، ستمگری فرمانروایان، قحطی و فقر و تنگدستی و مفسد اجتماعی روبه‌رو بود و مؤلف خود شاهد عینی این وقایع بوده است، باز از اشاره بدانها خودداری کرده و به شرح مسائل جزئی پرداخته است. اگرچه ابن صیرفی در این کتاب پیوسته در صدد تیرنه سلطان و دفاع از حکام او بوده، اما ناخودآگاه، برخی خوشگذرانیهای وی و ظلم و بی‌رحمی حکام و بسیاری از مفسد اجتماعی دیگر را به تصویر کشیده است (نک: همان، ۱۴۰ - ۲۰۳ - ۲۰۴). نیز در این کتاب گاه عبارات عامیانه مصری به کار برده شده است (به عنوان مثال، نک: صص ۲۲۶ - ۲۲۸)، ولی گفته سخاوی (۲۱۸/۵) که آن را ملو از واژه‌ها و اصطلاحات عامیانه دانسته، اغراق آمیز به نظر می‌رسد. این اثر در ۱۹۷۰ م به کوشش حسن حبشی در قاهره به چاپ رسیده است.
۲. نزهة النفوس و الابدان فی تواریخ الزمان (یا... فی تواریخ الزمان: ابن صیرفی، انباء الهصر، ۱۸۱)، کتابی است تاریخی در شرح حوادث و وقایع سالهای ۷۸۴ تا ۸۵۰ ق یعنی از ابتدای حکومت سلطان برقو تا اواخر حکومت سلطان جقمق. ابن صیرفی تا حدود ۵۰ سال بعد نیز زنده بوده و معلوم نیست چرا حوادث این دوره را در کتاب خود نیاورده است. این نیز ممکن است که قسمت پایانی کتاب مفقود شده باشد. ابن صیرفی در یکی از پربرترین دوره‌های تاریخ‌نویسی مصر و شام (نک: حبشی، مقدمه بر نزهة النفوس، ۴ - ۵) دست به تألیف این اثر زد، ولی با آنکه از بسیاری از آثار ارزشمند این دوره استفاده و حتی اقتباس نموده (تس: طراونه، ۳۱)، مأخذ خود را بجز در چند مورد (نک: نزهة النفوس، ۵۱/۱، ۵۷، ۲۸۶/۳) معرفی نکرده و از همین رو مورد انتقاد شدید برخی از مورخان معاصر خود (نک: ابن ایاس، ۳۰۹/۳ - ۳۱۰) قرار گرفته است. ابن صیرفی مانند ابن حجر و دیگران، حوادث تاریخی را در این کتاب برحسب روز و ماه و سال تقسیم‌بندی کرده و پایان هر سال را به ذکر وفیات آن سال اختصاص داده، ولی علاوه بر حذف اسناد و راویان اخبار از ذکر برخی اخبار خرافه‌آمیز در آن خودداری نکرده است (به عنوان مثال، نک: نزهة النفوس، ۲۹۲/۳). کتاب مذکور در سالهای ۱۹۷۰ - ۱۹۷۴ م به طور ناقص در سه مجلد به کوشش حسن حبشی در قاهره به چاپ رسیده است.
۳. الجوهريّة، که در تاریخ اسلام و سیره نبوی است (نک: همو، انباء الهصر، ۱۸۱) و برخی آن را جزئی از نزهة النفوس دانسته‌اند (حبشی، مقدمه بر انباء الهصر، ۱۷). اگرچه خود ابن صیرفی (همانجا) از این اثر به عنوان کتابی مستقل نام برده است. نسخه‌ای از آن در کتابخانه رضا در رامپور هند به شماره ۳۵۳۷ موجود است (حبشی، همان، ۱۸).

۴. الدر المنظوم فیما ورد فی مصر و اهلها من موجود و معدوم یا الدر الثمین فیما ورد فی مصر و اعمالها بالخصوص و العموم. چند نسخه خطی از آن در وین، پاریس و مصر موجود است (GAL, S, II/41).

۵. سيرة الاشرف قايتباي، نسخه‌ای از آن در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود (عزای، ۲۵۱/۱).

مأخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن صیرفی، علی بن داود، انباء الهصر، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ همو، نزهة النفوس و الابدان فی تواریخ الزمان، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۷۰ - ۱۹۷۳ م؛ حبشی، حسن، مقدمه بر انباء الهصر (نک: ابن صیرفی در همین مأخذ)؛ همو، مقدمه بر نزهة النفوس و الابدان (نک: ابن صیرفی در همین مأخذ)؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ طراونه، طه لیلی، مملکة صدفی عهد الممالیک، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ عزای، عباس، التعریف بالمورخین، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م؛ نیز: GAL, S, عتایت‌الله فاتحی‌زاد

ابن ضابط، ابو عمرو عثمان بن ابی بکر بن حَمَد صدقی سَفَاقِسی (۳۸۵ - ح ۴۴۰ ق/ ۹۹۵ - ۱۰۴۸ م)، محدث مالکی، ادیب و شاعر. او در سفاقس (تونس) به دنیا آمد (ابن بشکوال، ۴۰۸/۲). نخستین آگاهی ما درباره آموزش وی مربوط به سالهای پس از ۴۲۰ ق/ ۱۰۲۹ م است که در عراق و سپس ایران، نزد افرادی مانند ابو عبدالله محمد فسوی، مبارک بن علی هراس، طاهر بن عبدالله طبری، عبدالملک بن سیاوش کازرونی و کریمه بنت احمد سرخسیه به استماع حدیث پرداخت. در رأس شیوخ وی از ابو یوسف اصفهانی نام برده می‌شود که ابن ضابط در اصفهان به ملازمت او درآمده بود و خود این استاد را در علم و عمل بی‌مانند خوانده است (حمیدی، ۴۸۱/۲؛ ضبی، ۴۱۰؛ ابن بشکوال، همانجا). وی پیش از ۴۳۶ ق/ ۱۰۴۴ م، سفرهایی نیز به شام و حجاز و مصر داشته است (همو، ۴۰۹/۲). در ۴۳۶ ق به قرطبه سفر کرد و در آنجا به نقل حدیث پرداخت. مدتی نیز در دیگر شهرهای اندلس، از جمله طلیطله گذراند و بار دیگر به قرطبه بازگشت. بسیاری از عالمان اندلس از او حدیث شنیده‌اند (حمیدی، همانجا؛ ابن بشکوال، ۴۰۸/۲ - ۴۰۹) که از جمله آنان، حمیدی، ابو محمد شعیب بن سعید عبدری و عبدالله بن حیان اروشی را می‌توان نام برد (حمیدی، همانجا؛ شکیب ارسلان، ۲۷/۳، ۸۸). به گواهی حمیدی (۴۸۱/۲) ابن ضابط درباره تاریخ و شرح حال دانشمندان سرزمینهایی که از آنها دیدار کرده نیز اطلاعات بسیاری فراهم آورده بود. وی به علوم ادبی نیز علاقه داشت و در این عرصه چندان تبحر یافته بود که به عنوان عالم به لغت و اعراب شهرت یافت (ابن بشکوال، ۴۰۹/۲؛ ابن فرحون، ۸۵/۲). وی بخش بزرگی از ادبیات سرزمینهای شرقی اسلام را به مغرب اسلامی برد که از آن جمله اشعاری از ابن معتر و ابو عبدالله مفتح را می‌توان یاد کرد (حمیدی، ۴۸۲/۲؛ تس: ابن فرحون، همانجا، که ابیات نقل شده از ابن معتر را به ابن ضابط نسبت داده است). ابن ضابط شعر نیز می‌سروده و اگرچه

بجر ابیاتی چند (نک: حمیدی، همانجا؛ ابن سکوال، ۴۸۱/۲) از وی برجای نمانده است، اما همین اندک سانگر آن است که در این زمینه نیز چندان بی بهره نبوده است. ابوعلی صدقی به نقل از خود او می گوید که ابن ضابط در طول اقامتش در قیروان با شعرای بنام آن دیار، همچون ابن رشیق قیروانی، ابن شرف، ابن حجاج و دیگران درباره اشعارش مکاتباتی داشته و آنان طی ابیاتی سراسر آکنده از مدح و ستایش، شعر او را یادآور ادب مشرق زمین خوانده اند (نک: ابن بشکوال، ۴۰۹/۲ - ۴۱۰) و ساند همین امر ایت که موجب شگفتی تجانی و سراج گشته که چرا ابن رشیق نام وی را در الانموذج ذکر نکرده است (نک: تجانی، ۷۸؛ سراج، ۱ (۲/۳۳۵)).

ابن ضابط پس از سفر دومش به قرطبه به قیروان رفته است. ظاهراً تا حدود ۴۴۰ ق ابو عمرو بن حذاء به وسیله مکاتبه با وی در ارتباط بوده (نک: ابن بشکوال، ۴۰۹/۲)، لکن پس از آن اطلاع دیگری در دست نیست، جز آنکه می دانیم چندی بعد میان سالهای ۴۴۰ - ۴۴۴ ق در طی یک مأموریت سیاسی که از جانب معز بن بادیس صنهاجی به منطقه قسطنطنیه داشته، در درگیریهای آن سامان کشته شده است (ابن بشکوال، حمیدی، همانجا).

از آثار وی، حری در دست نیست، اما ابن خیر (ص ۴۳۵) به فهرسه ای منسوب به وی به روایت ابو محمد بن عتاب که ظاهراً از بزرگ ترین راویان و شاگردان ابن ضابط بوده، اشاره می کند. همچنین سراج (۲/۳۳۶) جزئی را در حدیث بدو نسبت می دهد (نیز نک: زرکلی، ۲۰۴/۴).

ماخذ: ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلة، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن خیر، محمد، الفهرسة، به کوشش فرانسسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن فرجون، ابراهیم بن علی، الدیاج النذهب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۴ م؛ تجانی، عبدالله بن محمد، رحلة، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، ۱۹۵۸ م. حمیدی، محمد بن ابی نصر، جذوة المقتبس، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ زرکلی، اعلام، سراج، محمد بن محمد، الحلل السندیة فی الاخبار الترسیة، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰ م؛ شکیب ارسلان، امیر، الحلل السندیة فی الاخبار والآثار الاندلیسیة، بیروت، دار مکتبة الحیة، ضبی، احمد بن یحیی، بغیة الملتصق، قاهره، ۱۹۶۷ م.

ابن ضیاء، ابوالبقاء محمد بن احمد بن محمد عمری قرشی، ملقب به بهاء الدین (۷۸۹ - ۸۵۴ ق/۱۳۸۷ - ۱۴۵۰ م)، فقیه حنفی. خاندان وی در اصل در صاغان (روستایی در مرو) می زیسته اند، لیکن تولد و زندگی او در مکه بوده است (ابن تفری بردی، ۵۵۸/۱۵). تحصیل علم را در زادگاهش آغاز کرد و از محضر درس علمای آن دیار همچون پدرش، و نیز احمد بن ابی الفضل نویری، علی بن احمد نویری، ابن صدیق و زین الدین مراغی بهره برد. او سفرهای متعددی به قاهره کرد و در مجلس درس جمال الدین حنبلی، سمس الدین زرابی و دیگران حاضر شد. نحو را از شمس الدین معید، معانی و بیان و اصول را از عزالدین ابن جماعه، نجم الدین سکاکنی، نجم الدین واعظی و شهاب الدین احمد غزی، فقه را از قاری الهدایه و مباحث کلامی را از

شمس الدین ابن ضیاء فرا گرفت و برخی از استادانش نیز به او اجازه تدریس و فتوا دادند (سخاوی، التبر، ۳۳۴؛ همو، الضوء، ۸۵/۷). از میان راویان وی می توان از محیوی عبدالقادر مالکی و سخاوی نام برد (همو، التبر، همانجا). رغبت او به مطالعه و تألیف چنان بود که ابوالخیر ابن عبدالقوی در طول ۵۰ سال آشنایی با وی، هرگز او را از نوشتن کتاب و یا مطالعه کردن فارغ ندیده بود (ابن تفری بردی، همانجا). ابن ضیاء به گفته سیوطی (ص ۱۳۷) در آن روزگار، در سرزمین حجاز، استاد منحصر به فرد مذهب حنفی شناخته می شد. پدرش قاضی القضاة مکه بود و وی در غیاب پدر و به نیابت از او قضاوت می کرد و پس از فوت پدر برمسند او نشست. پس از چندی با حفظ همین سمت، مسئولیت نظارت بر مسجد الحرام و امور حسبه آنجا را نیز برعهده گرفت، ولی دیری نپایید که از این سمت عزل شد و فقط به کار قضا پرداخت و این منصب را تا هنگام مرگ حفظ کرد (سخاوی، التبر، همانجا). سخاوی (الضوء، همانجا) از ابن ابی عذیبه نقل می کند که ابن ضیاء بسیار مسافرت می کرد، اما با اینهمه در هیچ سالی از زمان بلوغ تا وفات، مناسک حج از او فوت نشد. وی در مکه وفات یافت و در معلاة (در نزدیکی مکه) به خاک سپرده شد (ابن تفری بردی، همانجا؛ سخاوی، التبر، الضوء، همانجا).

آثار:

الف - خطی: ۱. البحر العمیق فی مساک المعتمر والحاج الی البیت العتیق، که در آخر آن پاره ای از رویدادهای مکه و مسجد الحرام را نیز ثبت کرده است (زرکلی، ۳۳۲/۵). دو نسخه از این کتاب در لیدن (وروهو، ۷۷/36) و برلین (آلوارت، ۷۷/518) موجود است؛ ۲. تاریخ مکه المشرفة والمسجد الحرام والمدينة الشریفة والعبیر الشریف، نسخه های آن در کتابخانه ظاهریه (ظاهریه، ۱۵) و دارالکتب مصر (لطفی، ۷۳/۲) موجود است؛ ۳. الشافی فی مختصر الکافی، نسخه ای از آن در کتابخانه خالدیه نگهداری می شود (نک: GAL, S, I/289)؛ ۴. الضیاء المعنوی علی مقدمة الفزنوی. نسخه های خطی آن در کتابخانه های ازهریه (ازهریه، ۲۰۴/۲) و چسربینی (آربری ۷۷/68) موجود است؛ ۵. مختصر المسند لابی حنیفة. نسخه ای از آن در کتابخانه کوپرلی (کوپرلی، ۲۱۷/۱) مضبوط است؛ ۶. المشرع فی شرح المجمع، شرحی است بر مجمع البحرین و ملتقى النیرین که در فروع فقه حنفی است و نسخه ای از آن در دارالکتب مصر (خدیویه، ۶۷/۳) وجود دارد.

ب - مسوب: ۱. تنزیه المسیح الحرام عن بدعة (بدع) جهلة العوام؛ ۲. شرح اصول علی بن محمد بزدوی (سخاوی، التبر، همانجا)؛ ۳ و ۴. شرح الوافی فی الفروع از ابوالبرکات نسبی که به دو صورت مسوط و مختصر تألیف شده است (حاحی خلفه، ۱۹۹۷/۲)؛ ۵. المتدارک علی المدارک، در تفسیر قرآن که تا پایان سورة هود نوشته شده و آورده اند که پدرش آن را تکمیل کرده است (سخاوی، الضوء، همانجا)؛ ۶. الکب علی الصحیح (زرکلی، همانجا).

همانا دلیری و سخاوتمندی و شرف و گاه عاشق پیشگی است، در وجود شاعر متجلی می‌گردد. شاید بتوانیم از مجموعه این روایات پراکنده، دورنمایی آمیخته از افسانه و واقعیت درباره زندگی شاعر به‌دست دهیم:

قبیله یعنی جرم، روزگاری (احتمالاً در نیمه دوم سده اول ق) دچار قحطی شدند و به سرزمینهایی از آن بنی قشیر پناه بردند. قشیریان، به‌رغم دل‌نگرانی شدید، عاقبت آنان را در همسایگی خویش پذیرفتند، اما رفتار جوانان قبیله، به‌برخی کشمکشها انجامید و همین جاست که نخستین افسانه درباره یزید پدیدار می‌شود: دو قبیله برای آنکه پاک دامنی و عصمت زنان خود را ثابت کنند، بر آن اتفاق می‌کنند که جوانی زیبا رو از هر قبیله، در غیاب مردان، به قبیله دیگر رود تا ببیند واکنش زنان چه خواهد بود. مرد جرمی از قبیله قشیر طرفی برنست. اما یزید قشیری چون به قبیله جرم درآمد، همه زنان شیفته شدند، با او پیمانها بستند و یادگاراها به‌دشش دادند (ابوالفرج، ۱۵۷/۸ - ۱۶۰). پیداست که این داستان پژوهشگر را، بیش از شخصیت یزید، متوجه زندگی زنان و آیینهای قبیله در مورد آنان می‌کند و سرانجام این سؤال به‌ذهن متبادر می‌شود که آیا سنن و عادات کهن قبیله جرم چنان آزادی و خودسری به‌زنان بخشیده بوده که دیگر بیعی از مردان به‌دل راه نمی‌دادند و خشم و تعصب آنان را نادیده می‌انگاشتند؟ (نک: حسین، ۵۷۶). در خلال این روایات، عبارات و داستانهای کوچک‌تر متعددی این نظر را تأیید می‌کند. به‌خصوص آنجا که زنان جرم، به‌رغم خشم شدید یکی از بزرگان قبیله به‌دیدن یزید اصرار می‌ورزند (ابوالفرج، ۱۷۱/۸).

در همین قبیله جرم بود که یزید عاشق وحشیه شد و از نظر برخی (مثلاً رشتاء، ۱۳۴) در صف دلباختگان مشهور عرب قرار گرفت. صحنه‌هایی که پیرامون این عشق پدید آمده، غالباً تقلیدی و تکراری و بی‌گمان جعلی است. معشوق را طبق معمول، از عاشق پنهان کرده، به‌مکانهای دور می‌برند، کار شاعر عاشق به‌بیماری می‌کشد و ناچار پسر عمی به‌کمک او می‌آید و همراه او به‌جست‌وجوی یار می‌رود و عاقبت شاعر به‌حیله‌های دلاورانه که هیچ تفاوتی با حیله‌های عشاق جاهلی ندارد، به‌خیمه معشوق رفته، سه شب نزد او می‌ماند (ابوالفرج، ۱۶۰/۸ - ۱۶۲). اما برای اینکه شخصیت قهرمانی شاعر کمال یابد، لازم می‌آید که در دنباله همین سفر، نزد جماعتی دیگر به‌عشقبازی رود و پسر عم خود را چنان به‌خشم آورد که قصد جانش کند، اما با دو سه بیت شعر دل‌انگیز دوباره بر سر مهر آید (همو، ۱۶۳/۸). این ماجرا و به‌خصوص دلباختگی وحشیه به‌یزید، خشم فزید، عموی دختر را، سخت برانگیخته بود. آنچنانکه در مقابل زنان، سر غلام خود را از بدن جدا کرد تا آنان را بترساند، اما او می‌دانست که این کار نیز سودی ندارد و وحشیه باز به‌دیدار یزید خواهد رفت. از این رو، بر سر راه او گودالی ساخت و نهانی آتشی در آن افروخت، چنانکه دختر در آن افتاد و پایش بسوخت. همین امر موجب مهاجرات میان یزید و فدیک شد

مأخذ: ابن تفری بردی، النجوم: الزهره، فهرست: حاجی خلیفه، کشف: خدیویه، فهرست: زرکلی، اعلام: سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، التبر المسبوك، بولاق، ۱۸۱۶ م؛ همو، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۵ م؛ سیوطی، نظم العقیان، به‌کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ طاهره، خطی (جغرافیا)؛ کوپرلی، خطی؛ لطفی، عبدالبدیع، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، جامعة الدول العربیة؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry, GAL, S; Voorhoeve.

بخش علوم قرآنی و حدیث

ابن طاووس، نک: آل طاووس.

ابن طاهر، نک: باعلوی.

ابن طباطبا، نک: آل طباطبا.

ابن طثریه، ابوالمکشوح یزید بن الطثریه (د ۱۲۶ ق/ ۷۴۴ م)، غزل‌سرای بنی قشیر در باده یمامه، طثریه نام مادر اوست که ظاهراً از قبیله طثر (شاخه جرم یعنی) برخاسته است؛ هرچند برخی این لفظ را به‌طثر که به‌معنی کره است، منسوب می‌دانند (ابوالفرج، ۱۵۶/۸؛ قس: ابن سلام، ۱۵۰). درست نمی‌دانیم نام پدرش چه بود، کلی و شبیانی که منابع اصلی نویسندگان کهن بوده‌اند، گاه صمه گفته‌اند، گاه سلمه و گاه المنشر (ابوالفرج، ۱۵۵/۸؛ قس: ابن حبیب، ۲۴۷ و دیگران)؛ در هر حال وی از بنی سلمه (از شعبات بنی قشیر) برخاسته بود و این انتساب از آن روح حائز اهمیت است که تعلقات قبیله‌ای در زندگی شاعر تأثیر عمده داشته است. لقب او را «مودق» دانسته‌اند (ابوالفرج، ۱۵۶/۸). این لفظ که به‌معنای «فریبنده» است، از زیبارویی و خوش سخنی او زاینده شده است.

شعر ابن طثریه نزد نویسندگان سده‌های بعد، چه ادیبان و چه لغت‌نویسان، دارای اعتبار است، چنانکه غالباً به‌آن استشهاد کرده‌اند. اما این شاعر کهن، امروز از آن جهت برای ما اهمیت خاص یافته که ۱۰۰ سال پس از تسلط اسلام، هنوز در متن سنتها و عادات جاهلی زندگی می‌کند؛ منش و شیوه گفتار او و اعضای قبیله‌اش در پناه صحرای تنیده، همچنان دست نخورده باقی مانده است و اسلام گویی جز در ظواهر امر تأثیری بر آنها نداشته است. این موضوع در زمینه دیگری نیز پدیدار است: روایاتی که درباره او نقل شده، همه رنگ و بوی جاهلی دارد، همه به‌افسانه‌های معروف و تکراری کهن در آمیخته‌اند و به‌صحت هیچ یک اعتماد نمی‌توان کرد و اگر حدود ۳۰۰ سال بعد، ابوالفرج آنها را گرد نمی‌آورد، چیز عمده‌ای از آن مجموعه برجای نمی‌ماند. مجنوع مضامین آن روایات، در چند عنوان خلاصه می‌شود: برخورد قبیله شاعر (بنی قشیر) با قبیله یعنی جرم، عشق شاعر به‌دختری از آن قبیله و داستانهایی که میان آن دو گذشت، عشق به‌چند زن دیگر، به‌باد دادن ثروت خود، دست درازی به‌ثروت برادر، تنبیه شدن شاعر به‌دست برادر، طلبکاران و یا حاکم و کشته شدن او در جنگ. این داستانها، چنانکه سنت آثار کهن است، سراسر به‌اشعاری دل‌انگیز در آمیخته و در جای جای آن، عالی‌ترین خصائل جاهلیان که

و سپس به مدیحه‌ای دل حاکم شعر پسند را نرم می‌کند، اما نحوه تفکر، نوع دلاوریها، و به خصوص عشق‌بازیهای او همه سراپا جاهلی است و دست جاعلان بر چهره آنها آشکار.

روایات مربوط به قتل یزید ظاهراً نباید دور از حقیقت باشد، هرچند که آنها را نیز گاهی زیباتر ساخته‌اند. کهن‌ترین روایت از آن ابن حبیب است (صص ۲۴۷-۲۴۸)، سپس روایت بلاذری در انساب الاشراف است که در بخشهای چاپی آن موجود نیست، اما ابن خلکان (۳۷۲/۶) آن را نقل کرده است. از مجموع آنها و نیز از روایت ابن اثیر (۲۹۸/۵ - ۲۹۹) چنین برمی‌آید که در سال قتل ولید بن یزید اموی (۱۲۶ ق)، مردم یمامه بر حاکمان خود شوریدند. به دنبال این ماجرا، چندین جنگ کوچک و بزرگ رخ داد و سرانجام در نبردی که میان بنی حنیفه از یک سو و بنی عقیل و بنی قشیر از سوی دیگر در نزدیکی قریه قلج واقع شد، یزید به قتل رسید. ابن حبیب (ص ۲۴۸) روایت قتل او را بدین سان شکوهمند ساخته است: او پرچمدار بود و با آنکه همه یارانش گریخته بودند، او خود می‌جنگید. در آن حال نیز اگر جبهه ابریشمین (یا پوستین) او به چوبکی در نمی‌آویخت و او را به زمین نمی‌افکند، شاید جان سالم به در می‌برد. ۴ قطعه شعر در رثای یزید سروده شده است: ۳ قطعه از آن حنیف شاعر است (ابوالفرج، ۱۸۱/۸ - ۱۸۲) و چهارمین که باید بخشی از قصیده‌ای بلند باشد، به چند کس منسوب است: به خواهرش زینب، به معشوقش وحشیه و به مادرش (همو، ۱۸۲/۸) و حتی به برادرش ثور (اونبی، ۶۵۸/۱). ابن اثیر، (۲۹۹/۵)، اما این شعر نیز مانند اکثر اشعار جاهلی، سخت پریشان‌گونه است: ابیاتی از آن به کسانی که با یزید رابطه‌ای نداشته‌اند، نسبت داده شده است، یا ابیاتی با همان وزن و قافیه را از آن قصیده پنداشته‌اند (نک: مثلاً اونبی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۷۴/۶ و به خصوص ۳۷۵). این قصیده از آن جهت جالب توجه است که می‌تواند یک رثای تمام عیار جاهلی به شمار آید و از این حیث به شعر یزید شبیه می‌گردد؛ ارزش یزید در نظر گوینده شعر در آن بوده که وی میهمانان را سخت عزیز می‌داشته و دیگهایش برای آنان بر سر آتش بوده (بیت ۴)، از مظلومان و افسراد قبیله حمایت می‌کرده (بیت‌های ۵ و ۹)، صاحب شرف و شجاعت بوده (بیت‌های ۷ و ۸) و با اعضای قبیله‌اش هرگز جفا روا نمی‌داشته است (بیت ۱۰).

آنچه از شعر یزید بن طهریه می‌شناسیم، همه در مناسبت‌هایی که پیش از این آورده‌ایم، یا در احوال دیگری سروده شده است. این مجموعه، در واقع آینه‌ی زندگانی بدویان جاهلی، یا تاحدودی بازتاب تخیلاتی است که راویان سده‌های اول و دوم ق از شاعران صحرا در عصر جاهلی داشته‌اند. بدیهی است که ما در صحت انتساب همه این اشعار به یزید تردید نمی‌کنیم. اما گمان می‌کنیم که جعل و تحریف در آنها بسیار است. کثرت ابیاتی که از او به دیگران و از دیگران به او نسبت داده‌اند، خود دلیلی بر این مدعی است.

کهنگی شعر یزید و ویژگیهای بیابانی آن نظر همه نویسندگانی را

(همو، ۱۷۱/۸ - ۱۷۳). بنا به یکی از روایات (همو، ۱۷۸/۸) به سبب شهرت این عشق کار چنان بر قبیله جرم تنگ آمد که آنان ناچار به والی یمامه شکایت بردند و والی از برادر شاعر که ثور نام داشت، خواست تا وی را تنبیه کند. برادر نیز کاکل افسانه‌ای او را که در همه منابع به زیبایی وصف شده، برید و شاعر نیز قطعه زیبایی در این باب سرود. و لخر جبهای شاعر نه تنها نگویده نبوده که در شمار امتیازات او قرار داشته و باعث شده است که لااقل از این جهت، در صف بزرگ‌ترین شاعران عرب نشیند؛ وی با آنکه اصیل‌زاده بود و احتمالاً نخست ثروتی هم داشت، در اثر گشاده‌دستی بیش از حد، زیر بار وامهای سنگین رفت. برادر ثروتمندش ثور که مردی پارسا و «کثیرالحج» بود (ابوالفرج، ۱۶۷/۸)، پیوسته به‌داد او می‌رسید و به سبب محبتی که به او داشت، البته کژ رویهایش را تحمل می‌کرد (همو، ۱۷۹/۸). با اینهمه یک بار، مولای عقبه، امیر بلاد بنی عقیل، به پشتیبانی امیر او را به زندان کشانید. شاعر توانست از جنگ او بگریزد، اما عشق اسماء که با قبیله خویش، بنی جعفر، در همسایگی آن مولا می‌زیست، او را به زندان باز آورد و با آنکه شتری از شتران برادرش ثور را به طلبکار داد، باز در زندان ماند و درباره اسماء، قرضهایش و بخشندگیهای برادرش شعر سرود تا آنکه روزی عقبه به زیارت حج و از آنجا نزد مهاجر بن عبدالله در یمامه رفت. یزید زندانبان را فریفت و بر تیزروترین شتران عقبه نشست و به نزد همو در یمامه شتافت. در آنجا به این سخن زیبا که «از تو به‌تومی‌گریزم» و نیز به مدیحه‌ای که شاید بهترین شعر او به‌شمار آید، چنان او را نرم ساخت که امیر نه تنها او را بخشید، بلکه هم دین او را پرداخت و هم شتر خویش را به‌وی هدیه کرد (همو، ۱۶۶/۸ - ۱۷۰). البته ردای قصه‌پردازان در این روایت پدیدار است، اما دو روایت کوچک دیگر نیز داریم که از نظر جعل داستان، خود بسیار جالب توجه است: یکی آن است که وی روزی گروهی زن زیباروی را می‌بیند که بر لب آبی نشسته‌اند و چون شاعر نزدیک می‌شود، درخواست می‌کنند که طعامشان دهد. یزید بی‌درنگ یکی از شتران برادر را می‌کشد و گوشتش را تقدیم زنان می‌کند (ابن سلام، ۱۵۱؛ ابوالفرج، ۱۷۴/۸). می‌دانیم که عین همین داستان را در مورد امرؤ القیس نقل کرده‌اند و ابیاتی هم در معلقه مشهورش به این موضوع اشاره دارد (نک: ص ۳۳، بیت‌های ۱۱ و ۱۲. قصیده). روایت جالب دیگر آن است که گویند وی با شتر از جنگ دشمنان می‌گریخت؛ چون نزدیک شد که اسیر افتد، پیاده شد و چنان تند دوید که شتران تیزرو به‌او نرسیدند (ابوالفرج، ۱۷۰/۸). اگر در روایت نخست ماجرای شبیه به ماجراهای شاهزاده شاعر به‌او نسبت داده‌اند، در روایت دوم خواسته‌اند - چون شغری - در صف «عدائین عرب» قرارش دهند.

اینک ملاحظه می‌کنیم که انبوهی افسانه جاهلی گراگرد شاعر سالهای ۱۰۰ هجری را فرا گرفته است. راست است که وی چون هر مسلمان خطاکار دیگری در دولت اسلام، به فرمان حاکم به زندان می‌افتد

برخوردار بود، چنانکه در ۵۰۱ ق / ۱۱۰۸ م به رسالت از سوی مستظهر، به نزد صدقه بن مزید امیر حله رفت (ابن اثیر، ۴۴۱/۱۰، ۴۴۲) و چندی بعد همراه با امرای بغداد برای شرکت در جشن ازدواج محمود سلجوقی عازم اصفهان شد (ابن عمرانی، ۲۰۸، در ۵۱۲ ق / ۱۱۱۸ م که مسترشد به خلافت نشست، ابن طراد از جمله کسانی بود که برای وی از مردم بیعت گرفت و چون ابوالحسن برادر مسترشد از بغداد گریخت و به دیس بن صدقه در حله پناه برد، خلیفه ابن طراد را به آنجا فرستاد تا هم از دیس برای وی بیعت بگیرد و هم ابوالحسن را به بغداد باز گرداند (ابن طقطقی، ۴۰۶، ۴۰۷؛ ابن اثیر، ۵۳۷/۱۰). نیز در ۵۱۶ ق جلال الدین عمیدالدوله بن صدقه از وزارت عزل شد و ابن طراد چندی به نیابت وزارت رشته کارها را در دست گرفت تا وزیر جدید ابونصر احمد پسر نظام الملک به وزارت نشست. در ۵۱۷ ق که خلیفه مسترشد، نقیب علویان را به اتهام جاسوسی عزل کرد، ابن طراد را علاوه بر نقابت عباسیان، به نقابت علویان نیز منصوب کرد (همو، ۶۰۲/۱۰، ۶۱۷). گویا وی در همان منصب بود تا جلال الدین ابوعلی ابن صدقه وزیر درگذشت و ابن طراد به نیابت وزارت منصوب شد و سرانجام در ربیع الآخر ۵۲۳ / آوریل ۱۱۲۹ از سوی خلیفه به وزارت نشست (همو، ۶۵۳/۱۰) و معزالاسلام، عضدالامام، سیدالوزراء، صدرالشرق و الغرب لقب یافت (ابن عمرانی، ۲۱۶) و منصب نقابت به برادرش ابوالحسن محمد تفویض شد (ذهبی، ۱۵۰/۲۰). از این القاب و ستایشی که خلیفه از او کرد (هندشاه، ۲۹۹)، می توان به اعتبار و نفوذ وی در نزد خلیفه پی برد، خاصه که وی نخستین کس از هاشمیان بود که به وزارت در دستگاه عباسیان دست یافت (ابن اثیر، ۶۵۳/۱۰). با اینهمه به درستی معلوم نیست که چرا مسترشد در شعبان ۵۲۶ / ژوئن ۱۱۳۲ پس از پیروزی بر ائتلاف نظامی زنگی بن آق سنقر و دیس بن صدقه، ابن طراد را از وزارت معزول ساخت و ۲۰۰'۰۰۰ دینار از اموالش را مصادره کرد (ابن عمرانی، ۲۱۷) و خود وی را به حبس افکند (ذهبی، همانجا). بهر حال ابن طراد دو سال معزول بود تا در جمادی الآخر ۵۲۸ خلیفه پس از عزل وزیر انوشروان بن خالد، وی را دوباره به وزارت گمارد (ابن عمرانی، ۲۱۸)، اما این نیز چندان به درازا نکشید، چه در رمضان ۵۲۹ مسعود سلجوقی سپاه مسترشد را درهم شکست و خود او را به اسارت گرفت (ابن جوزی، ۱۰۹/۱۰؛ ابن اثیر، ۲۶/۱۱) و «وزیر را با همه ارباب قلم در قلعه ای محبوس گردانید» (هندشاه، ۲۹۵).

این توقیف نمی بایست چندان طولانی بوده باشد، زیرا در ذیقعدة ۵۳۰ که الراشد خلیفه از برابر سلطان مسعود به موصل گریخت و سلطان وارد بغداد شد، ابن طراد نیز در رکاب او حاضر بود. به گفته ابن عمرانی (ص ۲۲۲) مسعود از ابن طراد خواست که به نزد خلیفه رود و اسباب خشنودی او را فراهم ساخته به بغداد بازش آورد، ولی ابن طراد با گردآوری قاضیان و فقیهان، محضری ساخت و آنها را واداشت تا راشد را به اتهام فسق و فساد از خلافت عزل کردند؛ آنگاه با اشاره

که به شواهد شعری نیاز داشته اند، جلب کرده است. از این رو ابیات منسوب به او را هم در کتب ادب می یابیم (مثلاً ابن معصوم، ۶۸/۴، ۳۷۰، ۲۴۶/۵، هم در کتب لغت (مثلاً فارابی، ۲۶۷/۳؛ ابن فارس، ۱۴۰؛ ابن منظور، ذیل جزز)، هم در کتب علوم قرآنی (ابن قتیبه، ۲۹۱؛ طبری، ۱۰۳/۱۱) و هم در معاجم جغرافیایی (بکری، ۶۶۴/۲، ۷۴۵/۳؛ یاقوت، ۸۵۵/۱، ۴۶۴/۲) و نیز در کتابهای دیگر.

ابن خلکان (۳۶۸/۶ - ۳۶۹) اشاره می کند که ابوالفرج اصفهانی و نیز ابوالحسن علی بن عبدالله طوسی اشعار یزید را در دیوانی گرد آورده بوده اند. وی حتی از مجموعه طوسی عباراتی هم نقل می کند، اما امروزه آنچه از آثار وی در دست است، از ۱۰۰ بیت که بیشتر آنها در الاغانی آمده، در نمی گذرد. کحاله (ص ۸۴۱) به نقل از اخبار التراث العربی از دیوانی که توسط حاتم صالح ضامن فراهم شده، نام برده است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن حیب، محمد، «اسماء المفتالین»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سلام، محمد، طبقات الشعراء، لیدن، ۱۹۱۳ م؛ ابن فارس، احمد، الصحاح، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مشکل القرآن، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۳ ق / ۱۹۷۳ م؛ ابن معصوم، علی صدرالدین، انوار الربیع، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ ابن منظور، لسان؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، دارالکتب؛ امروالقیس، دیوان، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ اوبی، ابوعبید بکری، سبط الألی، به کوشش عبدالعزیز مبین، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶ م؛ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، معجم ما استمع، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ حسین، طه، من تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ طبری، جامع البیان، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ فارابی، اسحاق بن ابراهیم، دیوان الادب، به کوشش احمد مختار عمر، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ کحاله، عمروضا، المستدرک علی معجم المؤلفین، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ وشاه، محمد بن احمد، الظرف و الظرفاء، به کوشش فهی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ یاقوت، بلدان.

آذرنش آذرنش

ابن طراد، ابوالقاسم شرف الدین علی بن طراد بن محمد بن علی زینبی هاشمی (۴۶۲ - ۵۳۸ ق / ۱۰۷۰ - ۱۱۴۴ م)، راوی، نقیب النقبای بغداد و وزیر مسترشد و مقتفی عباسی. ابن طراد از اعتقاد ابراهیم امام بود که زینب دختر سلیمان بن علی بن عبدالله بن عباس را به زنی داشت و از همین رو فرزندان وی به زینبی شهره شدند (سمعانی، ۳۷۱/۶، ۳۷۲؛ ابن طقطقی، ۴۱۱). پدر و نیای او هر دو نقیب عباسیان در بغداد بودند و ابوالقاسم نیز سپس از سوی مستظهر عباسی همان منصب را عهده دار شد و الرضا ذوالفخرین لقب یافت (ابن جوزی، ۱۰۹/۱۰)، اما از سخن ابن عمرانی (ص ۲۰۶) که از وی در آغاز خلافت مستظهر با عنوان نقیب النقباء یاد کرده، برمی آید که وی قبل از آن به نقابت منصوب شده بوده است؛ در حالی که اگر پدر وی در ۴۹۱ ق / ۱۱۹۸ م در گذشته باشد (ذهبی، ۳۹/۱۹)، ابوالقاسم علی می بایست پس از آن تاریخ یعنی حدود چهار سال پس از آغاز خلافت مستظهر به نقابت گمارده شده باشد. وی در روزگار نقابت خویش از نفوذ وسیعی در دربار خلافت و نزد امرای عراق و سلاطین سلجوقی

به دین و خرد و پاکدامنی محمد بن مستنصر کوشید تا او را به نام المقتفی به خلافت برداشتند (ابن اثیر، ۴۲/۱۱، ۴۳). هم از این رو بود که مقتفی بی درنگ ابن طرارا را به وزارت گمارد و همه کسانی را که وی شغلی داده بود، بر سرکار نگه داشت (ابن عمرانی، ۲۲۵). از اشارات مورخان می توان دریافت که ابن طرارا تا چهار سال پس از آن، بی آنکه به فرمانهای خلیفه چندان واقعی نهد، به پشتگرمی سلطان مسعود با قدرت وزارت کرد. این معنی خشم و تنفر خلیفه را که ظاهراً از بیم سلطان یارای اعتراض نداشت، برانگیخت و گویا او را به توطئه با ترکان بر ضد خلیفه نیز متهم ساخت، چنانکه ابن طرارا از بیم جان به سرای سلطان گریخت (ابن اثیر، ۷۶/۱۱؛ ابن عمرانی، همانجا). خلیفه در آغاز در صدد استیلا و بازگرداندن وزیر برآمد، ولی ابن طرارا نپذیرفت. با اینهمه مکاتبات رسمی دیوانی به نام او صادر می شد و پسر عمویش قاضی القضاة زینبی به نیابت وزارت رشته کارها را در دست گرفته بود (ابن اثیر، همانجا). ظاهراً سلطان مسعود در آن وقت در بغداد نبود (ذهبی، ۱۵۱/۲۰؛ هندو شاه، ۲۹۹) و خلیفه کسانی را به نزد او فرستاد تا در باب وزیر رای زنند. سلطان اجازه داد که وزیر برکنار شود؛ آنگاه نام او را از مکاتبات انداختند و قاضی القضاة زینبی را نیز از نیابت وزارت عزل کردند (ابن اثیر، همانجا). در باب سالیانی که ابن طرارا در سرای سلطان ماند و سرانجام کار وی، میان مورخان اختلاف است. به گفته ابن عمرانی (همانجا) میان وزیر و خلیفه به پایمردی مسعود سلجوقی صلح شد (ابن جوزی، ۱۰۹/۱۰) و ابن طرارا بر سرکار بازگشت، ولی اندکی بعد باز معزول شد و اجازه حج خواست و پس از حج در خانه خود عزلت گزید، اما ابن اثیر (۸۹/۱۱) خاطر نشان ساخته که چون سلطان مسعود در ۵۳۶ ق / ۱۱۴۹ م به بغداد بازگشت، به وساطت برخاست و وزیر اجازه یافت که به خانه خود بازگردد. از آن پس منصب نقابت که معلوم نیست در چه تاریخی مجدداً به ابن طرارا تفویض شده بود، دوباره به بردارش واگذار گردید و ابن طرارا جز برای نماز از خانه خارج نمی شد تا درگذشت. در حالی که ذهبی (همانجا) بر آن است که پس از بازگشت مسعود به بغداد نیز ابن طرارا همچنان در سرای او ماند تا درگذشت. بیکر او را در خانه اش در باب المراتب (باب الازج؛ ابن اثیر، ۹۷/۱۱) به خاک سپردند و سپس در رجب سال ۵۴۴ آن را به مقبره خاص او در حریه منتقل کردند (ابن جوزی، همانجا).

ابن طرارا وزیر ستوده خصال و فاضل و خردمند (هندو شاه، ۲۹۸، ۲۹۹)، گذشته از فعالیت های سیاسی، از جمله راویان عصر خود به شمار می رفته است. وی از پدرش طرارا بن محمد و عموهایش ابونصر و ابوطالب و چند تن دیگر حدیث شنید و روایت کرد (سمعانی، ۳۷۲/۶؛ ابن جوزی، همانجا) و از ابوجعفر بن مسلمة اجازه روایت گرفت؛ و کسانی چون ابواحمد ابن سکینه و ابوالقاسم ابن عساکر (ذهبی، ۱۵۰/۲۰) و سمعانی از او روایت کرده اند (سمعانی، همانجا). ابن طرارا بسیار عبادت می کرد و قرآن می خواند و بر قراء و زهاد مقررین

برقرار کرد (ذهبی، ۱۵۱/۲۰).

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری، به کوشش هارونیک درنیورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن عمرانی، محمد بن علی، الانباء فی تاریخ الخلفاء، به کوشش قاسم السامرائی، لیدن، ۱۹۷۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ هندو شاه بن سنجر، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۲۵۷ ش.

ابن طرارا، ابوالفرج معافی بن زکریا بن یحیی نهروانی (۷ رجب ۳۰۵ - ذیحجه ۳۹۰ / دسامبر ۹۱۷ - نوامبر ۱۰۰۰)، محدث، مقری، ادیب و فقیه جریری.

شهرت وی در برخی منابع به شکل ابن طرارة آمده است (ابوحنیان، ۱۳۴/۲؛ یاقوت، ادبا، ۱۵۱/۱۹)، لیکن ابن طرار (فقطی، ۲۹۶/۳) و ابن طراز (خطیب، ۲۳۰/۱۳، جم) را باید مصحف دانست (درمورد ضبط صحیح و صریح کلمه نک: ابن خلکان، ۲۲۴/۵). معافی ظاهراً از این جهت که مدتی در باب الطاق بغداد نیابت منصب قضا را داشته (خطیب، همانجا) به قاضی شهرت یافته است. اصل خاندان معافی بنا به قراین مختلف از نهروان بوده، ولی درمورد محل تولد او اطلاعی در دست نیست. با توجه به استماع او از ابوالقاسم بقوی در ۳۱۷ ق (نکا، ریتز، 281، به نقل از الجلیس) و برخی دیگر از مشایخ بغداد در آن زمان (نکا؛ دنباله مقاله) می توان نتیجه گرفت که وی پیش از ۱۲ سالگی در بغداد به تحصیل علم اشتغال داشته است. دانسته نیست معافی در چه زمانی بغداد را به قصد نهروان ترک کرده، ولی وفات او در نهروان واقع شده است (خطیب، ۲۳۱/۱۳)، نمی توان گفت مقصود ابن ندیم از اینکه معافی اهل نهروان بوده (ص ۲۹۲) اصلیت وی بوده، یا اینکه مدت قابل توجهی در آنجا زندگی کرده است. نه تنها منابع شرح حال معافی، بلکه بررسی مشایخ او نیز ثابت نمی کند که وی در طول عمر از عراق خارج شده باشد؛ البته تنها یک سفر او به حجاز برای بهجا آوردن مناسک حج گزارش شده است (ابن خلکان، ۲۲۳/۵، به نقل از حمیدی). وی چنانکه اشاره شد، مذهب جریری داشت که دلالت بر تسنن او دارد. منابع شرح حال نیز در تسنن او تردید نکرده اند.

رجال نویسان شیعه بغداد در نیمه اول قرن ۵ ق / ۱۱ م چون طوسی و نجاشی و اخلاف ایشان نیز او را در زمره مصنفان شیعه یاد نکرده اند. البته برقانی گفته که معافی احادیث مورد علاقه شیعه را بسیار روایت می کرده است (خطیب، همانجا). در تأیید این گفته باید متذکر شویم که افزون بر شمار قابل توجهی احادیث درمورد مناقب ائمه شیعه (ع) که در کتب اهل سنت و شیعه از معافی نقل شده، در کتب امامیه احادیثی به روایت او آمده که به نام ائمه دوازده گانه و در نتیجه به حقانیت مذهب شیعه اثنا عشری تصریح دارد (به عنوان نمونه، نک: خزاز، ۸۱ - ۸۳، ۲۴۴). ابن طرارا چنانچه ذکر شد، از سنین کم به فراگیری حدیث از

التحریر والنقر و الحدود والعقود در اصول فقه جریری و شرحی بر کتاب الخفیف طبری قابل ذکر است (نک: ابن ندیم، ۲۹۲ - ۲۹۳). معافی در مقام دفاع از مذهب جریری با دیگر مذاهب رایج در بغداد از حنفی و شافعی و ظاهری درگیر بوده و تألیفاتی در رد و نقض آنها داشته که از آن میان باید جوابیه او به الجامع الکبیر محمد بن حسن شیبانی فقیه حنفی، ردیه بر ابوالحسن کرخی فقیه حنفی، جوابیه به اسماعیل مرنی شافعی، ردیه بر داوود اصفهانی مؤسس مکتب ظاهری و ردیه بر فقیهی به نام ابویحیی بلخی را ذکر کرد (نک: ابن ندیم، همانجا). معافی به طور قطع درس طبری را درک نکرده و فقه او را از طریق شاگردانش فراگرفته است. بهر حال با انقراض فقه جریری ظاهراً آثار فقهی معافی نیز مورد بی توجهی واقع شده و امروزه چندان چیزی از آراء فقهی او حتی در لایه‌های کتب به دست نرسیده است. در زمینه ادب، او از استادانی چون ابراهیم بن محمد نبطویه بهره برده و در فنون مختلف ادب از نحو و لغت و غیر آن مهارت داشت (خطیب، ۲۳۰/۱۳؛ یاقوت، ادبا، ۱۵۱/۱۹). او از مشایخی چون محمد بن حسن ابن دُرَید، محمد بن حسن بن زیاد مقری، محمد بن قاسم انباری و محمد ابن محمود خزاعی حکایات ادبی روایت کرده است (خطیب، ۲۴۹/۸؛ سراج، ۱۱۱/۱، ۱۶۱، ۱۷۷/۲).

یاقوت (ادبا، ۱۵۲/۱۹) حکایت ملاقات او با ابوحیان توحیدی را در جامع رصافه بغداد نقل کرده است. از شاگردان او در ادب می‌توان ابوالحسن علی بن سلیمان اخفش صغیر را نام برد (ابن انباری، ۱۶۹). وی شعر نیز می‌سروده و نمونه‌هایی از سروده‌های وی در منابع آمده است (خطیب، ۲۳۰/۱۳؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۰۳؛ سراج، ۱۳۸/۱؛ یاقوت، ادبا، ۱۵۴/۱۹؛ ابن خلکان، ۲۲۳/۵). ابوحیان (۱۳۴/۲) ضمن ستایش فصاحت او قطعاتی از نثر او را نقل کرده است. در منابع مختلف اظهار نظرها و تفسیرهای ادبی او به چشم می‌خورد (به عنوان نمونه: سراج، ۱۶۲/۱، ۱۸۹/۲؛ ابن عساکر، ۲۰/۴، ۴۴۱، ۶۵/۵، ۲۴۱). مهم‌ترین اثر معافی در ادب کتاب الجلیس الصالح الکافی والانیس الناصح الشافعی است که از ۱۰۰ مجلس تشکیل شده و برخی از مجالس با ذکر یک حدیث نبوی آغاز گردیده است. سپس مؤلف به شرح حدیث پرداخته و به مناسبت، حکایات و قطعات شعر نقل کرده است. معافی در این کتاب از حیث سبک از کامل مبرد تأثیر پذیرفته است. کتاب الجلیس به عنوان یک منبع تاریخی برای مطالعه عصر اموی نیز شایان توجه است. از این کتاب نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های جهان موجود است (ازهریه، ۶۴/۵؛ خدیویه، ۲۲۴/۴؛ دوسلان، شم 3487، 3486؛ حتی، شم 1369؛ آلوارت، شم 8325؛ نیز نک: GAS, I/523; GAL, I/195; GAL, S, I/312). الجلیس در ۱۹۸۱-۱۹۸۲م در بیروت به کوشش محمد مرسی خولی به چاپ رسیده است. ریتربی یادداشتی (279 به بعد)، و دیتیش در مقاله‌ای تفصیلی تحت عنوان «کتاب الجلیس والانیس معافی...» در مورد این کتاب و مؤلف آن بحث کرده‌اند (ترجمه عربی مقاله دیتیش در مجله المجمع العلمی العربی،

مشایخ بزرگ بغداد چون ابوالقاسم عبدالله بن محمد بغوی، ابوبکر عبدالله بن ابی داوود سجستانی، ابومحمد یحیی بن محمد بن صاعد، قاضی محاملی، محمد بن احمد بن ابی التلج، محمد بن همام اسکافی و احمد بن محمد بن سعید ابن عقده پرداخت (خطیب، ۲۳۰/۱۳؛ ابن شاذان، ۱۷۵؛ ذهبی، تذکره، ۱۰۱۰/۳؛ خزاز، ۳۶، ۱۱۴؛ جم: ابن رازی، ۴۴).

در مورد دیگر مشایخ وی می‌توان به منابع یاد شده و نیز یاقوت (بلدان، جم) رجوع کرد. از کسانی که از او حدیث روایت کرده‌اند می‌توان قاضی ابوالطیب طبری، ابوالقاسم عبیدالله ازهری، احمد بن علی تَوَزی و احمد بن عمر بن روح نهری را نام برد (خطیب، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۵۴۵/۱۶؛ برای تکمیل فهرست آن دو، نک: یاقوت، بلدان، جم). جمعی از محدثین شیعه چون علی بن محمد خزاز قمی، محمد بن احمد بن شاذان قمی و جعفر بن احمد قمی معروف به ابن رازی از او حدیث شنیده و روایت کرده‌اند (خزاز، ۲۰؛ جم: ابن شاذان، ۲۶؛ ابن رازی، همانجا).

از نظر رجالی، برقانی و عتیقی معافی را توثیق کرده‌اند (خطیب، ۲۳۱/۱۳). در علم قرائت معافی به عنوان مقری و راوی قرائت سلف معروف است. او قرائت قاریان مختلف را از ابن شنبوذ (د ۳۲۸ ق)، ابوعیسی بکّار، ابومزاحم خاقانی و خضر بن حسین حلوانی فرا گرفت (ابن جزری، غایه، ۳۰۲/۲، به نقل از هذلی). با توجه به درگیریهای موجود بین ابن شنبوذ و مقری مشهور بغداد، ابوبکر ابن مجاهد (د ۳۲۴ ق) این نکته که معافی در درس ابن شنبوذ حاضر شده و از ابن مجاهد روایت نکرده، می‌تواند نشانه‌ای از گرایش معافی به افکار ابن شنبوذ در مورد عدم شدوذ قرائت غیر سبع در برابر ابن مجاهد که به قرائت سبع رسمیت بخشیده بود، باشد (نک: ابن شنبوذ، ابن مجاهد، هم م). شایان ذکر است که یکی از مؤثرترین اسلاف در معافی، یعنی طبری نیز در کتابی که در قرائت تألیف کرده بود، بسیاری از قرائات غیر سبع را مورد توجه قرار داده بود (نک: ابن جزری، النشر، ۳۴/۱؛ قس: ۳۱/۱). به رغم اینکه معافی راویان زیادی در قرائت داشت (برای فهرستی از ایشان، نک: ابن جزری، غایه، همانجا) و کتابی در قرائات تألیف کرده (ابن ندیم، ۲۹۳؛ قس: دیتیش، 279)، روایات او چنانکه انتظار می‌رود، در کتب قرائت وارد نشده و تنها هذلی (د ۴۱۵ ق) در کامل در سطحی وسیع (نک: ابن جزری، همانجا) و دیگران چون ابومعشر طبری (د ۴۷۸ ق)، در تلخیص، سبط خیاط (د ۵۴۱ ق) در کفایه و ابن فتحان (د ۵۵۰ ق) در مصباح تاحدودی روایات او را مورد توجه قرار داده‌اند (نک: ابن جزری، النشر، ۱۱۹/۱، جم). شاید رابطه معافی با ابن شنبوذ در این کم توجهی بی تأثیر نبوده باشد. معافی در علم فقه به عنوان یکی از مهم‌ترین پیروان و مروّجان مذهب محمد بن جریر طبری، و شاید پس از خود طبری به عنوان بزرگ‌ترین مؤلف در فقه جریری معروف است.

معافی آثار متعددی در زمینه فقه تألیف کرده که از آن جمله دو کتاب

۳۰/ (۳) ۳۸۰ - ۳۹۴ در ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م در دمشق به چاپ رسیده است. از دیگر آثار ادبی وی باید شرح کتاب الجرمی در نحو، المحاورۃ فی العربیة، و رساله‌ای در واو عمرو (احتمالاً درباره کتابت آن) را نام برد (ابن ندیم، ۲۹۳؛ قس: دیترش، ۲۷۸). ابن ندیم (همانجا) کتابی در تأویل قرآن به وی نسبت داده و ذهبی (سیر، ۵۴۶/۱۶) از تفسیر کبیر شش جلدی او سخن گفته است. معافی خود در الجلیس از آثاری در علوم قرآن از جمله البیان الموجز عن علوم القرآن المعجز و کتابی در علل قرائات و تفصیل در مورد وجوه آنها یاد کرده است (نک: دیترش، ۲۷۹). شایان ذکر است که اگرچه ابن ندیم (همانجا) گزارش کرده که تا زمان ملاقاتش با معافی، او به گفته خودش افزون بر ۵۰ اثر در فقه، کلام، نحو و دیگر علوم تألیف کرده بود، امروزه بجز الجلیس و یک جزء حدیث در چهار برگ که نسخه آن در کتابخانه ظاهریه (فهرس مجامیع، ۳۴۸) نگهداری می‌شود، اثری از او در دست نیست.

ماخذ: ابن ابیاری، عبدالرحمن بن محمد، نزقة الانباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگستر سر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، النشر، به کوشش علی محمد الضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن خلکان، رقیات؛ ابن رازی، جعفر بن احمد، نوادر الاثر، به همراه جامع الاحادیث ابن رازی، تهران، ۱۳۶۹ ق؛ ابن شاذان، محمد بن احمد، مائة مثبته، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، التاریخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر اعدی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالعلم؛ ابوحنان توحیدی، علی بن محمد، الامناع والمؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۴۲ م؛ ازهری، خطی؛ خزاز قمی، علی بن محمد، کفایة الاثر، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خدیویه، فهرست؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سراج، جعفر بن احمد، مصارع العشاق، بیروت، دارصادر؛ فهرس مجامیع المدرسة العمریة، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ یاقوت، ادباء، همو، بلدان؛ نیز:

Ahlwardt; De Slane; Dietrich, Albert, "Das Kitāb al-Ğalīs wa-l-Anīs des Muṭāfī . . .", ZDMG, 1955, vol. CV; GAL; S; GAS; Hitti, Ph.K. et al., Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Ritter, H. "Arabische Handschriften in Anatolien und Istanbul", Oriens, Leiden, 1949, vol. II.
احمد پاکتچی

ابن طراوه، ابوالحسن، سلیمان بن محمد بن طراوه (ح ۴۳۸ - ۵۲۸ ق/ ۱۴۰۶ - ۱۱۳۴ م)، ادیب و نحوی عصر ملوک الطوائف و مرابطون در اندلس. از جزئیات زندگی وی چندان اطلاعی در دست نیست. می‌دانیم که وی اهل مالقه بوده است (بلفیقی، ۶۴) و نسبش ظاهراً به سبا از نوادگان قحطان می‌رسد (نک: ضبی، ۲۹۰؛ سیوطی، ۶۰۲/۱). پس از فراگیری مقدمات علوم، نزد استادان بنامی چون ابوالحجاج اعلم و ابومروان ابن سراج به تکمیل آموخته‌های خود در نحو پرداخت و به ویژه مدتی در ملازمت اعلم به سر برد (ابن ابیبار، ۷۰۵/۲؛ یمانی، ۱۳۵؛ صفدی، ۴۲۲/۱۵). کتاب سیبویه را یک بار نزد اعلم و بار دیگر نزد ابن سراج خواند (ابن ابیبار، همانجا) و چون در نحو و ادب به کمال رسید (ضبی، همانجا)، به سنت اهل اندلس لقب

«استاد» یافت (عمادالدین، ۵۷۱/۳). گویند در حفظ کتاب و آگاهی از دقائق آن همتایی نداشته است (ضبی، همانجا؛ قس: ابن ابیبار، همانجا). وی مدتی نیز نزد ابوالولید باجی (ه ۸) به فراگیری فقه اصول پرداخت (سیوطی، همانجا؛ قس: بنا، ۲۲ - ۲۵)، اما نه تنها در این باب دانش قابل ذکری کسب نکرد، که فقیهان اندلسی را نیز به باد انتقاد گرفت و در شعری، مال پرستی و رشوه‌خواری آنان را هجو گفت (سیوطی، همانجا).

ابن طراوه سفر بسیار می‌کرد و در شهرهای مختلف اندلس به تدریس و اشاعه آراء خود می‌پرداخت (ابن ابیبار، همانجا). بسیاری از دانشمندان و ادیبان معروف نیز علم نحو، خاصه کتاب را نزد وی آموخته‌اند. از آن جمله می‌توان از قاسم بن دحمان، ابوالقاسم سهیلی، ابوبکر ابن سمحون، قاضی عیاض و ابومحمد عیدری نام برد (سلفی، ۶۲؛ ابن دحیه، ۲۱۷، ۲۳۱؛ ابن ابیبار، سیوطی، همانجا؛ قس: بنا، ۲۶ - ۳۱). وی به یارگاه امیران و سلاطین اندلس نیز راه یافته و معتصم بن صمادح (حک ۴۴۴ - ۴۸۰ ق) امیر المریه و علی بن یوسف بن تاشفین (حک ۵۰۰ - ۵۳۷ ق) را مدح گفته است (ابن سعید، ۲۰۸/۲؛ قس: بنا، ۴۲ - ۴۳). با آنکه زندگی ابن طراوه اغلب در آسایش و شادکامی سپری شده (بنا، ۲۰ - ۲۱، ۳۸؛ قس: ابن ظافر، ۳۸۲؛ ابن سعید، ۲۰۸/۲ - ۲۰۹؛ مقری، ۳۸۴/۳ - ۳۸۵)، اما چنین می‌نماید که وی در اواخر عمر طولانی خود (عمادالدین، همانجا) به سختی و مشقت دچار آمده است، چه خود در الانصاح از تیره‌روزی خویش سخن گفته و از مصایب روزگار شکوه کرده است (بنا، ۲۱).

ابن طراوه را صاحب مکتبی مستقل در نحو شمرده‌اند (ابن قاضی شهیه، ۱۲۷؛ بنا، ۲۶). آراء وی در مواردی با آراء جمهور نحویان متفاوت بوده است (سیوطی، همانجا). تعریف اصطلاحات و بیان دلالتهای آنها، ایجاد تقسیمات جدید از جمله در زمان و مکان و ذکر تفاوتهای مشابهاات از ویژگیهای مکتب نحوی اوست (بنا، ۶۸ - ۷۱). اساس کار او را بازگشت به مکتب سیبویه و انتقاد از نوآوریهای ابوعلی فارسی و ابن جنی تشکیل می‌دهد. وی گویی واقعیات نحوی زبان را بر مثالهای معتقد و فرضی نحویان ترجیح می‌داده است. از این رو، درباره یکی از مثالهای نحوی ابوعلی فارسی، با پوزخندی زهرآگین و استفاده از الفاظ قرآنی گوید «اگر جن و انس فراهم آیند... چیزی از این کلام در نخواهند یافت» (بنا، ۶۱، به نقل از انصاح). آراء و نظریات خاص وی در تألیفات نحویان پس از او بسیار نقل شده است (نک: هتو، ۷۱ - ۱۰۰). شاید دلیری او در انتقاد از مردی چون ابوعلی فارسی و ستایشهای گاه به گاه نسبت به آراء سیبویه سبب شده باشد که داوریهایی متفاوت و گاه متضاد در حق او کنند؛ ابن سمحون شاگرد و ستاینده سرسخت ابن طراوه او را داناترین نحوی روزگار دانسته (یمانی، ۱۳۵؛ سیوطی، همانجا)، حال آنکه ابن خروف او را نادان و خودپسند خوانده است (سیوطی، همانجا). ابن طراوه در شعر و رساله‌نگاری نیز دستی داشته است (ابن ابیبار، یمانی، سیوطی،

فاتحان تازه وفاداری نشان دادند. در نتیجه سلطان سلیم اول حکومت آنان را به رسمیت شناخت. عثمانیها حفاظت بخشی از راه دمشق به قاهره را به امیر طربای پدر احمد واگذارند (موسوعة، ۱۰۰/۴). این مسیر شامل قسمتی از آن جاده بود که از داخل حوزه حکومت وی یعنی لجون گذر می کرد. همین امیر طربای در ۱۰۰۲ ق / ۱۵۹۴ م حکومت شهر غزه را نیز در دست گرفت. ظاهراً در دوران حیات پدر بود که امیر احمد فرمانروای شهر صفد گردید و بعد از مرگ پدر در ۱۰۱۰ ق / ۱۶۰۱ م، حکومت منطقه لجون را نیز به دست آورد (محبی، همانجا؛ قس: دروزه، ۲۲/۵).

در دوره فرمانروایی طولانی امیر احمد بر این مناطق، سرزمین شام متشنج و نابسامان بود و میان نیروهای محلی رقابت بر سر تصاحب زمینهای بیشتر درگرفته بود. در این مبارزات که دسته ای از این نیروها به مخالفت با امپراتوری عثمانی برخاسته بودند، امیر احمد همچنان به عثمانیها وفادار باقی ماند، و با مخالفین آنها به نبرد پرداخت (موسوعة، همانجا). وی در دوران حکومت خود با فخرالدین مغانی، مشهور به ابن معن نیز که بر بخشهایی از لبنان حکومت می داشت، بارها مبارزه کرد و در بیشتر آنها بر او پیروز شد. فخرالدین سه بار برای جنگ به قلمرو امیر احمد تجاوز کرد، و امیر احمد در هر سه بار به رمله رفت و لشکر فخرالدین را درهم شکست (محبی، همانجا). شرح این جنگها را خالدی صفدی از مورخان معاصر آن دو به تفصیل در کتاب خود آورده است (خالدی، جم). هنگامی که یوسف بن سیفا والی طرابلس در نزدیکی حماه از نیروهای شورشی ابن جنبلات که بر ضد دولت عثمانی می جنگیدند، شکست یافت (۱۰۱۵ ق / ۱۶۰۶ م) به امیر احمد پناهنده شد؛ وی با وجود درخواست ابن جنبلات او را تسلیم نکرد (بورینی، ۲۷۳/۲). ابن کار البته با منافع خصوصی او هیاهنگ بود، اما به رشع گرایش ابن طربای به عثمانیها، در حمله ای که مراد پاشا، فرمانده سپاه عثمانی بر ضد ابن جنبلات تدارک دیده و ضمن آن از نیروهای محلی نیز کمک خواسته بود، شرکت نکرد و مانند فخرالدین ابن معن از پیوستن به نیروهای عثمانی خودداری جست و تنها به فرستادن هدیه هایی اکتفا کرد (بورینی، ۲۸۹/۲؛ دروزه، ۲۳/۵ به بعد؛ موسوعة، همانجا). در جنگهایی که میان ابن طربای و فخرالدین درگرفت، احمد در حملاتی که والی دمشق برای جنگ با امیر فخرالدین در سالهای ۱۰۲۲ و ۱۰۲۳ ق / ۱۶۱۳ و ۱۶۱۴ م تدارک می دید، شرکت کرد. این حمله ها به محاصره قلعه مستحکم شقیف و فرار فخرالدین به دوک نشین توسکانا در ایتالیا انجامید. او حدود ۵ سال در ایتالیا به سر برد و در این مدت ابن طربای با آرامش بر مناطق تحت سلطه خود حکومت کرد. فخرالدین در ۱۰۲۷ ق به لبنان بازگشت. ابن طربای برای آنکه روابط خود را با او التیام بخشد، هدایایی از جمله تعدادی اسب برای او فرستاد (خالدی، ۶۹؛ دروزه، همانجا)، اما بر اثر سیاستهای توسعه طلبانه فخرالدین، در ۱۰۳۲ ق دوباره جنگ میان آن دو درگرفت. فخرالدین بر برج حيفا دست یافت

همانجاها). ایبائی از سروده های وی را منابع نقل کرده اند. یکی از رساله های نحوی او را نیز که خطاب به ابوالحسن ابن بادش نوشته شده، ابن قاضی شبهه نقل کرده است (بنا، ۵۰ - ۵۱).

آثار:

الف - خطی: الافصاح ببعض ما جاء من الخطأ فی الايضاح، در نقد الايضاح ابوعلی فارسی. مؤلف در این کتاب به بیان نارساییهای الايضاح پرداخته و آثاری چون الکتاب سیبویه، الجمل زجاجی (ه) و الکافی ابن نحاس (ه) را برای مبتدیان سودمندتر از آن دانسته است (همو، ۱۷، ۵۶ - ۵۷). وی چنانکه اشاره شد، اصولاً از توجه همگانی به آثار ابوعلی فارسی و شاگردش ابن جنی (ه) انتقاد می کند و مختصرات دیگران را برای آموزش نحو ترجیح می دهد (همو، ۱۷). نسخه ای از این کتاب به شماره ۱۸۳۰ در اسکوریل موجود است (ESC^۳) و بنا (ص ۵۱، حاشیه ۵) اظهار می دارد (۱۹۸۰ م) که به پژوهش آن پرداخته است.

ب - منسوب: ۱. المقدمات الی علم الکتاب و شرح المشكلات علی توالی الابواب که آن را به اختصار المقدمات علی کتاب سیبویه نیز خوانده اند (بنا، ۴۶ - ۴۷. قس: ابن ابار، سیوطی، همانجاها). ۲. ترشیح المقتدی (یمانی، سیوطی، همانجاها)، که آن را خلاصه ای از المقدمات دانسته اند (حاجی خلیفه، ۳۹۹/۱). ۳. مقالة فی الاسم والمسمى (سیوطی، همانجا).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، المطرب، به کوشش ابراهیم ایباری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن طاهر، علی، بدائع البدائنه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن قاضی شبهه، ابوبکر بن احمد، طبقات النحاة، به کوشش محسن غیاث، نجف، ۱۳۹۳ / ۱۹۷۲ م؛ بلقیسی، ابراهیم بن محمد، المتنظیب من کتاب تحفة القادم ابن ابار، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ بنا، محمد ابراهیم، ابوالحسن بن الطراز و اثره فی النحو، قاهره، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ حاجی خلیفه، کشف سلفی، احمد بن محمد، اخبار و تراجم اندلسی، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ سیوطی، عبدالرحمن، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الرائی بالوفیات، به کوشش برناردانکه، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ضیف، احمد بن یحیی، بغیة المتنسی، مادرید، ۱۸۸۴ م؛ عبداللین کاتب، محمد بن محمد، غریفة القصر (قسم شعراء المغرب والاندلس)، به کوشش آذرناس آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲ م؛ مرقی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ یمانی، عبدالقاسم بن عبدالمجید، اشارة التعمین، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ نیز، ESC^۳.

مریم صادقی

ابن طربای حارثی، احمد (ح ۹۷۷ - ۱۰۵۷ ق / ۱۵۶۹ - ۱۶۴۷ م)، از امیران طایفه حارثیه (از شاخه های قبیله طی) که برای مدتی نسبتاً دراز بر منطقه لجون (در فلسطین) و جنین فرمانروایی داشت. خاندان او از دیر زمان منطقه مذکور را در اختیار داشتند (محبی، ۲۲۱/۱). آنان از دوره مالیک در منطقه جنین - صفد ساکن شده بودند و آنگاه که عثمانیها سرزمین شام را گشودند، نسبت به

(ابن ابار، ۹۶) یا در وادی آش^۱ از نواحی غرناطه (ابن ابی زرع، ۲۰۷؛ حورانی، ۱ (۲/۴۰۶) زاده شده است. درباره محل و چگونگی تحصیلات و استادان وی نیز اطلاع دقیق و استواری در دست نیست، جز اینکه برخی نوشته‌اند که در غرناطه دانش آموخته است (ابن خطیب، الاطاعة، ۴۷۹/۲). مراکشی ادعا کرده که وی نزد جماعتی از محققان فلاسفه از جمله ابن باجه (ه م) فلسفه فرا گرفته است (ص ۲۴۰)، اما خود ابن طفیل در رساله حی بن یقظان تصریح کرده که هیچ‌گونه ملاقاتی با ابن باجه نداشته است (ص ۲۱)، گرچه برخی احتمال داده‌اند که شاید علت انکار هرگونه ملاقاتی با ابن باجه از طرف ابن طفیل، شهرت ابن باجه به الحاد بوده باشد (فروزانفر، ۳). این احتمال به دو دلیل تقویت می‌شود: نخست آنکه ابن طفیل ضمن اینکه درباره فلاسفه سابق سخن گفته، ابن باجه را بر همه کسانی که در مغرب و اندلس به حکمت و فلسفه اشتغال داشته‌اند، برتر شمرده است (همانجا)؛ دیگر آنکه در داستان حی بن یقظان ریشه‌های اندیشه ابن باجه قابل مشاهده است. بنابراین دلایل رابطه استاد و شاگردی این دو اندیشمند را آسان‌تر می‌توان پذیرفت.

ابن خطیب (همانجا) ابومحمد رُشاطی و عبدالحق بن عطیه را از جمله استادان او ذکر کرده است. از گزارشی که ابن دحیه راجع به زندگی محمد بن شرف یکی از دانشمندان اندلس داده، می‌توان استنباط کرد که ابن طفیل از فرزند وی ابوالفضل جعفر بن محمد نیز دانش آموخته است (ص ۶۶).

با اینکه به درستی معلوم نیست که ابن طفیل فلسفه را در کجا و نزد چه کسانی آموخته است، اما همه منابع متقدم و متأخر مقام علمی و فلسفی وی را ستایش کرده و او را یکی از فلاسفه نامدار به شمار آورده و نوشته‌اند که در جمیع اجزاء حکمت صاحب نظر بوده و اشتیاق زیادی برای جمع بین حکمت و شریعت داشته است و نیز در دیگر علوم اسلامی از اطلاعات گسترده‌ای برخوردار بوده است (نک: مراکشی، همانجا).

ابن دحیه ضمن بیان عناوین علمی وی، او را یگانه عصر و فرید دهر خوانده است (همانجا). همچنین ابن سعید نوشته است که از پدرم شنیدم که می‌گفت هریک از علما را که ملاقات کردم، ابن طفیل را بر ابن باجه برتر می‌شمردند (۸۵/۲) و ابن ابی زرع حذاقت وی در طب و جیره‌دستی او را در جراحی ستوده است (همانجا).

ابن طفیل در کتابخانه مهمی که امیر ابویعقوب موحدی بنیان نهاده بود، به مطالعه و تحقیق می‌پرداخت (بیومی، ۶۳۳/۱) و با اینکه نوشته‌اند که وی در اوایل زندگی خود به امر تدریس و طبابت اشتغال داشته (فروخ، ۶۲۳)، اما محل تدریس و شاگردان وی ناشناخته مانده است. برخی اشاره کرده‌اند که اسحاق بطروجی و احتمالاً ابن رشد (عباس، ۲۲ - ۲۳؛ قس: EI²) و ابن دحیه (همانجا) در شمار شاگردان

و روستای کرمل را سوزاند (خالدی، ۱۳۹؛ دروزه، ۲۵/۵) و سرانجام ابن طربای در جنگ غلبه یافت و توانست سرزمینهایی را که از دست داده بود، بازپس گیرد (خالدی، ۱۴۰ - ۱۴۱؛ موسوعه، ۱۰۱/۴). چندی پس از آن فخرالدین بر نیروهای مصطفی پاشا والی دمشق غالب شد و در نتیجه ایالت لحنون را که پایگاه اصلی احمد بن طربای بود، تصرف کرد. احمد به منظور مقابله با او گروهی از عربهای سواالمه و سوارکاران نابلس و عجلون را با خود یار کرد. این بار جنگ میان آنان در کنار رود عوجا در گرفت (خالدی، ۱۸۸ به بعد) و به پیروزی احمد منتهی شد و وی توانست شهر جنین را بازپس گیرد و گروه بسیاری از سپاهیان مقابل را از پای درآورد. ظاهراً همین نبرد است که به نوشته محبی مهم‌ترین جنگ میان آن دو بوده است و به گفته همو در این جنگ حسن پاشا حاکم عزه و امیر محمد بن فروخ امیر نابلس نیز همراه احمد بودند (۲۲۱/۱). در پایان هر دو طرف متخاصم دریافتند که جنگ آنان بی‌حاصل است و تصمیم به آشتی گرفتند. مذاکراتی میان آنان صورت گرفت که در ۱۰۳۳ ق/ ۱۶۲۴ م به صلح انجامید (موسوعه، همانجا). از شرایط این صلح، عقب‌نشینی فخرالدین از حیفا و نیز عدم حمایت ابن طربای از عربهای بادیه‌نشین بود که تحت سلطه او به ویرانگری می‌پرداختند. به این ترتیب فخرالدین از جبل نابلس چشم پوشید و آن را به ابن طربای واگذاشت و مرزهای او را تا حیفا به رسمیت شناخت (خالدی، ۱۹۷ - ۱۹۸).

روابط آن دو تا ۱۰ سال بعد حسنه بود، اما در ۱۰۴۳ ق به تشنج گرایید. سرانجام ابن طربای در سنی نزدیک به ۸۰ سال (۱۳ سال پس از کشته شدن فخرالدین بن معن) درگذشت.

پس از ابن طربای، پسرش زین جانشین وی شد (محبی، ۲۲۲/۱؛ دروزه، ۲۶/۵) و پس از زین نیز برادرش محمد بر متصرفات وی دست یافت. محمد در ۱۰۸۲ ق/ ۱۶۷۱ م درگذشت. حکومت ابن خاندان تا ۱۰۸۸ ق به طول انجامید و سرانجام منقرض شد (محبی، همانجا). می‌توان گفت که ابن طربای در تمام مدت فرمانروایی خود در برابر فخرالدین چون یک هم‌طراز رفتار می‌کرد، مورخان گفته‌اند که وی بر بخش بزرگی از جلیل، سامره و ساحل (از حیفا تا یافا) استیلا یافته بود و فردی دوراندیش، خردمند و شجاع بود.

ماخذ: بورنی، حسن بن محمد، تراجم الاعیان، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۶۳ م؛ خالدی صندی، احمد بن محمد، لبنان فی عهد الامیر فخرالدین الممنی الثاني، به کوشش اسد رستم و فؤاد افراهم بستانی، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ دروزه، محمد عزه، العرب والترتبه، صیدا، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ محبی، محمد امین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ ق/ ۱۸۶۷ م؛ الموسوعة الفلسطينية.

ابن طفیل، ابوبکر محمد بن عبدالمملک بن محمد بن محمد قیسی (د ۵۸۱ ق/ ۱۱۸۵ م)، طبیب، فیلسوف، شاعر، وزیر و فقیه اندلسی، تاریخ و محل تولد وی به درستی روشن نیست. بعضی نوشته‌اند که احتمالاً بین سالهای ۴۹۵ تا ۵۰۵ ق/ ۱۱۰۲ تا ۱۱۱۱ م (نک: بدوی، ۶۷/۱؛ قس: گنثال، ۳۴۸) در برشانه^۱ از نواحی المریه

محبوس گردید. این سخن به دلایلی درست نیست، از جمله اینکه بعضی نوشته‌اند ابویعقوب در حال جنگ با مسیحیان کشته شد (فروخ، ۶۲۳) و دیگر آنکه پس از مرگ ابویعقوب، از مقام و منزلت ابن طفیل در دستگاه دولت موحدون به هیچ وجه کاسته نشد و در ۵۸۰ ق که ابویوسف فرزند ابویعقوب روی کار آمد، ابن طفیل همچنان از احترامی خاص برخوردار بود و مقام وزارت داشت (دجیلی، ۳۰۸/۱). دیری نباید که ابن طفیل در ۵۸۱ ق در مراکش درگذشت و امیر موحدی در مراسم تشییع و تدفین وی شرکت کرد (ابن ابار، همانجا؛ قس: نادر، همانجا).

ابن طفیل شعر نیز می‌سرود و اشعاری از وی باقی مانده است، اما با اشعار خوب و ممتاز شعرای بزرگ قابل مقایسه نیست. مراکشی که در ۶۰۳ ق/ ۱۲۰۷ م یحیی فرزند ابن طفیل را در مراکش ملاقات کرد، ایاتی از او شنیده و نقل کرده است (صص ۲۴۰ - ۲۴۲). پس از مراکشی دیگران مانند ابن ابار (صص ۹۶ - ۹۹)، ابن سعید (۸۶/۲)، صفدی (۳۷/۴)، ابن خطیب (الاحاطة، ۱۹۳/۱، ۴۷۹/۲ - ۴۸۱) و مقرئ (۶۰۸/۱ - ۶۱۱) ابیات و قصایدی از او آورده‌اند. ابن طفیل از فنون ادب و موسیقی نیز آگاهی داشت و در اجزاء حکمت و دیگر فنون مختلف سرآمد اقران بود. از این رو با عناوین متعدد علمی که داشت، جامگی و مشاهره دریافت می‌کرد (مراکشی، ۲۴۰). مقرئ (۶۰۷/۱ - ۶۱۵) متن نامه‌ای از ابن طفیل را نقل کرده است که تبحر وی در ادب و فن دبیری را به خوبی روشن می‌سازد.

آثار: ابن طفیل در رفاه و آسایش و فراغ خاطر می‌زیسته و در زندگی خویش دچار بحرانه‌های سخت و ماجراهای خطرناک نگشته است. او به کتاب و مطالعه علاقه بسیار داشت، ولی به تأمل و تفکر بیشتر از تألیف علاقه نشان می‌داده است. از این رو تألیفات و آثار وی در مقایسه با زندگی نسبتاً طولانی همراه با آسایش او چندان چشمگیر نیست. البته بسیاری از آثار ابن طفیل در تطاول روزگار از میان رفته و به دست ما نرسیده است. با این حال مراکشی (صص ۲۴۰ - ۲۴۱) نوشته است: خود تصانیف ابن طفیل را در فلسفه (طبیعیات و الهیات) دیده که از جمله آنها رساله‌ای در نفس به خط مؤلف بوده است.

ابن طفیل در علم طب نیز تألیفاتی داشته، از آن جمله غزیری به دو مجلد کتاب او در طب اشاره کرده است (نک: ESC، II/76). ابن خطیب نیز ارجوزة الطبیه وی را نام برده است (الاحاطة، ۴۷۹/۲). کتاب دیگری با عنوان مراجعات و مباحث بین ابی بکر بن طفیل و بین ابن رشد فی رسمه للدواء فی کتابه الموسوم بالکلیات به وی منسوب است (ابن ابی اصیبعه، ۷۸/۲). این کتاب به ابن رشد نیز نسبت داده شده است (نک: ه د، ۵۶۵/۳). وی در علم هیأت نیز تألیفاتی داشته که ابن رشد در کتاب شرح الاوسط بر کتاب الآثار العلویة ارسطو به یکی از این آثار اشاره کرده است.

بطروجی می‌گوید: ابن طفیل به نظامی جدید دست یافته بود و حرکات افلاک را به گونه‌ای تفسیر می‌نمود که با آنچه در هیأت

وی بوده‌اند، از خبری که ابوبکر بندود بن یحیی راجع به چگونگی معرفی شدن ابن رشد به ابویعقوب یوسف موحدی به وسیله ابن طفیل نقل کرده و مراکشی (صص ۲۴۲ - ۲۴۳) آن را مفصلاً آورده است، به خوبی استنباط می‌شود که ابن طفیل کاملاً ابن رشد را می‌شناخته و میزان دانش وی را نیز می‌دانسته و حتی با خاندان و نیاکان وی آشنایی داشته است. از این رو می‌توان استنباط کرد که ابن رشد شاگرد او بوده است. اگر این موضوع را بپذیریم، می‌توان گفت که در میان شاگردان ابن طفیل، اسحاق بطروجی و ابن رشد از بقیه شاخص‌ترند، زیرا بطروجی کسی است که نظریه وی راجع به حرکت ماریچی (حرکت لولبی)، اوج نهضت اسلامی ضد بطلمیوسی به شمار می‌رود و ابن طفیل از طریق او رهبری حوزه نجوم را برعهده داشته است و ابن رشد نیز کسی است که مشرب اصالت عقل او در اروپا رواج یافت (نک: ه د، ابن رشد، فیلسوف).

ابن طفیل ابتدا در غرناطه به شغل طبابت پرداخت. در ۵۳۹ ق/ ۱۱۴۴ م هنگامی که ابوالحسن ابن ملحان طائی در وادی آتش برضد دولت مابطون قیام کرد و مستقلاً به حکومت رسید، ابن طفیل با جمعی از مشاهیر علم و ادب از جمله ابوالحکم هرودس به دستگاه او راه یافت و امین اسرار و دبیر وی گردید و ظاهراً تا ۵۴۶ ق/ ۱۱۵۱ م که ابن ملحان وادی آتش را به ابن مردنیش (ه م) تسلیم کرد و خود از در اطاعت درآمد، ابن طفیل در دستگاه وی بود (ابن خطیب، اعمال الاعلام، ۲۶۴). وی سپس به عنوان دبیر در دستگاه والی غرناطه وارد گردید (ابن ابار، همانجا) و در ۵۴۹ ق هنگامی که خلیفه موحدی فرزندان خود را به عنوان والیان شهرهای مغرب و اندلس تعیین کرد، ابن طفیل به عنوان دبیر ابوسعید عثمان بن عبدالمؤمن، والی سبته و طنجه برگزیده شد (ابن ابی زرع، ۱۹۴). تا اینکه سرانجام به مقام وزارت، طبابت و قضای خلیفه ابویعقوب یوسف بن عبدالمؤمن (حک ۵۵۸ - ۵۸۰ ق/ ۱۱۶۳ - ۱۱۸۴ م) ارتقاء یافت و از مصاحبان برجسته وی گردید (مراکشی، ۲۳۹؛ تاریخ، ۷۵۳/۱). ابویعقوب از دانش وی بهره می‌گرفت (ابن سعید، ۸۵/۲) و او را بسیار گرامی می‌داشت. ابن طفیل بسیاری از شبها و روزها در قصر وی بود و خارج نمی‌شد. از آنجا که ابویعقوب به حکمت و فلسفه علاقه بسیار داشت، ابن طفیل دانشمندان بسیاری را از اطراف و اکناف به دربار وی فرا خواند و ابویعقوب را تشویق نمود که آنان را گرامی دارد. معروف‌ترین شخصیتی که وی دعوت کرد، ابوالولید ابن رشد است که تا آن زمان گمنام بود. پس از این دعوت به شهرت رسید و ارزش علمی وی آشکار شد (برای شرح این دیدار، نک: ه د، ۵۵۷/۳ - ۵۵۸). ابن طفیل مدتها در دستگاه ابویعقوب عنوان وزیر و طبیب داشت (ابن ابی زرع، ۲۰۷). اما سرانجام در ۵۷۸ ق/ ۱۱۸۲ م طبابت ابویعقوب را به ابن رشد واگذار کرد و تنها در سمت وزارت باقی ماند (نادر، ۱۰). به گفته ابن سعید (همانجا) ابن طفیل پس از مرگ ابویعقوب متهم شد که او را مسموم کرده است و از این رو مدتی در منزل خویش

بطلمیوس آمده، مخالف بود. تفسیری که ابن طفیل از حرکت افلاک ارائه می‌کرد، به‌دایره‌های داخلی و خارجی نیازمند نبود (بدوی، ۶۹/۱).

از همه آثار ابن طفیل، علاوه بر رساله‌ای بن یقظان، تنها چند اثر به‌صورت پراکنده باقی مانده است: نسخه‌ای از *ارجوزة الطیبة* وی در خزانه کتب خطی قرویین در شهر فاس موجود است (عباس، ۲۵)، از قصاید و ابیاتی که از وی در کتب و مراجع متقدم موجود است، قصیده‌ای در باب سیاست از وی به‌کوشش گارثیا گومت در شماره اول *مجلة معهد الدراسات الاسلامیة* در مادرید چاپ شده است (گارثیا، ۲۵/۱ - ۳۲). نسخه خطی *اسرارالحکمة المشرقیة* که در کتابخانه اسکوریال موجود است، چیزی جز قسمتی از رساله‌ای بن یقظان نیست. گویا نام اصلی کتاب چنین بوده است: *رسالة حی بن یقظان فی اسرارالحکمة المشرقیة استخلصها من درر جواهر الفاظ الرئيس ابی علی ابن سینا، الامام الفيلسوف الكامل العارف ابو بکر ابن طفیل* (فاخوری، ۶۱۵/۲).

مهم‌ترین اثر باقی مانده از ابن طفیل کتاب *حی بن یقظان* است. این کتاب گرچه در مضمون و محتوای خود یک قطعه فلسفی به‌شمار می‌رود که مهم‌ترین مسائل طبیعیات و الهیات در آن مطرح شده است، ولی از حیث اسلوب و سبک و شیوه نگارش عالی‌ترین جلوه‌های خیال نیز در سراسر آن خودنمایی می‌کند و اهمیت و هنر ابن طفیل نیز در این است که توانسته عمیق‌ترین مسائل فکری و فلسفی را با نیروی تخیل در آمیزد و سپس آن را به‌صورتی بدیع و جذاب در معرض اندیشه دیگران قرار دهد (نک: ه. د. حی بن یقظان).

آراء و عقاید:

اوضاع اجتماعی: در زمان ابن طفیل حکومت مغرب اسلام در دست موحدون بود و حاکمان این سلسله به‌جمع میان عقل و دین علاقه فراوان داشتند. در جهان اسلام فرمانروایی مغرب پیوسته در دست بربرها بود، ولی هنگامی که دولت موحدون جانشین دولت مرابطون گردید، ابن تومرت (ه. م) در *صحنة مذهب* و سیاست ظاهر گشت و در ۵۱۵ ق / ۱۱۲۱ م دعوی مهدویت کرد. در زمان ابویعقوب یوسف (حک ۵۵۸ - ۵۸۰ ق / ۱۱۶۳ - ۱۱۸۴ م) و ابویوسف یعقوب (حک ۵۸۰ - ۵۹۵ ق / ۱۱۸۴ - ۱۱۹۸ م)، جانشینان عبدالؤمن بن علی، شکوه و عظمت دولت موحدون که مرکز آن در مراکش بود، به‌اوج خود رسید. آنان تازه‌های بسیاری در علم کلام وارد ساختند. همچنین رواج مذهب اشعری و اندیشه‌های غزالی در مغرب باعث شد که تمایلی عقلی در مذاهب متکلمان آنجا پیدا شود. البته کسانی که به‌سنت سلف پای‌بند بودند و نیز برخی از آزاداندیشان از این پیشامد رضایت کامل نداشتند. ولی در عین حال این جنبش عقلی توانست جمع بسیاری را به تأمل فلسفی و تدبیر در امور وادارد. این حوادث در حالی تحقق می‌پذیرفت که هرگونه نظر عقلی تا آن زمان خشم و غضب مردم را برمی‌انگیخت و شخص صاحب نظر به‌سرنوشت شومی دچار می‌شد.

در این گیرودار گروهی از سیاستمداران و بسیاری از اندیشمندان بر آن شدند که عقاید عامه مردم نباید دستخوش تحول و دگرگونی شود و به‌هیچ وجه شایسته نیست که معرفت آنان به‌سطح معرفت عقلی و فلسفی ارتقا یابد و به‌همین جهت، تمام همت خود را صرف آن کردند که دین را از فلسفه جدا کنند و قلمرو هر یک را مشخص نمایند. حاکمان سلسله موحدون به‌مذاهب کلامی علاقه‌مند بودند، ولی در این میان ابویعقوب و جانشین او، تا آنجا که اوضاع سیاسی اجازه می‌داد، به‌علوم عقلی نیز عنایت خاصی می‌نمودند. علاقه این دو حاکم به‌علوم عقلی موجب شد که در مدتی نسبتاً کوتاه در دربار آنان فلسفه رونق یابد (دی بور، ۲۴۸).

ابن طفیل در چنین اوضاعی می‌زیسته و در دستگاه خلافت موحدون نیز دارای مقام و منزلتی ارجمند بوده است. او بسیاری از اوقات خود را چنانکه گفته شد، با ابویعقوب یوسف می‌گذرانده و با این حاکم دانش دوست مصاحبت داشته است. می‌توان گفت سبب این مجالست و مصاحبت نوعی قرابت و سنحیت روحی بین آن دو بوده است: ابن طفیل بیانی خوش داشته و ابویعقوب یوسف نیز به‌برخی از علوم آراسته و از طلاقت لسان برخوردار بوده است. وی با بسیاری از علما و فضلا مجالس بوده، قرآن و صحیح بخاری را از حفظ داشته است. ادبیات عرب را نیک می‌دانسته و به‌شماری از کتب فقهی احاطه داشته است. نوشته‌اند که وی به‌آموختن علم طب پرداخت و به‌فرا گرفتن حکمت و علوم عقلی نیز همت گماشت و شمان قابل ملاحظه‌ای از کتب حکمت و فلسفه نیز در کتابخانه خود جمع‌آوری کرد (عباس، ۱۹).

رساله *حی بن یقظان*، این رساله در اوضاع و احوالی که ذکر شد، تألیف گردید و مهم‌ترین اثری است که بازگو‌کننده اندیشه‌های ابن طفیل است. در این رساله فرض می‌شود که حی بن یقظان در جزیره‌ای دور افتاده از جزایر هند با هوایی معتدل و مناسب، از خاک پدید می‌آید. البته ابن طفیل به‌سبب برخی از ملاحظات پیدایش این انسان را به‌گونه‌ای دیگر نیز روایت می‌کند. به‌این ترتیب که در جزیره‌ای که در برابر جزیره یاد شده قرار داشت، خواهر پادشاه با مردی که شایسته‌اش می‌دانست، پنهان از برادر خود ازدواج کرد و بار گرفت و وقتی طفل متولد شد، از بیم برادر او را در تابوتی قرار داد و سر آن را استوار ساخت و به‌دریا افکند و آب دریا آن را به‌جزیره مقابل برد. بنابر هر دو فرض ماده آهوپی که بچه‌اش را عقاب ربوده بود، ناله طفل را شنید و شیرش داد و در پرورش او کوشید. طفل اندک اندک در تنهایی بالید و پرورش یافت و در میان جانوران، دور از تأثیر و تهذیب انسان رشد کرد. تأمل در احوال موجودات جهان او را از شناخت عوالم محسوس به‌فهم و ادراک حقایق معقول کشاند و عالم محسوسات و مجردات را آنگونه که فلاسفه و حکمای یونان و اسلام گفته‌اند، ادراک کرد و حقایق اخلاقی را که دستور زندگی است، از روی استدلال دریافت و معارف الهی را درک کرد و به‌ذات و صفات حق معرفت

مقصود اساسی این داستان را نمی‌رساند، بلکه مقصود اصلی کیفیت حصول معرفت است و اینکه انسان می‌تواند خود در عزلت و تنهایی، بدون اینکه در یک محیط فکری و فرهنگی زندگی کند، به ادراک حقایق نایل گردد (غلاب، ۳۴۳/۱). عقیده دیگری که در این باب ابراز شده، جمع میان عقل و دین یا فلسفه و شریعت است. عقاید دیگری نیز در این باب اظهار شده که نقل همه آنها موجب تطویل است. البته بسیاری از آنچه ذکر شد، با یکدیگر منافات ندارد و می‌توان آنها را از متن داستان استنباط نمود.

چنانکه دیدیم ابن طفیل منشاء انسان را به دو روایت تقریر کرده است. در یک روایت قطعه‌ای از گل مخمر را فرض کرده که شایسته آن بوده است که اعضای انسان از آن در وجود آیند، اما چون گروهی با این نظر مخالف بوده‌اند و برای تولد انسان وجود پدر و مادر را ضروری به شمار می‌آورده‌اند، روایت دیگری نیز نقل کرده که با نظر آنان سازگار باشد. از اینجا می‌توان دریافت که مقصود ابن طفیل در این داستان بیان ابتدای خلقت انسان نیست، زیرا طبق روایت دوم حی بن یقظان نیز مانند هر انسان دیگری دارای پدر و مادر است، با این تفاوت که او بلافاصله پس از تولد، از پدر و مادر خود جدا شده و در تنهایی زیسته است.

رابطه فرد و اجتماع و مسأله منشأ بودن فرد برای جامعه نیز نمی‌تواند مقصود اصلی در این داستان به شمار آید، زیرا در همان زمان که حی بن یقظان در جزیره‌ای دوره افتاده و نامسکون به تنهایی زندگی می‌کند، در جزیره‌ای که مقابل آن جزیره قراز دارد، جامعه‌ای فرض شده که افراد آن تمدنند و از قوانین و مقررات که برای زندگی اجتماعی ضروری است، برخوردارند، مسأله جاودانگی نفس و ماجرایی غربت انسان نیز از جمله مسائلی است که بدون اتخاذ موضعی درست در باب معرفت و نحوه ادراک نمی‌توان درباره آنها سخن گفت. بنابراین، غرض نهایی و مقصود اصلی از این داستان را باید در باب معرفت و نحوه ادراک آدمی جست و جو کرد. هنگامی که مسأله معرفت و نحوه ادراک به راه حل خود نزدیک شود، جمع میان عقل و دین یا توفیق بین فلسفه و شریعت نیز جایگاه خود را می‌یابد.

مطالب مهم و مسائل بسیار دیگری در این داستان وجود دارد که همه آنها را می‌توان از لوازم معرفت و شئون ادراک به شمار آورد. به طور مثال: تقلید اصوات (ص ۳۳)، پیدایش زبان، تهیه لباس و مسکن (ص ۴۴)، از جمله مسائلی هستند که بر نظریه معرفت و نحوه ادراک مترتب و استوارند. تهیه ابزارهای دفاعی، استفاده و بهره‌جویی از حیوانات اهلی (ص ۴۵)، کشف آتش (ص ۴۱) و پختن غذا (ص ۴۲) نیز در زمره این مسائل قرار دارند. مسائل یاد شده دارای اهمیت بسیار است و هر یک از آنها دوره‌ای از ادوار تاریخ پرماجرایی بشر را شکل می‌دهد.

مسأله حی بن یقظان در عین اینکه بسیار کوتاه است، در نسلهای بعد به خصوص در جهان غرب تأثیر بسیار داشته و به عنوان یکی از

یافت و به ریاضت و تأمل، آنچه را در تعالیم انبیا آمده است و او از آنها خبر نداشت، از طریق استدلال و مکاشفه درک کرد. سپس با اِیصال که او نیز به این جزیره دور افتاده نامسکون آمده بود، آشنایی یافت. اِیصال مردی دیندار، اما اهل تأویل بود و به ظواهر دین قناعت نمی‌کرد. به همین جهت با دوست خویش سلمان که اهل ظاهر بود، ترک صحبت کرده و به این جزیره آمده بود. حی بن یقظان صحبت اِیصال را غنیمت شمرد و از او دین و زبان و آداب اجتماعی فرا گرفت.

در اینجا ابن طفیل خاطر نشان می‌کند که آنچه اِیصال از طریق تعلم در باب شریعت فرا گرفته است، با آنچه حی بن یقظان پیش از این از راه تفکر و اعتبار یافته بود، یکی است و دین و فلسفه در امور مربوط به شریعت و حقیقت یکسان است و به یک جا منتهی می‌شود. حی بن یقظان با اِیصال به جزیره مجاور که محل اقامت سلمان و اِیصال بوده و اِیصال به جهت آزاداندیشی و عدم توجه به قیود ظاهری آن را ترک کرده بود، رفتند تا حی بن یقظان معنی و حکمت تشریع قوانین زکات و حج را که مربوط به اجتماع است، ادراک کند، زیرا او هر چند از طریق تفکر و اعتبار به اصول و مبانی شریعت رسیده بود، اما از مسائل زندگی اجتماعی آگاهی نداشت و آنها را به حس و عیان دریافته بود و لزوم حفظ سنت و شریعت و ضرورت وضع قوانین مربوط به معاملات را نمی‌دانست. هنگامی که به آن جزیره رفتند و با مردم معاشر شدند، دریافتند که حفظ ظاهر شریعت و اجتناب از تأویل در عقاید و قوانین برای مصلحت جامعه و خلق ضروری است، ولی حی بن یقظان و اِیصال چون زندگی در میان خلق را با فراغ خاطری که برای ریاضت و عبادت لازم است، سازگار ندیدند، آن جزیره را رها کردند و به جزیره خلوت خویش بازگشتند و در همانجا درگذشتند (زرین کوب، ۱۳۰ - ۱۳۱).

موضوع داستان حی بن یقظان یکی از مهم‌ترین و عمده‌ترین مسائل و مباحثی است که تاکنون بشر با آن روبه‌رو بوده است. برخی از اندیشمندان برآنند که مقصود ابن طفیل در این داستان اثبات خلود و جاودانگی نفس ناطقه انسان است که از بد حادثه چند روزی به بدن مادی تعلق گرفته و قوای بدنی را به عنوان ابزاری برای وصول به مراحل کمال به کار می‌برد و سرانجام از این جهان مادی به عالم دیگر انتقال می‌یابد و آنچه را که بالقوه داشته، به مرحله فعلیت می‌رساند (نک: غالب، ۱۰ - ۱۱). برخی براین عقیده‌اند که ابن طفیل خواسته است ابتدای خلقت انسان را نشان دهد و دو نظریه‌ای که در اندیشه او معقول و موجه بوده، ابراز داشته است. کسانی دیگر به گونه‌ای دیگر اندیشیده و گفته‌اند: آنچه در این داستان آمده، شرح غربت و تنهایی انسان است. کسانی که رساله حی بن یقظان را با تدبیر المتوحد ابن باجه مقایسه کرده‌اند، براین نظر بیشتر تأکید دارند (کرین، ۲۹۶). نظر دیگر این است که ابن طفیل رابطه میان فرد و اجتماع را مورد توجه قرار داده و به این نتیجه رسیده است که منشأ جامعه فرد است (بیومی، ۶۳۳/۱). گروهی از اندیشمندان براین عقیده‌اند که هیچ‌یک از این امور

برجسته‌ترین کتابهای قرون وسطی شناخته شده است. این رساله به زبانهای عبری، لاتین، انگلیسی، فرانسه، اسپانیایی، هلندی، آلمانی، روسی، فارسی و اردو ترجمه و بارها چاپ شده است. حتی امروزه نیز علاقه‌مندی به آن در سطح جهان پایان نگرفته است.

از جمله کسانی که در جهان غرب تحت تأثیر رساله‌ی *حی بن یقظان* قرار گرفته‌اند، لایبنیتس^۱ را باید نام برد. این فیلسوف از طریق ترجمه‌ی پوکوک^۲ به این رساله دست یافت و پس از مطالعه و دقت در محتوای آن به شدت در شگفت شد (بدوی، ۷۵). این داستان همانند آیینی است که لایبنیتس توانسته صورت اندیشه‌های فلسفی خود را در آن مشاهده نماید. لایبنیتس فیلسوفی است که برای عقل اصالت و اهمیت فراوان قائل است؛ او عقل را به درک حقایق توانا دانسته و این خود یکی از وجوه شباهت و نزدیکی وی به ابن طفیل است. او اصل «جهت کافی» را مطرح کرده و بر آن تأکید فراوان نموده است. توجه *حی بن یقظان* به طبیعت امور و تنها بودن او در ادراک حقایق می‌تواند با اصل «جهت کافی» قابل تفسیر باشد.

باید توجه داشت که ابن طفیل خود در تألیف رساله‌ی *حی بن یقظان* تحت تأثیر برخی از مکتبها بوده و از افکار بسیاری از حکما بهره‌مند شده است. رگه‌های اصلی این داستان را فلسفه‌ی نوافلاطونی تشکیل می‌دهد. عناصری از مکتب فیثاغورس و حتی کیش جین^۳ که از ادیان هندی است و آیین زردشت در آن دیده می‌شود. پرهیز *حی بن یقظان* از خوردن گوشت و اصرار در گیاه‌خواری و پارسامشی و حفظ طهارت بدن و هماهنگ ساختن تمام حرکات خود با اجسام آسمانی، نشانه‌هایی از مکتب فلسفی فیثاغوری است. او مانند پیروان کیش جین و بوداییان گیاه‌خوار است و احترام بسیار نه تنها نسبت به حیات حیوانی، بلکه حتی برای حیات گیاهی قائل است. او فقط میوه رسیده می‌خورد و دانه را با خلوص عقیده در خاک می‌کارد تا هیچ نوع گیاهی به واسطه‌ی حرص او نابود نشود. نخستین حیرت و حالت دینی *حی بن یقظان* از دیدن آتش پدیدار می‌گردد. به همین جهت پیوسته آن را افزون‌تر نگاه می‌دارد. این امر عقیده‌ی پارسیان را نسبت به آتش تداعی می‌کند. این امور نشان می‌دهد که ابن طفیل از ادیان و مذاهب مختلف به خوبی آگاه بوده و مکتبهای مختلف فلسفی را نیک می‌شناخته است (شیخ، ۲۲۶-۲۲۷).

بقا نفس و معرفت: ابن طفیل می‌نویسد که *حی بن یقظان* دل از عالم محسوس برکند و به جهان عقلانی پیوست؛ به موجودی والا و ثابت الوجود که وجودش بی‌سبب است و او سبب وجود همه چیز است، علم حاصل کرد. سپس خواست بداند که این علم را چگونه پیدا کرده و با کدام قوه این وجود را ادراک کرده است. پس تمام حواس خود را از شنوایی و بینایی و بویایی و ذائقه و لامسه بررسی کرد و دریافت که آنها تنها می‌توانند، جسم و عوارض جسم را ادراک کنند، چنانکه سامعه مسموعات را، بینایی رنگها را، شامه بوها را، چشایی طعمها را و لامسه سختی و نرمی و درشتی را، ادراک می‌کند و همچنین قوه‌ی خیال تنها

چیزهایی را درک می‌کند که دارای طول و عرض و عمق باشد و اینها همه از صفات اجسام است و این حواس تنها می‌تواند این صفات را ادراک کند؛ زیرا حواس عبارت از قوتهایی است که در اجسام پراکنده است و با انقسام آن تقسیم می‌شود. از این رو جز جسم قسمت‌پذیر را نمی‌تواند ادراک کند، چه به فرض پراکنده بودن این قوت در جسم قسمت‌پذیر، هرگاه این قوت چیزی را ادراک کند، آن چیز نیز قسمت‌پذیر خواهد بود و بنابراین هر قوه‌ای که در جسم باشد، ناگزیر جز جسم و عوارض آن را نمی‌تواند ادراک کند و این مطلب به ثبوت رسیده که این موجود واجب‌الوجود از صفات اجسام از هر جهت منزّه است. پس راهی برای ادراک او نیست مگر به وسیله‌ی چیزی که جسم نباشد و قوه‌ی پراکنده در جسم نیز نباشد و به هیچ وجه با اجسام پیوندی نداشته باشد و نیز در داخل جسم و خارج از آن پیوسته به جسم یا گسسته از آن نباشد. پیش از این دانسته بود که واجب‌الوجود را به ذات خود ادراک کرده است و شناخت واجب‌الوجود از همین راه برایش حاصل شده بود و بر وی روشن شد که ذات او که مدبرک واجب‌الوجود است، امری غیرجسمانی است و دارای هیچ‌یک از صفات اجسام نیست. نیز دریافت که این امور جسمانی که از ظاهر وجود خود ادراک می‌کنند، هرگز حقیقت ذاتش نیست، بلکه تنها حقیقت ذاتش همان چیزی است که با آن، موجود مطلق واجب‌الوجود را ادراک کرده است. چون دانست که ذاتش همین موجود جسمانی که با حواس ادراک می‌شود و پوست بدن بدان احاطه دارد، نیست، جسم در نظرش خوار آمد و ذات شریف که با آن، موجود شریف واجب‌الوجود را ادراک نمود، اندیشید و از خود پرسید که آیا ممکن است، آن ذات شریف نابود شود یا تباه و مضمحل گردد، یا آنکه همیشه باقی خواهد بود؟ آنگاه به این نکته پی برد که تباهی و اضمحلال فقط از صفات جسم است که صورتی را زها می‌کند و به صورتی دیگر درمی‌آید. مثل آب که هوا می‌شود و هوا که آب می‌شود و گیاه که خاک یا خاکستر می‌شود و خاک که گیاه می‌گردد و معنی فساد و تباهی همین است. بنابراین هرچه جسم نباشد و در قوام و هستی خود نیازمند به جسم نباشد و از صفات جسمانی منزّه باشد، هرگز فساد آن قابل تصور نیست (ابن طفیل، ۶۵-۶۷؛ همو، ترجمه‌ی فروزانفر، ۱۰۰-۱۰۱). ابن طفیل درباره‌ی سعادت و شقاوت ابدی و ثواب و عقاب اخروی نیز از طریق اثبات بقای نفس، به صورتی که با روایات مذهبی قابل تطبیق و با شرع و عقل موافق باشد، سخن گفته است (صص ۶۷-۶۸). او بر این عقیده است که معرفت از دو طریق برای انسان حاصل می‌شود: در طریق نخست، اساس کار تأمل و تجربه و قیاس است که از شئون عقل به شمار می‌آیند و در طریق دوم منشأ پیدایش معرفت حدس و اشراق است. وی مدعی است که در آغاز از طریق بحث و نظر به حقیقت رسیده و سپس از راه کشف و مشاهده آن را دریافته است. به

حکمت نیز آنها را تأیید می‌کند. با این تفاوت که حکمت برای خواص است و از این رو حقایق در تعالیم فلسفی صریح و روشن بیان می‌شود و حال آنکه خطابات شرع متوجه همه طبقات است و به ملاحظه عامه که قصور فهم دارند، در لباس تشبیه و مجاز و مثل آمده است. دیگر آنکه عده‌ای از حکمت پژوهان که تنها محدوده دانش خود را در نظر می‌گیرند و از مسائل دیگر غافل می‌گردند و گاه نیز چنان شیفته آراء حکما می‌شوند که حقیقت را در آراء آنان منحصر می‌شمارند و به روش اهل سلوک و ریاضت و کشف خرده می‌گیرند، از این پندار خویش به عقل و هوش باز آیند و از روی تأمل در کلام خاصان حق و تعلیمات آنان بنگرند و متوجه باشند که تربیت عامه جز بدین طریق — که مخالف اصول عقلی هم نیست — میسر نمی‌گردد. به نظر می‌رسد که ابن طفیل در جمع میان عقل و شرع از روی اخلاص و یکدلی سخن رانده و به راستی سیر و سلوک و نتیجه سعی و طلب خود را در قالب این داستان ریخته است. مراکشی می‌نویسد: او در آخر عمر همت خود را تنها به علم الهی مصروف ساخته و در جمع بین حکمت و شریعت می‌کوشیده و آشکارا و نهان شریعت را گرامی می‌داشته است (ص ۲۴۰). از این روست که ابن طفیل برای مردم چهار مرتبه قائل می‌شود: مرتبه نخست که عالی‌ترین مرتبه به شمار می‌آید، مقام و مرتبه فیلسوف است. مرتبه دوم مرتبه کسی است که عالم دین بوده و به معانی روحانی آگاهی و بصیرت دارد و اهل عرفان را می‌توان در این مرتبه قرار داد. مرتبه سوم مرتبه کسانی است که به ظاهر دیانت وابسته‌اند و از عمق و باطن آن بی‌خبرند، فقها در زمره این اشخاص قرار دارند. در مرتبه چهارم که نازل‌ترین مرتبه به شمار می‌آید، عموم مردم قرار دارند (بدوی، ۷۵/۱).

اخلاق به عقیده ابن طفیل اخلاق بیش از آنکه از نقل ناشی شود، از عقل سرچشمه می‌گیرد و قبل از آنکه به اجتماع متکی باشد، به طبیعت مربوط است. در نظر ابن طفیل از جمله مظاهر اخلاق خوب و پسندیده این است که انسان در مسیر زندگی خود طبیعت را مورد تجاوز قرار ندهد. وی چنین می‌اندیشد که هریک از موجودات این جهان اعم از نبات و حیوان دارای غایتی خاص است که به وسیله آن از سایر موجودات ممتاز می‌گردد، مثلاً طبیعت میوه این است که پس از رشد و نمو به مرحله فعلیت و پختگی رسد، سپس تخم آن در زمین مناسب قراز گیرد تا باز درخت تازه‌ای بروید و میوه جدیدی به وجود آید. به این ترتیب هرگاه انسان قبل از اینکه میوه به مرحله پختگی و کمال رسد، آن را از درخت جدا کند، مرتکب عملی زشت و ناپسند شده است. زیرا عمل او مانع از وصول میوه به غایت اصلی خود شده است. همچنین است حکم کسی که میوه رسیده و کامل را بخورد و تخم آن را در زمین نامناسب یا دریا و نهر افکند، زیرا این عمل نیز مانع از رسیدن میوه به غایت خویش است. از جمله اعمال زشت و خلاف اخلاق یکی نیز این است که انسان از گیاهان و میوه‌های نادر الوجود به عنوان تفنن در غذا استفاده کند و با این عمل موجب انقراض و نابودی

همین جهت خود را شایسته می‌بیند که حقایق را درباره حکمت مشرقیه بازگوید، اما در عین حال به مخاطب هشدار می‌دهد که اگر پیش از تمهید مقدمات، غایت و نهایت معلوم و مشهود خود را به تو تعلیم دهیم، جز آنکه سخنی به اجمال و از روی تقلید فراگیری، فایده دیگری نخواهی برد (ص ۲۴). ابن طفیل در اینجا به نکته بسیار مهمی اشاره کرده که توجه به آن ضروری به نظر می‌رسد. وی آموختن اینگونه علوم و دست یافتن به حقیقت را مشروط به حسن ظن دانسته است. معنی این سخن آن است که اگر کسی با سوءظن به این مسائل بنگرد، باب حقیقت به زوی وی بسته خواهد ماند (صص ۲۴ - ۲۵).

ابن طفیل معرفت حاصل از تعقل و تفکر را برتر از آگاهی از راه دین می‌داند و از این رو مقام حی بن یقظان را برتر و بالاتر از مقام ابدال دانسته است، زیرا حی بن یقظان از طریق عقل و اندیشه به مقام معرفت نائل شده، در حالی که ابدال از رهگذر دین به این مقام دست یافته است.

جمع میان عقل و دین، ابن طفیل در خلال داستان حی بن یقظان مهم‌ترین مسأله مورد اختلاف فلسفه و کلام را مطرح ساخته و درباره آنچه سالهای متمادی بین فلاسفه و متکلمان مورد جدال و کشمکش بوده، سخن گفته است. جمع میان دین و فلسفه یا توفیق میان عقل و نقل مهم‌ترین و بحث انگیزترین مسأله‌ای است که بین اهل اندیشه مطرح بوده و در هیچ عصر و زمانی تازگی خود را از دست نداده است. اهمیت کار ابن طفیل و رونق اثر وی در این است که راجع به این مسأله سخن گفته و در قالب داستان موضع خود را روشن ساخته است. این داستان چنانکه گفته شد، با مسائل زمان موحدون در مغرب اسلام ارتباط دارد. موحدون اولاً به اعتقاد خالص به وحدانیت خداوند شهرت داشتند و عقاید مشبهه در نظر آنان کفر صریح بود. ثانیاً بر اثر القائات ابن تومرت، طرفدار رعایت دقیق ظواهر و شعار دین بودند و فقه ظاهری اساس مذهب رسمی ایشان را تشکیل می‌داد. ثالثاً به عنوان میراثی از ابن باجه، فلسفه را نوعی حقیقت باطنی می‌دانستند که مخصوص خواص و اهل بصیرت است. همچنین معتقد بودند که به عامه مردم که از نبل به معرفت خالص عاجزند، نباید بیش از معانی تحت‌اللفظی آیات مربوط به قیامت را آموخت (تاریخ، ۷۵۵/۱). اکنون اگر به نکات و دقایقی که در داستان حی بن یقظان وجود دارد، توجه شود، آشکار می‌گردد که برخی از عقاید موحدون در خلال آنها موجود است. به هر حال، جمع میان عقل و دین یکی از عمده‌ترین اغراضی است که برای وصول به آن، رساله حی بن یقظان تدوین شده است. به نظر می‌رسد طرح مطالب دینی و مذهبی و تطبیق آنها با مبانی عقلی به دو جهت بوده است: یکی آنکه شاید عامه مردم که از فلسفه رمیده بودند و به حکما به نظر تحقیر و مخالفت با دین می‌نگریستند، متوجه شوند که در حقیقت، میان شرع و عقل اختلافی نیست و عقل روشن بین سرانجام به همان نتیجه‌ای می‌رسد که از راه شرع و مذهب بدان می‌توان رسید و همه اعمال مذهبی مبتنی بر نکات و لطایفی است که

آنها گردد. از واجبات اخلاقی برای انسان این است که هر مانعی را که بر سر راه گیاهان و جانوران واقع می‌شود و آنها را از رسیدن به غایت وجودی خود باز می‌دارد، رفع نماید (ص ۷۵). بنابراین ابن طفیل در مورد مفهوم اخلاق با بسیاری از حکما و فلاسفه اختلاف نظر داشته و تمام توجه خود را به اخلاق طبیعی و فعل و انفعالات وجودی معطوف کرده است. در نظر او اخلاق وضعی و قراردادی، فی حد نفسه، غایت نیست؛ بلکه واسطه و مقدمه‌ای برای اغراض و غایات دیگر است. با توجه به آنچه ذکر شد، می‌توان گفت اخلاق در نظر ابن طفیل امری است معقول که در ارتباط با غایت وجودی اشیاء تحقق می‌پذیرد. بنابراین انسان از طریق عقل به اخلاق می‌رسد و فاصله‌ای میان عقل و اخلاق نیست.

تخیل؛ مسأله تخیل و عالم خیال در نظر ابن طفیل از اهمیتی ویژه برخوردار است. هانری کربن از جمله کسانی است که اهمیت نیروی تخیل را در نظر ابن طفیل دریافته است. او می‌گوید: مدرسیان لاتین، ابن طفیل را فقط از طریق انتقادی که این رشد در ردّ ابن طفیل نوشته بود، می‌شناختند و سبب آن، این بود که ابن طفیل عقل ممکن بشر را با قوه متصوره یا متخیله او یکی می‌دانسته است. ابن طفیل چنین معتقد بود که اگر متخیله، چنانکه باید، مورد استفاده قرار گیرد، قابل آن است که معقولات را ادراک نماید، بی‌آنکه فرض وجود عقل ضرورت داشته باشد. دریغا که اثر مهم او از میان رفته است. آن اثر علاوه بر اینکه امکان می‌داد که مراد داستان فلسفی او بهتر فهمیده شود، نیز ممکن می‌ساخت تا بین نظر او با نظریه قوه متخیله که از طرف متفکران شرقی جهان اسلام تفصیلاً توضیح داده شده است، مقایسه‌هایی مفید صورت گیرد (کربن، ۲۹۴). آنچه کربن درباره اهمیت نیروی تخیل و عالم مثال در نظر ابن طفیل بیان داشته، بسیار مهم و اساسی است. البته داوری درباره این مطلب به سبب باقی نماندن کتاب وی آسان نیست. با اینهمه از داستان حی بن یقظان می‌توان دریافت که ابن طفیل برای نیروی تخیل اهمیت بسیار قائل شده است.

کار ابن طفیل در داستان حی بن یقظان و نقش تخیل در آن اهمیتی خاص دارد. این حکیم بزرگ توانسته است با استعانت از نیروی تمثیل، از جهان طبیعت به عالم عقل راه یابد. وی برای وصول به عالم عقل وادی خیال را طی کرده و انسان گرفتار در طبیعت را با عقل فعال مرتبط ساخته است. در نظر این حکیم کلمه «حی» رمز عقل است و کلمه «یقظان» نیز رمزی است که از خداوند حکایت می‌نماید؛ ولی عقلی که با کلمه «حی» به آن اشاره می‌گردد، چنان وسیع و گسترده است که در متن جهان طبیعت نفوذ کرده و از طریق تمثیل، به اشکال مختلف و متناسب جلوه گر شده است. به همین جهت است که ابن طفیل با اینکه فیلسوف به شمار می‌آید و عالی‌ترین مسائل فلسفی را نیز مطرح می‌کند، از نیروی تخیل و تمثیل استفاده کرده و در تدوین داستان حی بن یقظان از انواع علوم و فنون چون تشریح، طب تجربی، جغرافیا و هیأت بهره جسته است.

تقلید اصوات و زبان؛ حی بن یقظان در آغاز زندگی خود در آن جزیره دور افتاده به حیوانات اطراف خود توجه می‌کرده و می‌شنیده است که آنها تمایلات و احساسات درونی خود را با یک سلسله صداهای پیچیده و گوناگون ابراز می‌دارند. او نیز از حیوانات تقلید می‌کرده و با مهارت اصواتی شبیه صداهای آنان ادا می‌کرده است (ابن طفیل، ۳۳)؛ اما در مراحل بعد که با ابدال آشنا می‌شود، سخن گفتن را از وی می‌آموزد. ابدال بهترین طریق آموزش زبان را به کار می‌گیرد و در مدتی کوتاه سخن گفتن را به حی بن یقظان تعلیم می‌دهد. اسلوب آموزش ابدال این است که با هر چیزی روبه‌رو می‌شود، آن را با اشاره به حی بن یقظان نشان می‌دهد، سپس نام آن را به زبان می‌آورد. در مورد هر یک از اشیاء این کار تکرار می‌شود و ابدال حی بن یقظان را به گفتن مکرر کلمات وادار می‌کند و به این ترتیب در مدتی کوتاه زبان محاوره و گفت و گو با مردم را به او می‌آموزد (ص ۹۲).

زبان و اندیشه؛ بسیاری از علما بر این عقیده‌اند که تفکر بدون زبان ممکن نیست و اندیشه‌های انسان در قالب الفاظ و عبارات صورت تحقق پیدا می‌کند. در حالی که ابن طفیل به وجود تفکر و اندیشه بدون واسطه زبان قائل است و در خلال داستان حی بن یقظان بدان تصریح دارد. او بر این عقیده است که انسان می‌تواند از طریق تجربه، بدون وساطت و دخالت هر گونه لفظ و سخن، جمیع اسرار طبیعت را کشف کند، چنانکه از طریق تفکر و تأمل نیز می‌تواند به اسرار و رموز عالم عقل دست یابد و با موجودات روحانی و جهان ملکوت مانوس گردد. به نظر می‌رسد که ابن طفیل در باب اعتقاد به وجود فکر و اندیشه بدون وساطت لفظ تا حدودی تحت تأثیر ابوحامد غزالی بوده است. غزالی در برخی از آثار خود این مسأله را مطرح کرده و گفته است: کسانی که معانی را از الفاظ می‌خواهند و از طریق الفاظ به عالم معانی راه می‌جویند، در معرض هلاک قرار دارند. مثل این اشخاص مثل کسی است که پشت به مغرب کرده و در عین حال با تمام تلاش و کوشش خود به جست‌وجوی مغرب می‌پردازد؛ ولی کسانی که نخست معانی را در عقل خویش جایگزین می‌کنند و سپس الفاظ را تابع معانی می‌سازند، اهل هدایت و رستگاری خواهند بود (المستصفی، ۲۱/۱). لازم به یادآوری است که ابوحامد غزالی اندیشمندی اشعری است و در بسیاری از آثار خود نیز مطابق این مشرب و مسلک سخن گفته است. اکنون اگر به این نکته توجه داشته باشیم که ابن طفیل مقرب دستگاه خلافت موحدون بوده است و آنان از علاقه‌مندان به اندیشه‌های غزالی بوده‌اند، این مسأله روشن‌تر خواهد شد. قائل شدن به وجود معانی در ذهن پیش از الفاظ، مسأله‌ای است که در کلام فلسفی ریشه دارد و کلام فلسفی از عقاید ثابت اشاعره به شمار می‌آید (قس: همو، محک النظر، ۳۳، که در عین حال تفکر را بدون الفاظ صورت پذیر ندانسته است). باید توجه داشت که پیش از ابن طفیل و حتی پیش از غزالی، ابن سینا از جمله کسانی است که به

فی الغرب»، مجلة الازهر، قاهره، ۱۳۶۱ ق، شه ۱۳؛ فاخوری، حنا و خلیل جر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ فروغ، عمر، تاریخ الفکر العربی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ فروزانفر، بدیع الزمان، مقدمه زنده بیدار، ترجمه حبیب یقظان ابن طفیل، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ گارنیا گومت، «قصیده سیاسی لابن طفیل»، مجلة المعهد المصری للدراسات الاسلامیة، مادرید، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م، شه ۱؛ گنثالث، پالنیا، آنخل، تاریخ الفکر الاندلسی، ترجمه حسین مونس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمدسعید عربان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ نادر، البیرنصری، مقدمه بر حبیب یقظان (نکه: ابن طفیل در همین مآخذ)؛ نیز: EF؛ ESCI.

غلامحسین ابراهیمی دینانی

ابنِ طِفْطِقْی، نکه: آل طباطبائی.

ابنِ طَلْحَه، ابو جعفر احمد بن محمد بن طلحه انصاری (د ۶۳۱ یا ۶۳۲ ق / ۱۲۳۴ یا ۱۲۳۵ م)، کاتب و شاعر اندلسی که از باب انتساب به نیای خود، ابن طلحه نامیده شد (ابن خطیب، ۲۴۳/۱). از تاریخ تولد و دوران زندگانی وی اطلاعی در دست نیست، تنها می‌دانیم که از یکی از خاندانهای بزرگ ساکن جزیره شقر از توابع بلنسیه برخاسته بود (ابن خلیل، ۱۱۴؛ نکه: ابن خطیب، ۲۴۴/۱). ابتدا کاتب حکام بنی عبدالمؤمن از سلسله موحدون اندلس (۵۲۴-۶۶۸ ق / ۱۱۳۰-۱۲۷۰ م) بود، اما به دلایلی که بر ما روشن نیست، در ۶۲۱ ق / ۱۲۲۴ م که ابن هود بر مرسیه استیلا یافت، وظیفه کتابت را در دولت او بر عهده گرفت و بعضی از اوقات از جانب ابن هود به منصب وزارت (ابن خلیل، همانجا) و یا نیابت وزارت (ابن سعید، ۳۶۴/۲) گمارده می‌شد. ظاهراً به همین جهت است که مقری (۲۸۷/۴) و ابن معصوم (۲۷۱/۱) به صراحت او را وزیر خوانده‌اند. ابن طلحه همواره ندیم و مصاحب ابن هود بود و در جنگها در کنار وی حضور داشت. ورود وی به غرناطه همراه با موکب مخدومش ابن هود، مؤید این نظر است (ابن خطیب، ۲۴۶/۱)، اما ظاهراً به سبب شکستهای پی در پی ابن هود در جنگها و نیز به دلیل تعلق خاطری که ابن طلحه به یکی از غلامان ابن هود پیدا کرده بود (نکه: مقری، ۳۶/۵)، این روابط چندان پایدار نماند (ابن خلیل، ۱۱۵ - ۱۱۶). لذا هنگامی که ابن هود در جنگ «حصن الفرح» با شکست تازه‌ای مواجه شد، ابن طلحه موقع را غنیمت شمرد و با غلام مذکور به یکی از قرای اشبیلیه گریخت، سپس روی به اشبیلیه نهاد و در آنجا مورد استقبال دوستش ابوبکر ابن صاحب الرد قرار گرفت. ابن طلحه در این شهر روزگاری را به انزوا و اخفا گذراند، اما پس از چندی، چون ابن صاحب الرد کشته شد و اشبیلیه مجدداً به دست ابن هود افتاد، وی ناچار به سبته گریخت. حاکم آن شهر ابوالعباس الیشتی مقدم او را گرامی داشت، اما نیکی و احسان حاکم سبته او را قانع نساخت (همو، ۱۱۶) و از آنجا که بسیار سرکش و خودپسند بود، الطاف او را پاس نداشت و حتی او را مورد اهانت قرار داد. ابوالعباس که توسط مأموران خود از نیت باطنی وی و نیز اشعاری که ابن طلحه

وجود آگاهی بدون مداخله هرگونه لفظ و عبارت قائل شده و در فرض انسان معلق آن را مطرح کرده‌اند (ص ۸۹).

انسان معلق ابن سینا ذهن ندارد و با هرگونه مفهوم حصولی و صورت ذهنی به طور کامل بیگانه است و آگاهی او صرفاً حضوری است، در حالی که آنچه ابن طفیل در سرگذشت حبیب یقظان و کیفیت آموزش وی ابراز داشته است، از نوع علم حضوری به شمار نمی‌آید.

به حسب آنچه در داستان حبیب یقظان آمده، انسان می‌تواند از طریق تفکر و تأمل بدون وساطت الفاظ و عبارات به حقایق هستی دست یابد. حبیب یقظان که قهرمان این داستان است پیش از آنکه با ابطال ملاقات کند و زبان محاوره و گفت‌وگو را از وی بیاموزد، از طریق تفکر و بدون هرگونه لفظ و سخن به بسیاری از حقایق دست می‌یابد و پس از اینکه با ابطال آشنا می‌شود و زبان را از وی می‌آموزد، متوجه می‌شود که آنچه از طریق تفکر و تأمل دریافته، با آنچه ابطال درباره ادیان و شرایع ابراز می‌دارد، منطبق است (ابن طفیل، ۹۲ - ۹۳).

گرایش به معتزله: با وجود رواج مذهب اشعری در زمان ابن طفیل، وی در بسیاری از عقاید و افکار خود موضع معتزلی دارد و از اندیشه‌های معتزله حمایت می‌نماید، مثلاً در مورد صفات خداوند وی به عینیت صفات با ذات قائل شده و با ابوحنبل علاف همسو گشته است و نیز در آن بخش از داستان که حبیب یقظان به مدد عقل خود توانست به حقایق دست یابد که پیامبران آنها را از جانب خداوند آورده و به مردم ابلاغ کرده‌اند، موضعی معتزلی اتخاذ کرده است، زیرا معتزلیان نیز به اصالت عقل قائل بودند و از شریعت عقل سخن می‌گفتند.

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، تحفة القادِم، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عین الانباء، به کوشش اوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاطاعة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ همو، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن دحیه، عفرین حسن، المطرب من اشعار اهل المغرب، به کوشش ابراهیم ایباری و دیگران، بیروت، ۱۹۵۲ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن سینا، التنبیهاً والاشارات، به کوشش محمود شهابی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ ابن طفیل، محمد بن عبدالملک، حبیب یقظان، به کوشش البیرنصری نادر، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ همو، همان (زنده بیدار)، ترجمه بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ بدوی، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ بیرمی، عبدالحمید سامی، «الفلسوف ابن طفیل»، مجلة الازهر، قاهره، ۱۳۶۰ ق، شه ۱۲؛ تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م. م. شریف، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حورانی، جورج قید، زندگینامه علمی دانشوران، به کوشش احمد بیرشک، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ دجیلی، عبدالصاحب عمران، اعلام العرب، نجف، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ دی بور، ج.، تاریخ الفلسفة فی الاسلام، به کوشش محمد عبدالهادی ابورید، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ زرین کوب، عبدالحسین، یادداشتها و اندیشه‌ها، تهران، ۱۳۵۱ ش؛ شمس الدین، عبدالامیر، مذهب ابن طفیل الترویجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ شیخ، سعید، مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ صالح، مدنی، ابن طفیل قضایا و مواقف، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ عباس، حسن محمود، حبیب یقظان و رویسون کرورز، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ غالب، مصطفی، ابن طفیل، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ غزالی، محمد، محک النظر، بیروت، دار النهضة الحديثة، همو، المستصفی، قاهره، ۱۳۲۲ ق؛ غالب، محمد، «الفلسفة الاسلامیة

در هجای او سروده بود، آگاه شد، در پی فرصتی بود تا او را به سزای خویش برساند. سرانجام در یکی از روزهای ماه رمضان (۸ شوال: صفدی، ۴۶/۸) در حالی که با یاران بد آیین خویش به می‌گساری و خوشگذرانی مشغول بود و در حال مستی و بی‌خبری، اشعار کفرآمیزی از نوع مجنون می‌سرود (در مورد اشعار نک: ابن خلیل، ۱۱۷)، مورد هجوم مأموران ابوالعباس قرار گرفت و به قتل رسید (ابن سعید، ۳۶۴/۲). ابن سعید در القذح (ابن خلیل، همانجا) تاریخ مرگ وی را ۶۸۱ ق می‌داند، اما با توجه به دوران حکومت ابوالعباس در سبته (۶۳۰ - ۶۳۵ ق/ ۱۲۳۳ - ۱۲۳۸ م) بی‌گمان سال مرگ وی می‌بایست ۶۳۱ یا ۶۳۲ ق بوده باشد.

ابن طلحه مردی بی‌باک، گستاخ، سرکش و نسبت به خود و اشعارش بسیار خودپسند و مغرور بود و در هر فرصت از قدر و منزلت شعرا و ارزش شعر آنان می‌کاست (همو، ۱۱۴ - ۱۱۵) و خود را هم‌تراز بحرّی و منتبی و امثال ایشان و شاید برتر از آنان می‌انگاشت. او در اشعار خود، استعارات و تشبیهات بدیع به کار برده و در وصف طبیعت اشعار لطیفی سروده است (ابن سعید، ۳۶۵/۲). شعرهایی که از او می‌شناسیم، همه در اوزان کوتاه و حاکی از مهارت او در ساده‌سرایی است. شاعر در هیچ یک از آنها، از قالبهای قصاید کهن عرب پیروی نکرده، بلکه پیوسته به ساختن قطعاتی کوتاه شامل نکات ظریف در وصف و غزل و هجو و مجنون روی آورده است. مقری (۲۸۷/۴) او را در شمار کسانی قرار می‌دهد که شعرشان در اندلس به مجنون و خلاعت مشهور است. ابن ابار (بلفیقی ۲۰۹)، ابن سعید (۳۶۵/۲؛ ابن خلیل، ۱۱۴ - ۱۱۷)، صفدی (۴۶/۸ - ۴۷) و دیگران نمونه‌هایی از اشعار او را آورده‌اند، اما شاید به قول ابن ابار (بلفیقی،

همانجا) «اشعار او پیش از اینها بوده باشد»...
ماخذ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن خلیل، محمد بن عبدالله، اختصار القذح المجلد فی التاريخ المجلد از ابن سعید، به کوشش ابراهیم ایاری، قاهره، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، المغرب، به کوشش شوقی صیف، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن معصوم مدنی، علی صدرالدین، انوار الزیج، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ بلفیقی، ابراهیم بن محمد، المنتخب من کتاب تحفة القادیم ابن ابار، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م.

مریم صفوی

ابن طلحه، ابوسالم کمال‌الدین محمد بن طلحه بن محمد بن حسن عدوی قرشی (۵۸۲ - ۲۷ رجب ۶۵۲ ق/ ۱۱۸۶ - ۱۲ سپتامبر ۱۲۵۴ م)، شاعر، قاضی و فقیه شافعی، وی در یکی از روستاهای نصیبین زاده شد. برای کسب دانش به نیشابور رفت و در آنجا از مؤید بن محمد بن علی طوسی و زینب الشعریه بهره برد (ابن فوطی، «تلخیص»، ۲۵۵ - ۲۵۶؛ ذهبی، العبر، ۲۶۹/۳؛ صفدی، ۱۷۶/۳) و در ۶۰۵ ق/ ۱۲۰۹ م در موصل از ابوالسعادات ابن اثیر جزیری استفاده کرد و بعد از مدتی در

رشته‌های متنوعی از علوم به تبحر رسید (ابن فوطی، همان، ۲۵۵؛ جواد، ۱۷۹/۳)۴، به نقل از نسخه خطی جامع‌الاصول ابن اثیر). از دیگر مشایخ و استادان وی می‌توان فتح‌الدین عبدالخالق بن عبدالحمید وبری و ابوعبدالله محمد بن حسن اخیمی را نام برد (ابن فوطی، تلخیص، ۳۶/۳)۴ - ۳۷؛ حاجی خلیفه، ۷۳۴/۱). از شاگردان و راویان وی ابن فوطی، محمد بن یوسف گنجی، مجدالدین ابن عدیم، شهاب‌الدین کفری، جمال‌الدین ابن جوخی و عبدالمؤمن بن خلف دیماطی را می‌شناسیم (نک: گنجی، ۲۳۱؛ ابن فوطی، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۲۹۴/۲۳). ابن طلحه شعر نیز می‌سرود و ایاتی از وی در الجفر الجامع، مطالب السؤل (جم) و همچنین عیون التواریخ ابن شاکر (۷۸/۲۰) آمده است (نیز نک: ابن فوطی، «تلخیص»، ۲۵۵). او مدتی سمت قضا در بصری (محلی در شام) و زمانی نیز قضای حلب را به عهده داشت (ابوشامه، ۱۸۸؛ گنجی، همانجا)؛ آنگاه خطیب دمشق گردید، اما پس از مدتی از مقام خود معزول شد. از آن پس به جزیره رفت و در نصیبین به امر قضا پرداخت (ابوشامه، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۸۶/۱۳).

همچنین از حضور وی در ۶۴۲ ق/ ۱۲۴۴ م در حلب و از رفتن وی به قاهره سخن رفته است و گفته شده که با ملک‌اشرف نیز روابط نزدیکی داشت و بارها فرستاده او به سوی دیگر حکمرانان بود (ابن فوطی، همان، ۲۵۶؛ مقریزی، ۱/ ۳۹۶/۲). هنگامی که در ۶۴۸ ق در مدرسه امینیة دمشق اقامت داشت، توسط ملک‌ناصر برای احراز مقام وزارت دعوت شد که وی ابتدا این درخواست را رد کرد و اگرچه به جهت اصرار ملک‌ناصر ناگزیر آن را پذیرفت، اما پس از دو روز، پنهانی در حالی که از تمامی اموال و ثروت خود دست می‌کشید، از وزارت کناره گرفت و به تصوف روی آورد و به علم حروف متمایل شد (ابوشامه، همانجا؛ اربلی، ۵۳/۱؛ ابن فوطی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۲۹۳/۲۳ - ۲۹۴؛ اسنوی، ۵۰۴/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۱۵۴/۲). ابن طلحه در ۶۵۲ ق/ ۱۲۵۴ م به حج رفت و پس از بازگشت در توقف کوتاهی در دمشق رساله تشنیریه را تدریس کرد. سپس به حلب رفت و در همانجا در گذشت و در مقابر ابراهیم خلیل (ع) به خاک سپرده شد (ابوشامه، ابن فوطی، همانجاها).

آثار:

الف - جایی: ۱. الجفر الجامع والنور الساطع، در علم حروف، این اثر که به الدر المنظم فی اسم الله الاعظم نیز معروف است (حاجی خلیفه، همانجا)، در هند به چاپ رسیده است؛ ۲. العقید الفرید للملک السعید، که در ۱۲۸۳، ۱۳۰۶ و ۱۳۱۰ ق در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۳. مطالب السؤل فی مناقب آل الرسول، که در ۱۲۸۷ ق در تهران چاپ سنگی شده و مجدداً در ۱۳۸۱ ق در نجف به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۴. ایناس الحکم من انفس ابی الحکم، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه بریل موجود است (لاندبرگ، شه 473)؛ ۵. تحصیل

او یوسف بن بطلمیوس ضبط شده است (جامعه، ۱۸۱/۱)۵. ابن طملوس در جزیره شقر^۶ از توابع بلنسیه^۷ متولد شد (ابن ابار، همانجا؛ پالنشیا، ۳۶۲) و همانجا رشد یافت. اگرچه از جزئیات دقیق محل تحصیل و استادان او آگاهی در دست نیست، ولی نزد ابن وداح لحمی و به احتمال قریب به یقین نزد ابن رشد، فیلسوف و پزشک معروف، و کسانی چون ابو عبدالله ابن حمید، قاضی بلنسیه، ابوالقاسم ابن وضاح طب و فلسفه و علم دین و ادب آموخت (ابن ابار، ۷۳۸/۳، ۷۳۹؛ EI^۲). از اینجا می‌توان دانست که وی احتمالاً در قرطبه به شاگردی ابن رشد رفته بوده است. ابن طملوس خود هیچ اشاره‌ای به شاگردیش نزد ابن رشد نکرده و گویا خواسته است چنان بنمایاند که منطق را از روی برخی از آثار غزالی و فارابی فرا گرفته است (صص ۱۳، ۱۴). مغضوب واقع شدن ابن رشد از سوی علمای عصر و تبعید او به دست منصور موحدی، البته سبب این سکوت بوده است تا مورد لعن و تکفیر واقع نگردد. چنانکه در مقدمه کتاب المدخل که در آن اجمالاً به سیر تحولات فکری و علمی اندلس پرداخته، به علمای ظاهری سخت تاخته و آنان را مخالف علم و اندیشه خوانده و یادآور شده که این کسان، کتابهای غزالی را بسوختند و عالمانی چون بقی بن مخلد را به چوب تکفیر برانند (صص ۹-۱۲). با اینهمه ابن طملوس مدتی به جای ابن رشد، طبیب مخصوص ابویوسف یعقوب المنصور موحدی شد (پالنشیا، ۳۶۳) و سپس همین منصب را در دربار محمد الناصر موحدی یافت تا سرانجام در زادگاه خود، جزیره شقر درگذشت (ابن ابی اصیبه، همانجا).

ابن طملوس را که مردی متدین و ترمخو بود و به علوم اوایل می‌پرداخت و در ادب دستی قوی داشت، یکی از بزرگ‌ترین دانشمندان اندلس و در واقع آخرین پزشک مشهور شرق آن دیار خوانده‌اند (ابن ابار، ۷۳۹/۳). پالنشیا احتمال داده که وی شرح و تفسیر منطقی ارسطو را نزد ابن رشد خوانده و با مالک بن وهیب، منطقی مشهور عصر خود، در این ابواب مباحثات طولانی داشته است. نیز، بنابر گفته او، منقولاتی از کتاب تصنیف العلوم (۴) فارابی دارد که ظاهراً منظور پالنشیا احصاء العلوم بوده است (صص ۳۶۲، ۳۶۳). وی شعر نیز می‌سرود (نک: بلفیقی، همانجا؛ ابن شاکر، ۳۵۷/۴).

آثار: آنچه از آثار ابن طملوس شناخته شده بدین قرار است: شرح الفیه یا ارجوزه ابن سینا در طب که آن را برای یکی از امرای موحدی تألیف کرد. از این شرح نسخه‌ای در مجموعه شماره ۷۴ کتابخانه عبدالحمی کتانی و نسخه دیگری در کتابخانه احمدیه تونس به شماره ۵۳۵۵ موجود است (جامعه، ۱۸۱/۱)۵، ۲۶۵. رتبه مقاله‌ای درباره این رساله نوشته است (ایتدکس، 160)؛ رساله کوچکی به نام «درباره قضایای ممکن و واجب» که اشتاین اشنایدر آن را به عبری ترجمه کرده است (سارتن، II(2)/460)؛ «شرح بر تحلیلات اولی و

المرام فی تفضیل الصلاة علی الصیام، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه برلین نگهداری می‌شود (نک: GAL, I/607)؛ ۶. ختان النبی، که به گفته منجد (ص ۴۹) نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه موجود است؛ ۷. قصیده فی مدح النبی، که منجد (ص ۳۳۶) نسخه‌ای از آن را در کتابخانه ظاهریه نشان داده است؛ ۸. نفائس العناصر لمجالس الملک الناصر، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های موزه بریتانیا، توپکاپی، برلین و ولی الدین موجود است (TS، ش 6968؛ آلوارت، ش 8779؛ GAL, S, I/839؛ همانجا). از دیگر آثار او می‌توان زبدة المصنفات فی الاسماء والصفات، زبدة المقال فی فضائل الاصحاب والآل و مفتاح الفلاح فی اعتقاد اهل الصلاح را بر شمرد (حاجی خلیفه، ۹۵۴/۲، ۱۷۶۹).

مأخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، عین التواریخ، به کوشش فیصل سمر و نبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن طلحه، محمد، الجفر الجامع، هند، بی‌تاریخ؛ همو، مطالب السؤل، نجف، ۱۳۸۹ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، «تلخیص مجمع الآداب»، به کوشش محمد عبدالقدوس قاسی، اورینتال کالج میگزین، لاهور، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م، ش ۵؛ همو، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۹۶۵ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعیه، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوشامة مقدسی، عبدالرحمن بن اسماعیل، الذیل علی الروضتین، به کوشش محمد زاهد کوری، قاهره، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷ م؛ ارپلی، علی بن عیسی، کشف الغمّة، قم، ۱۳۸۱ ق؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیه، به کوشش عبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ جواد، مصطفی، حاشیه بر تلخیص مجمع الآداب (نک: ابن فوطی در همین مأخذ)؛ حاجی خلیفه، کشف ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محی لالال الرحمان، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، المعی، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ صغدی، خلیل بن ابیک، الراقی بالوفیات، به کوشش هلموت زیتلر، ویسبادن، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ گنجی، محمد بن یوسف، کفایة الطالب، به کوشش محمد هادی امینی، نجف، ۱۹۷۰ م؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زباید، قاهره، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ منجد، صلاح الدین، معجم ما لک عن رسول الله، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL; GAL, S; Landberg, C., Catalogue des manuscrits arabes..., Leiden, 1883; TS, عبدالعزیز طباطبائی

ابن طملوس، ابوالحجاج یوسف بن محمد (۵۵۹ - ۶۲۰ ق / ۱۱۶۴ - ۱۲۲۳ م)، پزشک و فیلسوف اندلسی، در موزد کنیه و شهرت و نیز نام پدر وی در مأخذ موجود آشفته‌گیهایی به چشم می‌خورد. کاتب المدخل الصناعة المنطقی اثر معروف ابن طملوس، در آغاز کتاب، او را ابوالحجاج محمد خوانده، ولی ابن ابی اصیبه (۸۱/۲) کنیه‌اش را ابواسحاق دانسته است. ابن ابار یک جا (۷۳۸/۳) نام پدرش را احمد و در جای دیگر (نک: بلفیقی، ۱۸۲) محمد دانسته است. در التکملة (ابن ابار، همانجا) «ابن طملوس» به غلط «ابن طحلوس» ضبط شده است. درباره واژه «طملوس» اطلاع دقیقی نداریم. نالینو (ص 170) آن را شکل تحریف شده بارتولوماوس^۱ یا بتولوماوس^۲ (بطلمیوس) دانسته و گویا در مجموعه‌ای هم که یکی از رسایل ابن طملوس در آن آمده، نام

عبارت ارسطو» که نسخه‌ای از آن در اسکوریاال موجود است (ESC²، ش 649)؛ اما مهم‌ترین اثر ابن طولوس المدخل لصناعة المنطق نام دارد. این کتاب رساله‌ای کامل در منطق براساس آراء و اقوال غزالی و فارابی و ارسطو است که در مقدمه آن به سیر تحولات فکری و علمی اندلس پرداخته است. جلد اول این کتاب، شامل مقولات و کتاب العبارة یا ترجمه اسپانیایی آن توسط آسین پالاسیوس^۱ در ۱۹۱۶ م در مادرید به چاپ رسیده است.

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التكملة، به كوشش ف. كودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عین الانباء، به كوشش آرگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، قوالت الوفیات، به كوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن طولوس، یوسف بن محمد، المدخل لصناعة المنطق، به كوشش آسین پالاسیوس، مادرید، ۱۹۱۶ م؛ یلیقی، ابراهیم بن محمد، المقتضب من كتاب تحفة القادیم ابن ابار، به كوشش ابراهیم ایباری، بیروت، دارالكتاب اللبناني؛ پالنیا، آنخل گنثالت، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ جامعه، خطی؛ سارتن، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلام حسین صدیقی الفشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز: EI²؛ ESC²؛ Index Islamicus، 1979؛ Nallino، C.A.، "Abū Aflah arābo siracusano o saragozzano?"، RSO، Rome، 1931-1932، vol. XIII؛ Sartori، George، "Selected Bibliography of Introduction to the History of science" (نک: سارتن در مأخذ فارسی)؛ جعفر سجادی

ابن طولون، نک: احمد بن طولون.

ابن طولون، ابو عبدالله، یا ابو الفضل شمس الدین محمد بن علی بن احمد (محمد) بن علی بن خمارویه بن طولون دمشقی حنفی (ح ۸۸۰ - ۱۲ جمادی الاول ۹۵۳ ق / ۱۴۷۵ - ۱۱ ژوئیه ۱۵۴۶ م)، محدث، فقیه، ادیب و مورخ. در صالحیه واقع در دامنه کوه قاسیون در نزدیکی دمشق زاده شد (ابن طولون، «الفلك»، ۶). وی از سوی پدر ترک‌نژاد و ظاهر از نسل امروای طولونی مصر بود (نک: دنباله مقاله). و از سوی مادرش آزدان که در خردسالی ابن طولون قربانی طاعون شد، با رومیان خویشاوندی داشت (همانجا). پدرش شیخ ابوالحسن علاء الدین علی مردی زاهد و صوفی‌منش (همان، ۹) و عمویش قاضی جمال الدین یوسف مفتی دارالعدل دمشق بود و محمد ابن طولون تحت تربیت و مراقبت آن دو و برادر ناتنیش خواجه برهان الدین ابن قندیل پرورش یافت (همان، ۶ - ۷).

ابن طولون نوشتن را در مکتب مجاور منزل پدری آموخت و به حفظ قرآن پرداخت. هفت ساله بود که حافظ قرآن شد. آنگاه می‌بایست، طبق معمول اهل سنت، از عهده امتحانی بر آید که عبارت بود از امامت نمازهای تراویح (۸ م) و قرائت تمام قرآن در رکعات آن. این مراسم از شب اول تا ۲۱ ماه رمضان ۸۸۷ ق در یکی از مساجد صالحیه برگزار شد و چند تن از علمای بزرگ مذاهب اهل سنت و رجال و اعیان شهر به او اقتدا کردند (نک: همان، ۷). ابن طولون (همانجا) توضیح می‌دهد که چند ماه پیش از این مراسم، پدر بزرگش سگته کرده و از دنیا رفته و برادرش در مکه درگذشته بود، اما چنانکه می‌بینیم، هیچ‌یک از این حوادث وی را از آموزش سنگینی که بر وی

مقرر بود باز نداشت. پدر دوست‌تر داشت که فرزندش پشیمای برگزیند، اما او به ارشاد عمویش یکسره به دانش‌اندوزی روی آورد (همان، ۵۳، جم) و تا پایان عمر بی‌وقفه به مطالعه و تحقیق و تدریس و تألیف و زیارت و عبادت و ذکر و مراقبت مشغول گردید (نک: غزی، ۵۲/۲، ۵۳).

ابن طولون، تحصیلات مقدماتی را، مطابق معمول آن زمان، با حفظ کتابهای درسی چون المختار در فقه حنفی، المنار در اصول فقه، الفیه ابن مالک و مقدمه آجرومیه در نحو، الحدود در علم لغت، مقدمه جزریه در تجوید طی سالهای ۸۸۷ تا ۸۹۴ ق، یعنی از ۷ سالگی تا ۱۴ سالگی، گذرانید و محفوظاتش را بر استادان هریک از آن علوم عرضه داشت و از آنان صورت اجازه‌ای گرفت که عبارت بود از گواهی کتبی استاد بر نسخه‌ای از کتاب مورد نظر. در یکی از همین اجازات، پیشوای شافعیان، شیخ تقی الدین بن قاضی عجلون که از خویشاوندان دور محمد ابن طولون بود، به وی کتبت «ابوالفضل» داد و گویا این کتبت جدید، وی را بسیار مطبوع افتاده بوده زیرا در آغاز شرح حال خود، آن را به جای کتبت اصلیش ابو عبدالله ذکر کرده و درباره آن توضیح داده است (ابن طولون، همان، ۶، ۷).

پس از طی مقدمات، تلخیص المفتاح را در علوم بلاغت، الشمسیه را در منطق، الفیه عراقی را در علوم حدیث، الشاطبیه را در قرائات هفتگانه، الدرّة را در سه قرائت دیگر از بر کرد و بر عده‌ای از استادان عرضه داشت. از جمله مشایخی که در این مرحله، برای وی اجازه‌ای صادر کردند، ابن عبدالهادی جمال الدین یوسف بن مبرّد (د ۹۰۹ ق / ۱۵۰۳ م) بود (همان، ۸ - ۹). وی در همین احوال، یعنی طی سالهای ۸۹۴ تا ۹۰۱ ق، تجوید و قرائتهای هفتگانه را از شیخ محیی الدین آربدی مقری فرا گرفت و در ۹ ربیع الاول ۹۰۱ به دریافت اجازه‌ای مجلل و مفصل در ۴ دفتر، به خط استاد نائل آمد. سه قرائت دیگر را نیز به منظور تکمیل قرائات دهگانه نزد علامه شیخ شمس الدین بصیر خواند و پس از دو سال و نیم در روز جمعه ۸ شعبان ۹۰۳ به پایان برد و در مسجد جامع اموی دمشق از او اجازه دریافت داشت (همان، ۹ - ۱۰). ابن طولون در اثنای تکمیل قرائت، به علم حدیث نیز که در آن زمان چندان بدان پرداخته نمی‌شد و از رواج و رونق دیرین افتاده بود، روی آورد و عزم جزم کرد که کار عملی خود را به حدیث منحصر گرداند (ابن طولون، همان، ۱۰)، زیرا معتقد بود که صرف عمر جز در کار قرآن و حدیث بیهوده است (نک: همان، ۱۰، ۱۴). پس وی با جدیت و پشتکار به جمع حدیث پرداخت و با توجه به اینکه محدثان بزرگ و صاحبان اسناد بسیاری در صالحیه حضور داشتند تا آنجا که وی خود آن شهر و منطقه را «معدن الحدیث» وصف کرده است؛ او از بالغ بر ۵۰۰ نفر محدث معاصرش حدیث شنید و روایت کرد. در عین حال، در پی یافتن اسنادهای عالی بسیار کوشید، چنانکه، از طریق ۸ تن از

دمشق بسیار دلبستگی داشت. چنانکه کتابی مستقل به نام بهجة الانام فی فضائل دمشق الشام تألیف کرد (معلوف، همان، ۳/ (۲۲) ۴۰: منجد، معجم، ۲۹۵). در ۱۱ رمضان ۹۲۲ ق / ۸ اکتبر ۱۵۱۶ م، شهر صالحیه در معرض یورش پیرحماته لشکریان سلطان سلیم عثمانی قرار گرفت. سربازان به خانه‌ها ریختند و مردم را از خانه‌های خود بیرون کردند و کتابها و نوشته‌های ابن طولون را نیز پراکندند و به او و دیگر اهل علم و قاریان قرآن و محدثان و صوفیان اهانت بسیار روا داشتند (ابن طولون، اعلام، ۲۸۶). پنج سال بعد، در صفر ۹۲۷ / ژانویه ۱۵۲۱ (دهمان، مقدمه بر اعلام، «ر») بار دیگر لشکریان عثمانی برای اشغال دمشق آمدند و موجب خسارات بسیار در صالحیه شدند. طی این ماجرا که ابن طولون آن را «فتنة غزاليه» نامیده است، بسیاری از کتب و دست‌نوشته‌های وی از دست رفت (نک: ابن طولون، «الفلك»، ۱۸، ۳۰، ۳۳، ۳۹، ۴۱، ۴۵).

ابن طولون نزد بیشتر علمای دمشق و صالحیه درس خوانده و از بیشتر آنان یک یا چند اجازه دریافت کرده که نام ۳۵ تن از آنان در زندگی‌نامه او منعکس شده است (همان، ۷، ۱۸)، اما از سه نفر تجلیل فراوان به عمل آورده است: ۱. ابن عبدالهادی که نام وی را در دروس و علوم مختلف بارها آورده و با القاب مختلف از او یاد کرده است، ۲. نعیمی، ۳. ابن زریق. استاد دیگرش ابو الفتح مزنی است که ابن طولون برای او نیز مشیخة جداگانه‌ای به نام الفتح العزى فی معجم المجیزین لشیخنا ابی الفتح المزنی تدوین کرده است (همان، ۴۲). بعضی دیگر از مشاهیر استادان او اینانند: عزالدین ابن الحمراء (شیخ حنفیان)، تقی‌الدین ابن قاضی عجلون (شیخ شافعیان)، شهاب‌الدین العسکری (شیخ حنبلیان)، محب‌الدین ابن القصیف (قاضی القضاة حنفیان)، شهاب‌الدین ابن فرور (قاضی القضاة شافعیان)، نجم‌الدین ابن مفلح (قاضی القضاة حنبلیان) (همان، ۷ - ۸). وی نزد بعضی از استادان غیر شامی نیز دانش آموخته و با مکاتبه از جمعی از بزرگان علمای مصر و حجاز اجازه دریافت داشته است (غزی، ۵۲/۲ - ۵۳). که از این عده فقط جلال‌الدین سیوطی را در زندگی‌نامه‌اش بارها نام برده و از او به عنوان «شیخنا» یاد کرده است (ابن طولون، همان، ۱۷، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۲). با آنکه ابن طولون به مصر نرفته (نک: زیدان، همانجا) و سیوطی را ندیده بوده، به نظر می‌رسد که سخت شیفته آثار او بوده است، زیرا بر کتاب الاقتراح وی در اصول نحو شرحی نوشته (ابن طولون، همان، ۳۵) و السبائك فی اخبار الملائک را به اقتباس از کتاب الارائك و دیگر نوشته‌های وی تألیف کرده (همان، ۳۸) و الفیهی را که سیوطی در مقام اصلاح و تجدیدنظر در الفیه ابن مالک ترتیب داده (همان، ۳۹) و الفیه دیگر او به نام عقود الجمال در علم معانی و بیان را شرح مزجی کرده (همانجا؛ معلوف، همان، ۳/ (۲) ۴۱) و تألیف کتابی را که درباره احادیث موضوعه آغاز کرده بوده، با دیدن کتاب سیوطی در همین زمینه متوقف ساخته است (ابن طولون، همان، ۴۲). ابن طولون شاگردان بسیاری نیز پرورش داده است که از آن

راویان ابن حجر (ه) به اسانید او دست یافت (همان، ۱۰: قس: کتانی، ۴۷۲/۱). همچنین ۱۰ سال ملازمت محدث بزرگ صالحیه، ابن زریق (ناصرالدین ابوالبقاء محمد بن ابی بکر) را که مشیخه‌ای جداگانه برای او ترتیب داده و در شرح حال خود نیز (ابن طولون، همان، ۱۰ - ۱۳) مفصلاً به او پرداخته است، اختیار کرد و حدود ۷۰۰ جزء حدیث، علاوه بر کتب سته، الموطأ مالک بن انس، مسند احمد بن حنبل، مسند ابی حنیفه و مسند شافعی را نزد او خواند (همان، ۱۰، ۱۱).

ابن طولون در کنار اشتغالات علمی یک یا چند سمت اداری و غیراداری را نیز عهده‌دار بوده (همان، ۲۲ - ۲۵)، از این راه به قناعت روزگار می‌گذرانیده است. نوع سمتهایی که ابن طولون می‌پذیرفته (دهمان، مقدمه بر القلائد، ۲۱ - ۲۹)، اموری بوده که با کارهای علمی سنخیتی داشته است. وی در سالهای واپسین عمر (۹۵۰ ق به بعد) بیمار شد و به سبب دردمندی نتوانست پیشنهاد منصب افتاء مذهب حنفی را که چند سمت علمی و اداری دیگر نیز به همراه داشت، بپذیرد (ابن طولون، همان، ۲۵).

ابن طولون از معدود رجال برجسته اسلامی است که زندگی‌نامه خویش را نوشته است و آنچه مادر این مقاله آورده‌ایم، اساساً از همین شرح حال استخراج شده است. وی این اثر را بنا بر سفارش استادش نعیمی (همان، ۵) ترتیب داده و آن را الفلک المشحون فی احوال محمد بن طولون نامیده و در آن مکان و زمان ولادت، چگونگی تحصیلات، علوم که آموخته، اجازاتی که برای او صادر شده، سمتهای علمی و اداری و غیره، فهرست الفبایی تألیفات خود و مدیحه‌سرایی دانشمندان معاصرش به نظم و نثر درباره او همه را به تفصیل آورده است (نک: همان، جم). از آنجا که نوشتن شرح حال خویش در میان علمای اسلام چندان معمول نبوده، ابن طولون کوشیده است در آغاز سبب اقدام خود را به نحوی بیان کند و پس از بحث نسبتاً مفصلی بهتر آن دیده است که دانشمندان اسلام، خویش را ناشناخته و ناگزیرانند (همان، ۶).

ابن طولون در ۹۲۰ ق در سفر حج به دیدار محدث بزرگ مکه بدرالدین حسن بن فهد هاشمی مکی نائل آمد و از ابن فهد برای روایت آنچه وی از عمویش تقی‌الدین، ابن حجر، ابو الفتح مراغی و محدثان هم طبقه آنان روایت می‌کرد، اجازه گرفت. همچنین در آنجا از عزالدین ابن فهد حدیث شنید (کتانی، ۴۷۲/۱ - ۴۷۳). وی مشاهدات خویش را در سفرنامه‌ای به نام البرق السامی فی تعداد منازل الحج السامی (معلوف، «ذخائر»، ۳/ (۲) ۴۰) و در کتاب التیجان المزخرقة فی معالم مكة المشرفة (همان، ۳/ (۲) ۴۱) آورده است. این سفر تنها سفر ابن طولون به خارج از نواحی شام بوده است (نک: زیدان، ۳۱۴/۳). نظری به تألیفات وی معلوم می‌دارد که وی علاقه فراوانی به زادگاهش صالحیه داشته است. چنانکه در القلائد (۸۷/۱) به بهانه نقل سخنی از ابن جوزی تصریح می‌کند که ساکنان دامنه کوه قاسیون، اقامت در مناطق دیگر را نمی‌پسندند. بعد از صالحیه، وی به شهر

(لندبرگ، شمه ۱۴۶)؛ تفسیر قوله تعالی «الرحمن علی العرش استوی» به خط مؤلف (تیموریه، ۸۸/۱).

۲. حدیث: ابن طولون در دوران ده ساله فراگیری حدیث نزد ابن زریق، چنانکه از عناوین بعضی تألیفاتش پیداست (نک: کتانی، ۴۷۳/۱) در خانه‌های قرآن و خانه‌های حدیث و مدارس و مساجد صالحیه و دمشق و اطراف آن برای استماع حدیث حضور پیدا می‌کرده است. تدوین مجموعه‌های متعدد و متنوع حدیث نیز قاعداً دستاورد کوششهای وی در همین سالها بوده است (ابن طولون، «الفلک»، ۲۶). کتانی که با ۷ واسطه از روایان جملگی آثار ابن طولون است، فهرستی از عناوین کتب و رسائل ابن طولون در حدیث از فهرست خود او استخراج کرده است که جمعاً ۴۷ اثر را شامل می‌گردد (نک: ۴۷۳/۱-۴۷۵).

ابن طولون در روایت کتب سته اهل سنت با ۸ تا ۹ واسطه — با احتساب خود مصنفان — سند متصل داشته و عالی‌ترین اسنادی که در اختیار داشته، احادیثی بوده است که تا پیغمبر اکرم (ص) ۱۰ تا ۱۲ واسطه بیشتر نداشته است. وی به داشتن چنین اسنادی به خود می‌بالد و می‌گوید: این عالی‌ترین اسنادی است که برای مشایخ ما بلکه برای مشایخ آنان حاصل گردیده است (همان، ۱۴). از سوی دیگر، ابن طولون در دسته‌بندی حدیث و تدوین مجموعه‌ها طرح‌های تازه و جالبی داشته است. مثلاً از ۳۶۰ کتاب اربعین (چهل حدیث) که با گرایشهای مختلف تدوین کرده بود (کتانی، ۴۷۴/۱)، بار دیگر مجدداً احادیث برگزید و آنها را در مجموعه‌ای به نام السیفیة الطولونیة فی الاحادیث النبویة (عواد، ۵۵۲/۱۸) جای داد (کتانی، همانجا). ابن طولون اهمیت بسیاری برای حدیث قائل بود و می‌توان گفت که عنوان مُحَدِّث یا مُسْنِد را بیش از هر عنوان دیگری بر خود می‌پسندید. وی در آخر بعضی از کتابها و رساله‌هایش شماری از احادیث نبوی را، به مناسبت موضوع، با ذکر سند می‌آورد. چنانکه در آخر کتاب الاثمة الاثنا عشر (صص ۱۱۹-۱۲۲) ۶ حدیث را که به سند متصل از طریق ۱۲ امام شیعه از حضرت رسول اکرم (ص) روایت شده، ضمیمه کرده است. همچنین، در آخر کتاب الفلاند الجوهریة (۵۹۵-۶۱۶) ۴۰ حدیث نبوی را به شمار ابواب کتاب، از طریق صالحان دمشق و صالحیه روایت کرده است.

۳. رجال: ابن طولون به روایت حدیث اکتفا نکرده و به درایه و رجال حدیث نیز عنایت داشته است (ابن طولون، «الفلک»، ۱۴). چنانکه نُجْبَةُ الْفِکْرِ و شرح آن را نزد ابن عبدالهادی و الفیه عراقی را که قبلاً حفظ کرده بود، نزد علامه شمس‌الدین ابن‌رمضان و شرح آن را نزد عمویش خواند (همانجا). شماری از تألیفات وی نیز به علم رجال و درایه الحدیث مربوط می‌شود که از آن جمله است: التاج الثمین فی اسماء المدلسین (نک: دهمان، مقدمه بر الفلاند، ۱۸)؛ التبیان المُحرَّر فی من له اسمان و کُتِبَتان فَاکْثَر (معلوف، «ذخائر»، ۴۱/۲)؛ دهمان، همانجا)؛ الشَّدْرَة فی الاحادیث المُشْتَهَرَة (تیموریه، ۲۱۳/۲).

جمله‌اند: شیخ شهاب‌الدین احمد طیبی شافعی (همان، ۴۹)، شیخ علاء‌الدین بن عمادالدین، شیخ نجم‌الدین البهنسی خطیب دمشق، اما مشهورترین شاگردان وی که شهرت و اعتبار بیشتری یافته‌اند، عبارتند از شیخ اسماعیل نابلسی (مفتی شافعیان)، شیخ زین‌الدین ابن سلطان (مفتی حنفیان)، شیخ شهاب‌الدین الوفاثی (مفتی حنبلیان) (غزی، ۵۳/۲) و از علمای شیعه، شیخ زین‌الدین بن علی بن احمد تحاریری طاووسی که قسمتی از صحیحین را نزد ابن طولون خوانده و اجازه روایت آنها و احادیثی را که ابن طولون اجازه روایت آنها را در مدرسه صالحیه یافته بوده، از وی دریافت کرده است (ضاهر، ۳۴۵/۹).

در سالهای اخیر، ابن طولون بر اثر چاپ و انتشار کتاب الاثمة الاثنا عشر (نک: آثار) در ایران شهرت پیدا کرده و این کتاب مورد توجه محافل علمی و فرهنگی ایران قرار گرفته است. ابن طولون در این کتاب، به دو اثر دیگرش به نامهای هطل العین فی مصرع الحسین؛ المَهْدی الی ماورد فی المَهْدی که در آنها نیز به امامان شیعه پرداخته است، اشاره دارد (الاثمة، ۷۲، ۱۱۸، «الفلک»، ۴۵، ۴۸). همچنین الدر المنظم فی ماورد فی عاشورا المحرم و طراز الکُم فی ما روی فی غَدیر خُم از تألیفات اوست (همان، ۳۵، ۴۰).

آرامگاه ابن طولون در مقبره خانوادگی در کنار مزار عمویش در دامنه کوه قاسیون در نزدیکی کهف جبرئیل واقع شده است (غزی، ۵۴/۲)، اما امروز اثری از قبر او مشاهده نمی‌شود (حاشیه ص ۳ «الفلک» ابن طولون).

شمار آثار ابن طولون شگفت‌آور و در تاریخ اسلام کم‌نظیر است. وی در زندگی نامه خویش ۷۲۸ اثر را به ترتیب حروف الفبا بر شمرده است («الفلک»، ۴۸-۲۶؛ قس: منجد، معجم، ۲۹۰). در میان این آثار، از جزوه‌های چند بزرگی (حتی یک بزرگی، نک: دروزه، ۴۵۴/۴) گرفته تا کتابهای چند جلدی به چشم می‌خورد که بسیاری از آنها تلخیص و ذیل و تکمله و شرح و تعلیق است (نک: ابن طولون، الاثمة، ۱۱۸). از آنجا که ابن طولون تقریباً در همه علوم زمان خود دستی داشته، ناچار موضوع آثار او نیز بسیار متنوع است. ما در اینجا دانشهایی را که ابن طولون به آنها پرداخته دسته‌بندی می‌کنیم و عمده‌ترین کتابهای او را در هرباب برمی‌شماریم، سپس از مجموعه آثار او به بررسی کتابهای چاپ شده اکتفا می‌کنیم:

۱. تفسیر و علوم قرآنی: ابن طولون همزمان با فراگیری قرائات، شرحی مزجی بر شاطبیه نوشته که جامع قرائات دهگانه است («الفلک»، ۳۹). وی قسمتهایی از کتاب الاتقان سیوطی و الکشاف زمخشری و بعضی متون دیگر تفسیر و علوم قرآنی را نزد استادان فرا گرفته (همان، ۱۵) و تألیفات متعددی در تفسیر و علوم قرآنی تدوین کرده که از آن جمله‌اند: شرح الواضحة فی تجوید الفاتحة (آربری، شمه ۴۷۴)؛ الطاری علی زَلَّة القاری (آلوارث، ۱/۲۱۷)؛ التوجیه الجمیل لاسرار آیات من التنزیل (تیموریه، ۹۱/۱)؛ خلاصة البیان فی آیمان القرآن (همان، ۱۴۴/۱)؛ الحاوی لظُرْف من التأویل علی طُرْف من التنزیل

۴. فقه: ابن طولون در کنار دروس قرآن و حدیث، متناوباً متون فقهی و کتب اصول فقه را نزد عمویش قاضی جمال‌الدین و دیگر مراجع و فقهای بزرگ حنفی خواند. از جمله استادان وی در فقه، علامه شمس‌الدین ابن رمضان بود که در ۷ ربیع‌الاول ۸۹۹ به او - که ۱۹ سال بیش نداشت - اجازه تدریس فقه داد، و نیز برهان‌الدین ابن عون که در ۲۹ ربیع‌الثانی ۹۱۱ برای او اجازه افتاء صادر کرد (ابن طولون، همان، ۱۴، ۱۷، ۱۸؛ قس: غزی، ۵۳/۲). وی تألیفاتی هم در فقه دارد که *اتحاف التَّهَّاء بنحو الفقهاء* (لندبرگ، ش ۱۳۸)؛ *تشید الاختیار (الاختیار) لتحريم الطبل والمزمار* (سید، ۲۵۷/۱)؛ *تقویة الراغب فی صلاة الرغائب* (همو، ۲۵۸/۱)؛ *تیسیر الاعلام بمذاهب الاثمة الاعلام* (معلوف، «خزائن»، ۳ (۸)؛ ۲۲۷)؛ *فرائد الفوائد فی احکام المساجد* (منجد، مقدمه بر قضاة، ۱۰)؛ *مُسْتَدَد الریح فی صلاة الضحی* (سید، ۲۷۳/۱) از آن جمله‌اند.

۵. نحو: ابن طولون کتب متعددی را در صرف و نحو نزد استادان عصر، از جمله شمس‌الدین ابن رمضان خواند (ابن طولون، «الفلك»، ۱۴ - ۱۵؛ قس: غزی، همانجا). وی شرح مزجی مفصلی بر مغنی اللیبیب ابن هشام داشته که نسخه اصلی آن، بنا بر گفته خود او (همان، ۳۹)، مفقود شده، اما تحریر دیگری از آن اینک موجود است (معلوف، «ذخائر»، ۴۱/۳). در مبحث «تنازع» نیز *منحة الافاضل فی ما تنازع فیه العامل* را نوشته است (لندبرگ، ش ۱۳۶).

۶. طب: ابن طولون کتابهای درسی پزشکی آن روزگار را نزد استادانی چون ابن عبدالهادی که درباره گیاهان دارویی و طب النبوی صاحب تألیف بوده، درس گرفته است (ابن طولون، همان، ۱۵) و خود او هم در علم طب تألیفاتی دارد که از آن جمله است: *الإشراق لاحکام التریاق* (ظاهریه، ۳۴۶/۲)؛ *الدُر المَخْتوم فیما يتعلق باحکام المَجْذوم* (منجد، مقدمه بر قضاة، ۱۱)؛ *شرح منظومة ابن سینا الکبری فی الطب*؛ *شرح منظومة التشریح لیوسف التلمیذ*؛ *یاقوتة الزمان فی تشریح الانسان* (معلوف، همانجا)؛ *رفع الملامة عما قبل فی الحجامة* (آربری، ش ۳۳۱۷/۳).

۷. تصوف: ابن طولون در تصوف به عنوان علم می‌نگریسته (ابن طولون، همان، ۱۷) و نزد ابوالفتح اسکندری و ابن عبدالهادی کتابهایی را که در آن باب تألیف کرده بودند و نزد ابوعراقیه صوفی که از او با عنوان «زاهد» یاد می‌کند، عوارف المعارف سهروردی را درس گرفت و هر سه استاد بر وی خرقة پوشانیدند (همانجا؛ قس: کتانی، ۴۷۳/۱). خود او نیز تألیفاتی در زمینه تصوف دارد: *دفع الباس فی ترک مصاحبة الناس* (آربری، ش ۳۴۸۵/۱)؛ *سید، ۱۵۷/۱*؛ *الجواهر المضية فی طب السادة الصوفیة* (کحاله، ۵۲/۱۱). ظاهراً تألیف بزرگ و جامع او در تصوف، کتاب *مسالك التلطف الی علم التصوف*، مشتمل بر ۳۶۰ مقاله بوده است که در هجوم لشکریان عثمانی به صالحیه از میان رفته است (ابن طولون، همان، ۴۵). در عین حال، وی تألیف جداگانه‌ای در شرح حال محیی‌الدین ابن عربی

محدثان پرداختن به منطق و کلام و نجوم را ناخوشایند می‌داشته است. ۹. ادبیات و فرهنگ عامه: ابن طولون، در ادبیات به ویژه فرهنگ عامه، چیره‌دست بود. مهم‌ترین تألیفاتش در این زمینه که نسخه‌های خطی آنها موجود است، عبارتند از: *الالمام بامثال العوام؛ الدرر الفاخرة فی الامثال السائرة* (معلوف، «ذخائر»، ۳ (۲) / ۴۱)؛ *المقرب فی ماورد فی لسان العرب من المعرب* (همانجا)؛ *المنتخب من الخطب* (سید، ۵۳۴/۱)؛ *نفحات الزهر فی ذوق اهل العصر* (GAL، II/483). ابن طولون در کتاب اخیر، به گردآوری و ثبت و ضبط لطائف و نکاتی که گاه از زبان مردم عادی شنیده می‌شود، پرداخته است (نک: تیمور، ۲۴۸/۶). بعضی از آثار ادبی او مانند *مفتاح الترویج لصفات النساء الحاملة للخطب علی الترویج* (منجد، مقدمه بر قضاة، ۱۰) و *ضوء السراج فی ما قبل فی النساج* (آربری، شم 3317(11)، سید، ۴۹۹/۱) که در آن انواع پارچه‌ها و کیفیت تهیه و تولید آنها را توضیح داده است، در میان آثار ادبی عرب کم نظیر است. بعضی از تألیفات ابن طولون در فرهنگ عامه در سوریه چاپ و منتشر شده است (نک: آثار).

۱۰. شعر: ابن طولون شعر نیز می‌سروده است. غزی (۵۳/۲-۵۴) پنج بیت از اشعار او را آورده، به ضعف آنها اشاره می‌کند. ابن طولون خود گویی به این امر اقرار دارد (همان، ۵۲) و توضیح می‌دهد که نمی‌خواسته به شاعری معروف شود و عمر را گران‌بهار از آن می‌دانسته است که صرف گردآوری و نگهداری این معانی یاهو گردد. وی با استناد به شعری از امام شافعی تصریح می‌کند که شعر از نظر او «کم‌ارزش‌ترین مزیت برای فضلاء و بهترین زیور برای جاهلان» است. ابن طولون دو دیوان شعر داشته: دیوان کبیرش رادر بیماری که می‌پنداشت بدن درخواهد گذشت، شُست و از بین برد (ابن طولون، همان، ۳۶) و از دیوان صغیرش نیز اطلاعی در دست نیست. تنها اثر منظومی که از ابن طولون در دست داریم، قصیده‌ای است که نسخه‌ای از آن در برلین به شماره (۳) ۷۹۳۶ موجود است (آلوارت، VII/112) و دیگر، یک قطعه ۶ بیتی است که در کتاب *لائمة الاثناعشر* (ص ۱۱۸) آورده است.

۱۱. تاریخ و جغرافیا و تراجم: در قرن اخیر، ابن طولون رادر محافل علمی، به خصوص در اروپا، بیشتر به عنوان مورخ شناخته‌اند و غالباً کتب و رسائل تاریخی او را مورد مطالعه قرار داده و به بعضی از زبانهای اروپایی ترجمه کرده‌اند (نک: آثار). علت این امر اساساً اهمیت بسیاری است که خاورشناسان برای تاریخ عصر ممالیک قائلند و ابن طولون نیز در این باب، آثار عمده‌ای به جای گذاشته است. (دهمان، مقدمه بر *اعلام*، «ج»). وی در تدوین این دسته از آثار، دنباله‌رو استادانش ابن عبدالهادی صاحب کتاب *یمار المقاصد فی ذکر المساجد* (دمشق، ۱۹۴۳ م) و محیی الدین عبدالقادر نعیمی (د ۹۲۷ ق / ۱۵۲۱ م) صاحب کتاب *المدارس فی تاریخ المدارس* (دمشق، ۱۹۴۸ م) بوده است. به گفته بعضی از محققان معاصر، اگر این سه نفر نبودند،

تاریخ دمشق در دو قرن ۹ و ۱۰ ق / ۱۵ و ۱۶ م به کلی از دست رفته بود (دهمان، مقدمه بر *القلائد*، ۳۵/۱). شمار آثار تاریخی ابن طولون بالغ بر ۶۰ است (نک: منجد، مقدمه بر *لائمة*، ۲۱-۲۴) که متأسفانه از بسیاری از آنها نسخه‌ای در دست نیست.

ابن طولون *القلائد الجوهريّة* را در تاریخ صالحیه (نک: آثار) عمدتاً بر اساس دو کتاب ابن عبدالهادی، *تاریخ الصالحية و الرياض اليانعة فی اعيان المائة التاسعة* که هر دو از دست رفته‌اند و نیز تنبیه الطالب نعیمی تألیف کرد (دهمان، همان، ۳۳/۱، ۳۴) و کتاب *مفاهية الخلاّن فی حوادث الزمان* (نک: آثار) را به تقلید از کتاب نعیمی، *تذكرة الاخوان فی حوادث الزمان* نوشت (همو، مقدمه، بر *اعلام*، «ی»). و انگیزه تألیف کتاب *النفر البسام وی* (نک: آثار) به گفته خود او (قضاة، ۱۸۴) آن بوده که استادش نعیمی *القضاة الشافعية* را تألیف کرده، ولی به شرح حال قضات حنفی و مالکی و حنبلی دمشق پرداخته بود، و ابن طولون در صدد تکمیل آن برآمد. تألیف *العقود الدرّية فی الأمراء المصرية* (نک: آثار) نیز همین وضع را داشته و در اصل از آن یک مورخ مصری بوده که نعیمی به اصلاح و تکمیل آن پرداخته و ابن طولون تاریخ سنوات بعدی را بر آن افزوده و تا ورود عثمانیان به مصر ادامه داده است (منجد، مقدمه بر «امراء»، ۵-۶). ابن طولون دوست و همکاری به نام ابن فهد، *محب الدين جارالله* (۸۹۱-۹۵۴ ق) داشته، که متولد مکه و مقیم حرمین شریفین بوده و به مصر و شامات سفر کرده است. وی با این دوست همه ساله به وسیله حجاج کتباً مبادله اخبار می‌کرده است (نک: دجیلی، ۴۲/۳).

در میان نوشته‌های تاریخی ابن طولون سه اثر به خاندان طولونیان مصر و امیر احمد بن طولون تعلق دارد: *الحلاوة الصابونية فی التذكرة الطولونية* (معلوف، همان، ۳ (۲) / ۴۸)؛ *حور العیون فی تاریخ احمد بن طولون* (ابن طولون، همان، ۳۵)، *العقود للؤلؤة فی الدولة الطولونية* (معلوف، همانجا). این موضوع تا حدی نظر کسانی که وی را از خاندان امرای طولونی مصر می‌دانند، تأیید می‌کند (قس: دهمان، مقدمه بر *اعلام*، «س»).

در کار تاریخ نگاری ابن طولون این نکته نیز جالب توجه است که وی کتاب *التمتع بالآقران بین تراجم الشيوخ و الأقران* را که نسخه خطی آن در ظاهریه و دارالکتب موجود است (منجد، معجم، ۲۹۵-۲۹۶؛ همو، *المورخون*، ۸۱)، به روش قدما، در شرح حال استادان و علمای معاصرش نوشته است. همچنین او در شرح حال ۱۳۶ تن از طلاب برجسته‌ای که نظر به دور نمای تحصیلات مجدانه و کوششهای پی‌گیرشان، می‌پنداشته که در زمره علمای بزرگ عصر قرار خواهند گرفت، کتابی پرداخته (زیدان، ۳۱۴/۳) و نام *ذخائر القصر فی تراجم نبلاء العصر* را بر آن نهاده است (تیموری، تاریخ، ۱۴۲۲؛ نک: منجد، *المورخون*، ۸۰). ابن طولون سازمانهای اداری کشور را نیز از نظر دور نداشته و کتاب *نقد الطالب لزغل المناصب* (آربری، شم 3317(2)) را درباره مشاغل و مناصب لشکری و کشوری تألیف کرده و در آن نام

است؛ ۴. تبیض الطرس بما ورد فی السمر لیلالی العرس. این کتاب در دمشق (۱۳۴۸ ق) به چاپ رسیده است؛ ۵. الثغر البسام فی ذکر من ولی قضاء الشام. این کتاب تحت عنوان قضاء دمشق همراه با ۱۶ صفحه مقدمه، به کوشش صلاح الدین منجد در دمشق (۱۹۵۶ م) به چاپ رسیده است؛ ۶. الشذرات الذهبیة فی تراجم الائمة الاثنی عشر عند الامامیة یا السُدُور الذهبیة... (نک: زرکلی، ۱۹۱۶). در این کتاب، ابن طولون، به اختصار، به شرح حال امامان دوازدهگانه مذهب شیعه پرداخته، و ضمن تلویح به این نکته در نامگذاری کتاب، قسمتی از قصیده عالم بزرگ شافعی ابوالفضل یحیی بن سلامة حَصَنَکَی (د ۵۵۱ یا ۵۵۳ ق) را آورده است که ضمن تجلیل و تکریم فراوان از ائمه (ع) در یکی از ابیات آن، براین تأکید دارد که اظهار ارادت به خاندان پیغمبر اکرم (ص) هرگز به معنای پذیرش یا موافقت با معتقدات مذهب شیعه نیست (نک: الائمة، ۴۳). این کتاب، تحت عنوان الائمة الاتنا عشر به کوشش صلاح الدین منجد، همراه با ۳۵ صفحه مقدمه، در بیروت (۱۹۵۸ م) به چاپ رسیده و در سائهای اخیر در قم افست گردیده است؛ ۷. الشُّعْمَةُ الْمُضِيَّةُ فِي الْقَلْعَةِ الدَّمَشْقِيَّةِ. این کتاب ضمن رسائل تاریخی در دمشق (۱۳۴۸ ق) به چاپ رسیده است؛ ۸. ضَرْبُ الْحَوَاطَةِ عَلَى جَمِيعِ الْغَوَاطَةِ، رساله‌ای است درباره غوطه دمشق که تا کنون چند مرتبه به کوشش اسعد طلس و حبیب الزیات و دیگران در مجلات علمی و ادبی به چاپ رسیده است (منجد، المورخون، ۸۱، ۷۹)؛ ۹. الْعُقُودُ الدُّرِّيَّةُ فِي الْأَمْرَاءِ الْمِصْرِيَّةِ، این کتاب تحت عنوان امراء مصر فی الاسلام، ضمن رسائل و نصوص (صص ۷-۴۶) به کوشش صلاح الدین منجد، همراه با مقدمه مختصری درباره این رساله در بیروت (۱۹۶۲ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۰. قُصَصُ الْخَوَاتِمِ فِي مَاتِقِلِ فِي الْوَلَايِمِ، این کتاب به کوشش نزار اباطه در دمشق (۱۹۸۳ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۱. الْفَلَکُ الْمَشْحُونُ فِي احوال محمد بن طولون، زندگی‌نامه ابن طولون به قلم خود اوست که همراه با شرح حال وی به نقل از الکواکب السائرة نجم الدین غزّی (نک: مأخذ)، به جای مقدمه، ضمن رسائل تاریخی در دمشق (۱۳۴۸ ق) به چاپ رسیده است؛ ۱۲. قُرَّةُ الْعُيُونِ فِي اِخْبَارِ بَابِ جِیْرُون، این کتاب به کوشش صلاح الدین منجد در دمشق (۱۹۶۴ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۳. الْقَلَائِدُ الْجَوْهَرِيَّةُ فِي تَارِيخِ الصَّالِحِيَّةِ، مشتمل بر ۴۰ باب، در تاریخ و جغرافیای شهر صالحیه، از بنیاد نهادن نخستین شهر صالحیه در دامنه کوه قاسیون تا اواخر عمر مؤلف، این کتاب به کوشش محمد احمد دهمان، همراه با ۶۲ صفحه مقدمه، در ۲ جلد، برای دومین بار در دمشق (۱۴۰۱ ق) ۱۹۸۰ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۴. اللَّمَعَاتُ الْبَرْقِيَّةُ فِي الثُّكُتِ التَّارِيخِيَّةِ، مشتمل بر ۴۴ داستان تاریخی. این کتاب در دمشق و قاهره (۱۳۴۸ ق) به چاپ رسیده است؛ ۱۵. الْمُعْزَةُ فِيمَا قِيلَ فِي الْمِزَّةِ، این کتاب که درباره تاریخ و جغرافیای مِزَة در حومه دمشق و تاریخچه

همة مناصب و مشاغل ادارات و تشکیلات دولتی آن روز را برحسب اهمیت فهرست کرده و یک به یک به تعریف دقیق و شرح وظائف آنها پرداخته است.

ابن طولون به ذیل نویسی (نک: آثار) و مستدرک نویسی بر تواریخ و تراجم به یادگار مانده از مورخان پیشین علاقه‌مند بوده است، چنانکه لُقَطُ الْمَرْجَانِ مِنْ مَعْجَمِ الْبُلْدَانِ وَ لُقَطُ الْمَرْجَانِ مِنْ وَفَايَاتِ الْأَعْيَانِ (معلوف، «ذخائر»، ۳ (۲) / ۴۱) را در جهت تکمیل این دو کتاب مشهور تألیف کرده است. وی برای آثار خود نیز کتابی به نام المستدرک (معلوف، همانجا) در نظر گرفته و تغییرات و توضیحات تکمیلی و اصلاحی مربوط به تألیفات دیگرش را در آن ثبت می‌کرده است (نک: ابن طولون، «الفلک»، ۴۵). وی منابع خود را نیز با چنان دقت و وسواسی ذکر می‌کند که باز شناختن آنها و حتی باز یافتن فصول و صفحات کتبی که مورد استفاده و استناد او بوده است، برای هر پژوهشگری آسان می‌گردد.

ابن طولون در ثبت و ضبط دقیق نامها و نشانها و نکات تاریخی و جغرافیایی، پی‌جویی شگفتی داشته است. چنانکه مثلاً درباره مدارس جزئی‌ترین اطلاعات قابل گردآوری را فرو نگذاشته (نک: القلائد، ۲۱۱/۱) و چه بسا برای تحقیق در باب یک نام یا نشان، روزها صرف وقت می‌کرده است (نک: همان، ۲۱۶/۱). همچنین، اصرار داشته است که مصطلحات فرهنگ عامه و تعبیّرات مردم کوچه و بازار را در مسائل تاریخی و جغرافیایی عیناً در گزارشهای خود منعکس گرداند و همین امر خواندن خط واضح و خوانا، ولی ریز او را دشوار می‌سازد (دهمان، مقدمه براعلام، «م»؛ برای نمونه خط او، نک: «الفلک»، ۴، القلائد، ۳۲).

آثار چاپی: ۱. إعلام السائلین عن کُتُب سید المرسلین، مشتمل بر ۲۵ نامه از پیامبر اکرم (ص). این کتاب یک بار ضمن «رسائل تاریخی» در دمشق (۱۳۴۸ ق) و بار دیگر به کوشش محمود ارنووط در بیروت (۱۹۸۷ م) به چاپ رسیده است؛ ۲. إعلام الورى بمن ولى تأباً من الاتراک بدمشق الشام الکبری. این کتاب شامل دو بخش است: بخش اول عبارت است از تلخیص کتاب شمس الدین زملکانی که تاریخ والیان دمشق از جانب فرمانروایان عثمانی را از ۶۵۸ تا ۸۶۳ ق / ۱۲۶۰ تا ۱۴۵۹ م در برمی‌گیرد. بخش دوم ذیلی است که ابن طولون بر آن نوشته و بر همان منوال تا ۹۴۳ ق / ۱۵۳۴ م یعنی ۱۰ سال پیش از وفات خود، آن را ادامه داده است. این کتاب به کوشش محمد احمد دهمان در دمشق (۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م) به چاپ رسیده است؛ لاثوست^۱ نیز ترجمه فرانسوی این کتاب را به نام «زماداران دمشق در عصر مماليك و نخستین فرمانروایان عثمانی» در دمشق (۱۹۵۲ م) به چاپ رسانیده است؛ ۳. بسط سامع المسامر فی اخبار مجنون بنی عامر. این کتاب به کوشش عبدالمتعال صعیدی در قاهره به چاپ رسیده

1. H. Laoust

2. Les gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans.

مساجد و مزارات و شرح حال علما و رجال آن است، یک بار ضمن رسائل تاریخی، در دمشق (۱۳۴۸ ق) و بار دیگر به کوشش محمد عمر حمادة در کتاب تاریخ المزة و آثارها در دمشق (۱۹۸۳ م) به چاپ رسیده است؛ ۱۶. مُفَاكِهِةُ الْحُلَّانِ فِي حَوَادِثِ الزَّمَانِ، این کتاب که مشتمل است، بر وقایع و حوادث مصر و سوریه در سالهای ۸۸۴ تا ۹۲۶ ق و ذیلی است بر تاریخ بُقَاعِي (نک: دهقان، مقدمه بر القلائد، ۱۹)، به کوشش محمد مصطفی حلمی در قاهره (۱۹۶۲-۱۹۶۴ م) به چاپ رسیده است. همین اثر ابن طولون را هارتمان تحت عنوان «مُقْتَطَعَاتُ مِنْ تَارِيخِ ابْنِ طُولُونٍ» به چاپ رسانیده است؛ ۱۷. مُلَخَّصُ تَنْبِيهِ الطَّالِبِ وَ ارشَادِ الدَّارِسِ إِلَى مَا فِي دِمَشْقٍ مِنَ الْجَوَامِعِ وَ الْمَدَارِسِ. این کتاب را ابن طولون از کتاب استادش نعیمی که آن را تَنْبِيهِ الطَّالِبِ وَ ارشَادِ الدَّارِسِ لِأَحْوَالِ مَوَاضِعِ الْفَائِدَةِ كُدُورِ الْقُرْآنِ وَ الْحَدِيثِ وَ الْمَدَارِسِ نامیده است، تلخیص کرده و برخی حواشی لازم بر آن افزوده است. این کتاب به کوشش جعفر حسنی تحت عنوان الدارس فی تاریخ المدارس در دمشق (۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م) به چاپ رسیده است.

مأخذ: ابن طولون، محمد بن علی، الأئمة الاثناعشر، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ همو، اعلام الأئمة، به کوشش محمد احمد دهقان، دمشق، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ همو، «امراء مصر فی الاسلام»، ضمن رسائل ونصوص، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۶۲ م؛ شه ۱؛ همو، «الفلک المشحون»، ضمن رسائل تاریخی، دمشق، ۱۳۴۸ ق؛ شه ۱؛ همو، نقضه دمشق، به کوشش صلاح الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶ م؛ همو، القلائد الجوهريّة، به کوشش محمد احمد دهقان، دمشق، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۰ م؛ تیمور، احمد، «نموذج من معجنا»، مجلة المجمع العلمي، ۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۶ م؛ شه ۱۶؛ تیموری، فهرست؛ دُجیلی، عبدالصاحب عمران، اعلام العرب، نجف، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ دروزه، محمد عزت، «خزائن الكتب العربية»، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ۱۹۲۴ م؛ شه ۱۴؛ دهقان، محمد احمد، مقدمه بر اعلام (نک: ابن طولون در همین مأخذ)؛ همو، مقدمه بر القلائد (نک: ابن طولون در همین مأخذ)؛ زرکلی، اعلام؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربية، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ضاهر، سلیمان، «صلة العلم بين دمشق و جبل عامل»، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ۱۹۲۹ م؛ شه ۹؛ ظاهری، خطی (طب و صیدله)؛ عواد، کورکیس، «السفينة: بمعنى المجموع الادبي»، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ۱۹۴۳ م؛ شه ۱۸؛ غزی، محمد بن محمد، الکراکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۲۵ م؛ کنانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، فهرس القهارس و الايات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ کحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ معلوف، اسکندر، «خزائن الكتب العربية»، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ۱۹۲۳ م؛ همو، «ذخائر القصر فی تراجم نبلاء العصر»، همان؛ منجد، صلاح الدین، مقدمه بر الأئمة (نک: ابن طولون در همین مأخذ)؛ همو، مقدمه بر «امراء...» (نک: ابن طولون در همین مأخذ)؛ همو، مقدمه بر نقضه (نک: ابن طولون در همین مأخذ)؛ همو، معجم المورخين المشقيين، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ همو، المورخون المشقيون، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ نیز:

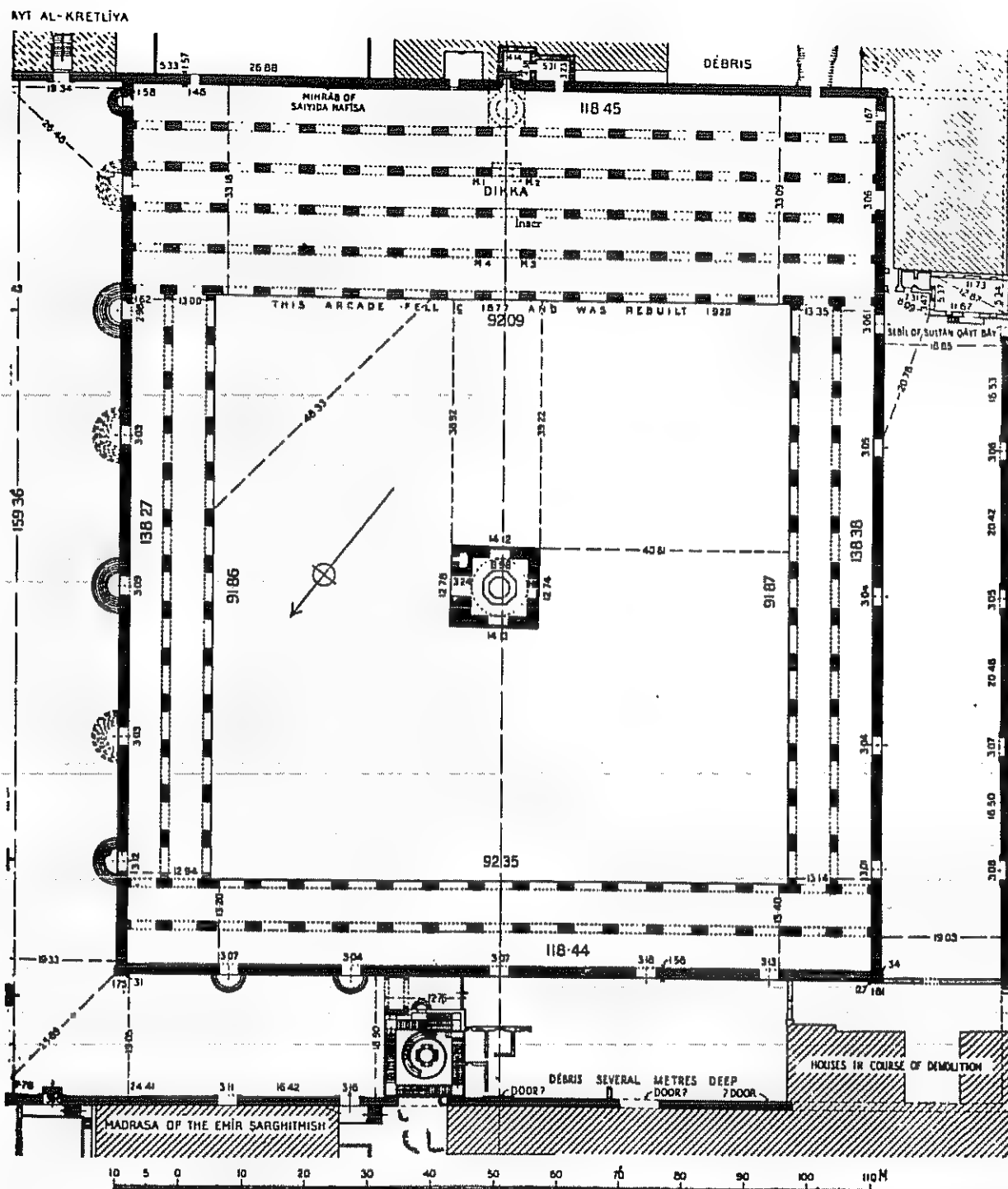
Ahlwardt; Arberry; Catalogus codicum manuscritorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur, London, 1852; GAL; Hitti, Ph. K. et al., Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Landberg, Carlo, Catalogue de Manuscrits Arabes, Leiden, 1883.

محمد علی لسانی فشارکی

ابن طولون، جامع، سومین مسجد ساخته مسلمانان در مصر و یکی از بزرگترین مساجد کهن جهان اسلام که به فرمان احمد بن طولون در ناحیه القطایع در حومه فسطاط بر روی جبل یشکر برپا گردید. یندی گوید: احمد بن طولون در ۲۵۹ ق / ۸۷۲ م دستور داد تا مسجد جامعی بسازند و نیز گوید در ۲۶۴ ق ساختمان آن آغاز و در ۲۶۶ ق پایان گرفت (صص ۲۱۶، ۲۱۹)، اما به گفته کرسول ساختمان آن در ۲۶۵ ق پایان یافته است و وجود کتیبه‌ای بر یکی از جرزهای سمت قبله مسجد که حاوی تاریخ برپایی بنا در رمضان ۲۶۵ است، این مطلب را تأیید می‌کند (معماری... ۳، II, 335).

ویژگیهای معماری: مسجد از نظر معماری طرحی بسیار ساده دارد. بنا شامل یک صحن مربع به ابعاد تقریبی ۹۲ متر است که از ۳ سو رواقی با ۱۳ چشمه طاق در ۲ ردیف، و از سوی قبله (جنوب شرقی) رواقی با ۱۷ چشمه طاق در ۵ ردیف را دربر می‌گیرد. با احتساب عرض رواقها مجموع بنا و صحن مستطیلی است به ابعاد ۱۲۲/۲۶ × ۱۴۰/۳۳ متر. در بنای مسجد به جای ستون از جرز بهره گرفته‌اند. کلیه دیوارها، جرزها و چشمه‌های شبستانها یکسره از آجر سرخ رنگ به اندازه‌های ۴/۵ × ۸/۵ تا ۸ × ۱۸ سانتی متر در ملاطی ضخیم چیده شده و یک قشر گچ سخت آن را پوشانیده است. طاقها از نوع نوک تیز (شکسته) است و پایه‌های حمال آن را جرزهای مکعب مستطیل ستبر به ابعاد ۲/۴۶ × ۱/۲۷ متر تشکیل می‌دهد که به فاصله ۴/۶۰ متر از یکدیگر قرار دارند (کرسول، همان، II/339,342). نمونه پیشین اینگونه جرزها در مساجد المتوکل و ابودلف در سامره نیز دیده می‌شود (مارسه، 46). شاید بتوان روایت بلوی (ص ۱۸۲) را درمورد نیاز به ۳۰۰ ستون برای ساختن مسجد موردنظر احمد بن طولون و پیشنهاد معمار نصرانی سازنده مسجد برای ساختن بنایی که به جز ۲ ستون سمت قبله (محراب) به ستون دیگری نیاز نداشته باشد، توجیهی برای این روش جدید و ناشناخته در معماری مساجد مصر دانست. نیم ستونهای کاذب چهار نیش جرزها را با آجر تراشیده ساخته‌اند و طاقهای روی آن کمی از پایه خود پیش‌تر آمده و در بالای هر جرز به منظور تقویت، روکوبی چوبی با اتصال دم چلچله‌ای نصب شده است (EI²).

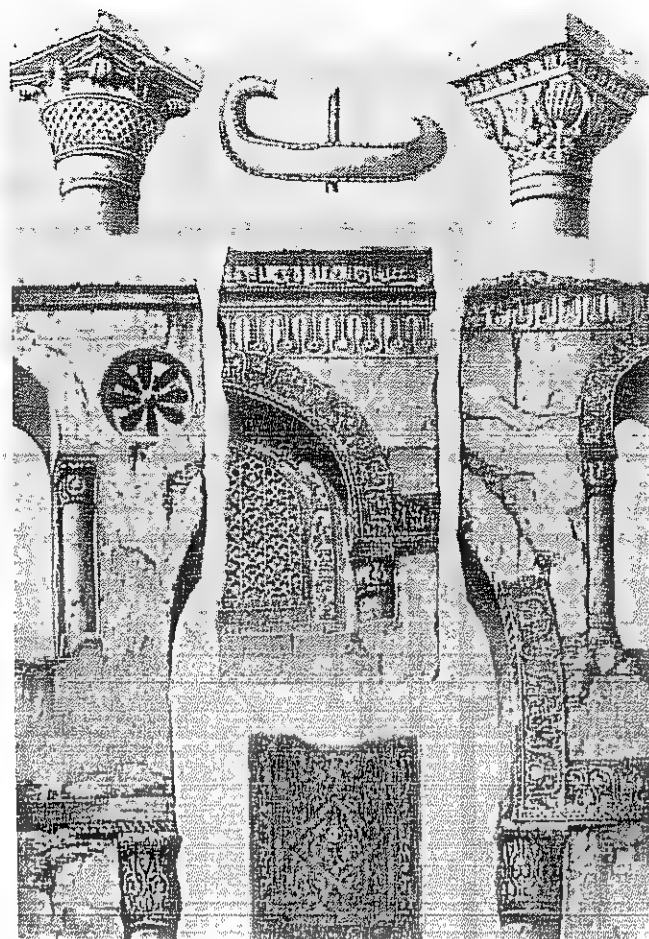
هرچند طاقهای مساجد در سرزمینهای غربی اسلامی به طور کلی از نوع هلالی است، ولی در مسجد ابن طولون از طاقهای شکسته نوک تیز استفاده شده است. یکی از امتیازات فنی این طاقها کاستن از وزن پشت بغلهای بین قوسهاست (گراپار، 130). در بالای هر جرز و فاصله میان دو طاق یک روزنه نورگیر ایجاد شده که افزون بر کاربرد روشنایی، سبب ظرافت و سبک‌تر کردن بنا شده است، بی‌آنکه از استحکام آن بکاهد (مارسه، همانجا). این روزنه‌ها نیز دارای طاقهای نوک تیز واقع بر ستونهای کوچک است.



نقشه مسجد ابن طولون

وحدت کامل برخوردار کنند که در مسجد ابن طولون چنین است (گرابار ۱۳۳). گچ‌بری، تنها عامل تزینی این بنا به بخشهای اصلی ساختمان چون سرستونها، سطح زیرین طاقها، روزنه‌های نورگیر و پنجره‌ها، غنایی ویژه بخشیده و در سرستونها که کلاً به سبک کرتی است، نقوش برگ کنگری متداول این سبک به برگ مو سبک سامره تغییر

تزینات بنا: در معماری اسلامی تزینات مساجد از دو دیدگاه متفاوت به کار گرفته شده است. در بیشترین آنها برای نشان دادن اهمیت و جلب توجه نمازگزاران به محل مشخصی چون محراب، عوامل تزینی چشمگیری در آن به کار گرفته‌اند و در شماری کمتر، معماران کوشیده‌اند تا به یاری نقشهای یکسان و هماهنگ بنا را از



رواقها ۱۰ متر ارتفاع دارد و یک پیشانی با تزینات کنگردای به ارتفاع ۳ متر بخش فوقانی آن را آراسته است. چنین می‌نماید که معمار بر آن بوده که دیوارهای بلند را از عرض به دو بخش تقسیم کند. در بخش زیرین ۷ در ورودی مستطیل شکل ساخته و در بخش زیرین ۳۱ پنجره ایجاد کرده که پایه آنها بر خط محور این تقسیم قرار دارد. این تقسیم جالب یکنواختی دیوارهای ساده را از میان برده و یکی از زیباترین عوامل بنا یعنی پنجره‌ها را پدید آورده است (EI²). در طرفین روزنه‌های نورگیر در پشت بغله‌های دیوار خارجی صحن، گل‌های کوکب ۸ بر با گلبرگهای فرو رفته گچ‌بری شده و ردیفی از همین گلها به شکل یک پیشانی زیر رخ بام ساخته‌اند (کرسول، همان، 311-310).

سقف: سقف نخستین مسجد از تنه‌های ستبر نخل بوده که با تخته به شکل مربع مستطیل به اندازه‌های ۵۰ × ۳۰ سانتی متر غلاف شده و شاه تیرهایی را تشکیل می‌داده که به فاصله ۱/۲۵ متر (از مرکز به مرکز) قرار داشته است. رو و میان آنها را نیز با قابهای چوبی تزین کرده بوده‌اند. از سقف نخستین، بخش کوچکی باز مانده بود که در تعمیرات اساسی مسجد سطح خارجی آن به همان شیوه بازسازی شده است. به هنگام تعمیرات چند تنه از سروهای آسیای صغیر نیز به دست آمد که به عقیده کرسول («معماری...» II/347) بایستی در نخستین تعمیرات بنا به کار گرفته شده باشد، اما در مدیحه‌ای که سعید القاص در ستایش احمد بن طولون و مسجد ساخته او سروده، به کاربرد سرو کوهی در بنای مسجد اشاره شده است (کندی، ۲۵۴). بنابراین افزون بر تنه نخل از سرو کوهی نیز در ساختن سقف مسجد استفاده کرده بوده‌اند.

فواره: در میانه صحن مسجد بنایی با گنبد زرین و پنجره‌های مشبک که به هر سو گشوده می‌شود، ساخته بوده‌اند که بر پایه ۱۰ ستون مرمر قرار داشته و ۱۶ ستون مرمر دیگر آن را محصور می‌کرده است. کف آن نیز پوشیده از سنگ مرمر بوده و در زیر گنبد یک سنگاب بزرگ مرمرین به قطر دهانه ۴ ذرع که آب از فواره آن فوران می‌کرده، قرار داشته است. بر پشت بام آن نیز ساعت خورشیدی نصب کرده و دور بام را نرده‌ای از چوب ساج کشیده بوده‌اند. این فواره در جمادی الثانی ۲۷۹/ اوت ۸۹۲ در آتش سوخت (ابن دقماق، ۱۲۳/۱). وجود وضوگاه در پشت مسجد نشان می‌دهد که این فواره بیشتر برای زیبایی و یا ویژه آشامیدن آب برای نمازگزاران بوده است. قصیده سعید القاص نیز به این امر اشاره دارد (کندی، ۲۵۵).

زیاده: ۳ ضلع مسجد را یک حیاط خارجی یا «زیاده» دربر گرفته و در ضلع جنوب شرقی ساختمانهای ویژه امیر «دارالاماره» قرار داشته که یکی از درهای آن به اتاقی در پشت محراب باز می‌شده و بنا به رسم سده‌های نخستین اسلام، این طولون مستقیماً از آنجا به مقصوره کنار محراب و منبر می‌رفته است (مقریزی، خط، ۲/۲۶۹).

نمونه گچ‌بریهای مسجد ابن طولون

یافته است. (کرسول، همان، II/342). طاقهای مسجد ابن طولون بسیار عریض طراحی شده است. بنابراین سطح زیرین آن زمینه مناسبی برای ارائه گچ‌بری است. ده قطعه از این گچ‌بریها به خوبی حفظ شده که طرح آنها شامل یک نوار مرکزی پهن و دو حاشیه باریک با نقش هندسی و گیاهی به سبک سامره است. یک نوار گچ‌بری شده نیز در هر دو روی دور طاقها ایجاد شده که ابتدا با زاویه قائمه به سوی طاق کناری معطوف می‌گردد و سپس در امتداد یک خط افقی به آن می‌رسد (همان، II/343-344). کتیبه کوفی مشهور مسجد به فاصله ۲۰ سانتی متری در بالای این نوار به عرض ۳۰ سانتی متر بر روی چوب مثبت کاری شده است. تخمین زده‌اند که این پیشانی بیش از ۲ که طول داشته و در حدود یک شانزدهم از آیات قرآن کریم را شامل بوده است (EI²). پنجره‌های واقع در دیوار خارجی رواقها شاهکاری از هنر گچ‌بری است. سه یا چهار قطعه از نمونه‌های نخستین شبکه‌های آن باقی مانده که طرح بعضی از آنها شامل دایره‌های تقسیم شده به نیم و ربع دایره و کاملاً مشابه طرح یکی از شبکه‌های مرمرین مسجد جامع دمشق است. دو نمونه دیگر شامل ترکیبی از اشکال ۶ گوشه و مثلثهای متساوی الاضلاع است (کرسول، «گزارش...» 313). دیوار خارجی

طولونی در ۳۸۵ ق/ ۹۹۵ م به دست راشد خفیفی ساخته شد (ابن دقماق، ۱۲۳/۱). افزون بر آن در پایان همین سده در ردیف دوم جرزهای دیوار قیله ۲ محراب گچی مسطح مشابه در طرفین دکه ساخته شد که باید آنها را قدیم‌ترین محرابهای مسجد به شمار آورد (نک: M_۱ و M_۲ در نقشه). محراب طرف راست آسیب بسیار دیده و تنها بخش بالای آن باقی مانده، اما محراب طرف چپ به خوبی حفظ شده است. طرح این محراب شامل یک طاق نوک تیز واقع بر دو ستون است که در رأس طاق یک گل کوکب و در اطراف آن نیمه کوکبهایی تا پایین محراب گچ‌بری کرده‌اند. کتیبه‌ای به خط کوفی شامل جمله‌های «لا اله الا الله، محمد رسول الله» بر پیشانی محراب دیده می‌شود (کرسول، همان، II/349؛ شافعی، لوحه 1). این محراب را در تحقیقات نخستین طولونی می‌دانستند، ولی در بررسیهای دقیق سبک‌شناسی هنری بعد، آن را به پایان قرن ۴ ق/ ۱۰ م نسبت داده‌اند (همو، 67، 81). به روزگار حاکم بامرالله (۳۸۷ - ۴۱۱ ق/ ۹۹۶ - ۱۰۲۰ م) بازماندگان ابن طولون مسجد را به ۳۰۰۰۰۰ دینار مغربی به وی فروختند. آنان مدتی بعد به تخریب مناره مسجد پرداختند و در پاسخ حاکم که شما مسجد را فروخته‌اید، گفتند که مناره را فروخته‌اند. حاکم ناچار ۵۰۰۰ دینار دیگر به آنان پرداخت. در این دوره مسجد هنوز آبادان بود و در ماه رمضان سلطان در آنجا به اقامه نماز جمعه می‌پرداخت (ناصر خسرو، ۸۹). اما به نظر می‌رسد که مناره در همین زمان آسیب جدی دیده باشد (کرسول، همان، II/336).

به روزگار حکومت مستنصر (۴۲۷ - ۴۸۷ ق/ ۱۰۳۶ - ۱۰۹۴ م) با آنکه در قحط سالی آغاز نیمه دوم سده ۵ ق/ ۱۱ م ناحیه‌های القطایع و عسکر ویران و از جمعیت تهی گردید (مقریزی، خطط، ۲۶۵/۲، ۲۶۸). اما اقداماتی در تعمیر مسجد به عمل آمد. از جمله دروازه شمال شرقی دیوار زیاده در صفر ۴۷۰ به وسیله بدر جمالی بازسازی شد (ریویرا، 137؛ عبدالوهاب، ۴۴/۱). یک محراب گچ‌بری شده مسطح نیز در بدنه جرزهای چهارمین ردیف قیله برپا گردید (نک: M_۳ در نقشه) که دارای کتیبه‌هایی به خط کوفی و تزیینات گچ‌بری شده ظریف است. نام مستنصر و وزیر او افضل بن بدرالجمالی بر کتیبه محراب دیده می‌شود. بنابراین بایستی تاریخ ساخت آن ۴۸۷ ق باشد (کرسول، همان، II/349).

تعمیرات مسجد به تناوب تا زمان حافظ خلیفه فاطمی ۵۲۴ - ۵۴۴/ ق (۱۱۳۰ - ۱۱۴۹ م) ادامه یافت. کتیبه‌ای چوبی به تاریخ ۵۲۶ ق که حاکی از این تعمیرات بوده، امروزه موجود نیست (همان، II/336). در نیمه دوم سده ۶ ق/ ۱۲ م مسجد به فراموشی سپرده شد و تنها مسکن غربای مغرب بود که در آنجا حلقه درس تشکیل می‌دادند (ابن جیبر، ۵۲). مقریزی (سلوک، ۸۲۷/۳) می‌نویسد: شب تنها یک چراغ در مسجد می‌سوخت و کسی برای اذان گفتن از مناره آن بالا نمی‌رفت. فقط مردی در جلو آن به اذان می‌ایستاد. بیشترین کارهای نوسازی و بازسازی مسجد در ۶۹۶ ق/ ۱۲۹۷ م به دستور سلطان حسام‌الدین

زیاده تقریباً ۱۹ متر عرض دارد و دیواری به ارتفاع ۸ و ضخامت ۱/۳۲ متر آن را دربر می‌گیرد. بدین ترتیب مجموعه مسجد از یک چهار ضلعی نزدیک به مربع به ابعاد ۱۶۲/۴۶ × ۱۶۲/۴۶ متر با مساحتی برابر ۲۶۳۱۸/۵ متر مربع تشکیل می‌شود (کرسول، همان، II/339). پلندی و استواری دیوارهای مسجد و زیاده مورد توجه ناصر خسرو قرار گرفته بوده است. وی می‌نویسد: تنها دیوار شهرهای آمد و میافارقین از آن برترند (ص، ۸۸).

دیوارهای زیاده درحقیقت حفاظی مناسب برای جلوگیری از تماس مستقیم محوطه مسجد با بناهای غیرمذهبی اطراف بوده است. افزون بر آن دیگر تأسیسات جنبی خدمتانی چون وضوگاه، داروخانه و مناره و جز آن در محوطه زیاده بنا شده بوده است. زیاده احتمالاً با ۲۱ باب به سوی مسجد راه داشته است. سطح زیاده به هنگام بنای مسجد پایین‌تر از رواقها بوده و درهایی که به داخل رواقها باز می‌شده، چند پله بالاتر از سطح زیاده و به صورت نیم دایره ساخته شده بوده‌اند. این وضع هنگامی روشن شد که زیاده را از وجود بازمانده‌های بناهای ویران شده آوار مختلف که پس از ساختمان مسجد ایجاد شده بود، پاک کردند. پس از خاک برداری معلوم شد که درهای رواقهای شمال شرقی ۱/۴۰ تا ۱/۸۰ متر بالاتر از سطح زیاده قرار داشته و چهار عدد از این پلکانها را همانند در پلکان اصلی بازمانده در ضلع جنوب شرقی بازسازی کرده‌اند (کرسول، همانجا).

ابن طولون دستور داده بود داروخانه‌ای در زیاده بنا کنند و در آن همه گونه شربت و دارو مهیا سازند و خدمه‌ای برای خدمت در آن بگمارند و روزهای جمعه طبیبی برای مداوای نمازگزاران در آنجا حاضر باشد (ابن دقماق، ۱۲۳/۱). وضوگاه مسجد نیز در زیاده ساخته شده بود و چون مردم به خارج بودن آن از مسجد اعتراض کردند، وی پاسخ داد که می‌خواسته است مسجد از پلیدیها به دور ماند. به گزارش ابن دقماق (همانجا) زیاده در مرحله بعد و به هدف گسترش مسجد پدید آمده است. اما این گزارش صحیح نیست، زیرا ساختن زیاده پیش از آن در مساجد سامره معمول شده بود (نک: ه د، ابودلف، مسجد). مناره: مناره را مانند دیگر بناهای مکمل مسجد در ضلع شمال غربی زیاده ساخته‌اند. مناره نخستین مسجد، چنانکه از گزارش مقدسی (ص ۱۹۹) برمی‌آید، همانند منار مکتوبه سامره بوده است. وی می‌نویسد: مسجد دارای مناره سنگی کوچکی است که پلکان آن در خارج قرار دارد.

داستان ساختن یک نمونه کاغذی به وسیله احمد بن طولون و دستور او برای ساختن مناره‌ای مشابه آن به وسیله معمار مسجد که ابن دقماق (۱۲۴/۱) و مقریزی (خطط، ۲۶۷/۲) نقل کرده‌اند، توجیهی است برای کاربرد مناره حلزونی شکل که نخستین بار در مصر ساخته می‌شد.

سرگذشت مسجد در دوره‌های بعد: در دوران حکومت العزیز بالله به دستور او یا مادرش فواره دیگری به جای فواره سوخته



نمای صحن مسجد ابن طولون

می‌باید همان محراب طولونی باشد که به روزگار لاجین بازسازی شده است. محراب شامل یک کاو نیم استوانه‌ای است به پهنای ۱/۱۹ و گودی ۱/۰۹ متر که در هر سوی آن دو ستون کار گذاشته و مجموع آن را در قابی گچی به اندازه‌های ۳/۹۷ × ۶/۳۹ متر محدود کرده‌اند. ستونهای مرمر با سرستونهای کرنی آن احتمالاً از یک بنای قدیمی‌تر بیزانسی سده ۶ م همزمان با ساختمان مسجد به آنجا منتقل شده است. بدنه محراب را تا ارتفاع ۲/۷۰ متر با سنگهای مرمر چند رنگ پوشانده‌اند و بخش بالایی آن تزئیناتی دارد شامل نواری از موزایک شیشه به پهنای ۵۷ سانتی‌متر و کتیبه‌ای به قلم نسخ مشتمل بر جملات «لا اله الا الله، محمد رسول الله» (کرسول، همان، II/348). بخش زیرین محراب را نیم گنبد چوبی مقرنی تشکیل می‌دهد که آسیب بسیار دیده و زمان ساخت آن دیرتر از زمان لاجین نیست.

۳. گشودن دهانه مذوری در سقف؛ ساخت جلو محراب که دارای مقرنسها و گنبدی چوبی بوده و اطاق پشت محراب نیز از کارهای لاجین بوده است، اما گنبد کنونی را احتمالاً در سده ۱۱ ق/۱۷ م ساخته‌اند. در سمت چپ این محراب یک محراب گچی مسطح هست که کتیبه‌ای به نام سیده نفیسه دارد و با توجه به خط و مقرنسهای پیشانی آن احتمالاً از زمان لاجین است. محراب سومی نیز در زمان لاجین ساخته شده که در سمت چپ محراب مستصری قرار دارد (نکته:

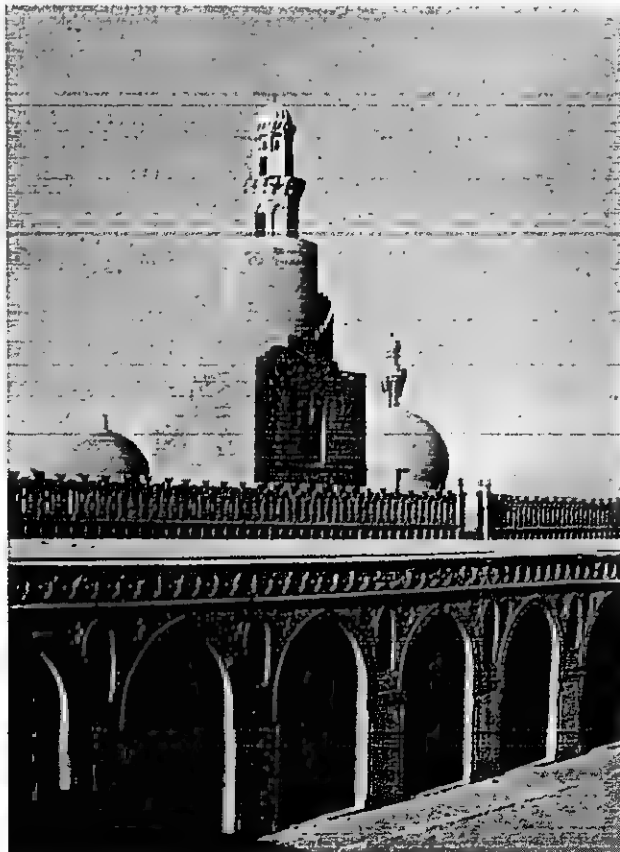
نمای داخلی رواق، مشبک نورگیر و بخشی از کتیبه

لاچین منصوری و به دست امیر علم‌الدین سنجر دوداری صالحی انجام گرفت و در این راه ۲۰۰۰۰ دینار به مصرف رسید. در این زمان در مسجد فقه و حدیث و قرآن و طب تدریس می‌شد. برای مسجد موقوفات بسیار تعیین شده بود، حتی ساعت خورشیدی آن که مؤذنان را در تعیین وقت یاری می‌کرد، خود موقوفات ویژه داشت و درآمد موقوفات برای نگهداری و مخارج مسجد کفایت می‌کرد (ابن دقماق، ۱۲۴/۱). ساخته‌های سلطان لاجین عبارتند از:

۱. ساختمان گنبدار وسط صحن: این بنا جایگزین فواره ساخته العزیز گردید که به روزگار لاجین ویران شده بود (کرسول، همان، II/350). ساختمان مذکور بنایی چهار ضلعی است به اندازه‌های ۱۲/۷۵ × ۱۴/۱۰ متر با گنبدی بزرگ که در زیر آن حوضی فواره‌دار ساخته‌اند. تزئینات و کتیبه‌هایی به خط کوفی در خارج و داخل آن وجود داشته که از آن جمله کتیبه‌ای به قلم ثلث شیوه معلوکی شامل آیه وضو همچنان در گیلویی بنا از درون باقی مانده است (عبدالوهاب، ۴۲/۱؛ ماهر محمد، ۱۵۱/۱). در بالای گنبد، لوحه‌ای چوبین حاوی کتیبه‌ای در مورد ساختمان گنبد، حوض و ساعت‌های آفتابی به دستور لاجین در ۶۹۶ ق موجود است (عبدالوهاب، ۴۵/۲).

۲. محراب: از مجموعه ۶ محراب موجود مسجد، بزرگ‌ترین و مجلل‌ترین آنها محراب گودی است که در دیوار سمت قبله جای دارد و

۵. مناره: مناره جامع از سنگ آهک در چهار طبقه ساخته شده است. طبقه زیرین با طرح تقریباً مربع به اندازه‌های $۱۲/۷۱ \times ۱۳/۶۵$ (عبدالوهاب، ۴۲/۱) و بلندی ۲۱ متر دارای پلکانی حلزونی است که دور آن می‌گردد. اشکوب دوم با طرح مدور به ارتفاع ۸/۸۲ متر و دارای جان‌پناه و پلکان خارجی است که یک برج ۸ ضلعی دو طبقه روی آن بنا کرده‌اند. این بخش دارای پلکان داخلی و یک گلدسته شیاردار است. مجموع ارتفاع مناره از سطح زمین به ۴۰/۴۴ متر می‌رسد. یک پل سنگی که بر دو طاق نعل اسبی و یک گذر سرپوشیده بنا شده، دومین پاگرد پلکان را به بام مسجد مرتبط می‌سازد. نمای طبقه پایین در هر ضلع دارای یک پنجره تزینی کور است که در میان آن یک نیم‌ستون ساخته شده و یک جفت طاق نعل اسبی بر آن قرار دارد. مجموعه این پنجره را یک قاب گچی محصور می‌کند (کرسول، «گزارش...»، 314-315). این مناره بیش از هر بنای تاریخی اسلامی مصر بحث‌انگیز بوده است (همو، «معماری...»، II/352). از بررسی وضع فعلی بنا و مطالعه دقیق آن و تحلیل متون نادر کهن و فرضیه‌هایی که تاکنون ارائه شده است، این نتیجه حاصل می‌شود که مهم‌ترین بخش مسجد از لحاظ تاریخ بنا همین مناره است (گلون، 86). این وضع به سبب نظرهای گوناگونی پدید آمده که از نیمه سده ۱۹م به بعد به وسیله باستان‌شناسان و پژوهندگان هنر اسلامی اظهار شده است، اما



مناره مسجد ابن طولون

M₄ در نقشه) و کاملاً مشابه آن است و کتیبه‌ای به نام لاجین دارد و بی‌تردید آن را در ۶۹۶ ق برپا داشته‌اند. این محراب و محراب قرینه آن تنها محرابهای قاهره‌اند که کتیبه تاریخی دارند (کرسول، همان، II/350؛ عبدالوهاب، ۳۸/۱). به نظر می‌رسد که انگیزه ساختن محرابهای متعدد در ادوار مختلف، تعدد مذاهب بوده است. این نظر را سخن ابن کثیر در این باره که تقی‌الدین ابن مراجل سرپرست جامع اموی دمشق در ۷۶۴ ق/۱۳۶۲ م، در آن مسجد دو محراب برای حنفیان و حنبلیان ساخت، تقویت می‌کند (همو، ۳۹/۱).

۴. منبر: منبر کنونی مسجد که از چوب ساج هندی و آبنوس ساخته شده و با ظرافت بسیار کنده‌کاری گردیده و بازسازی شده منبر لاجین است. منبر طولونی مسجد را لاجین به مسجد ظاهری در منشاء واقع در ساحل نیل منتقل ساخت. این مسجد و منبر هر دو از میان رفته است و اثری از آنها بر جای نیست. منبر لاجین تا ۱۲۶۱ ق/۱۸۴۵ م، هنگامی که جیمز ویلد رئیس موزه سوان در لندن آن را مورد بررسی قرار داد و طرح آن را ترسیم کرد، بر جای بود. از آن پس دست تعدی به سوی آن دراز شد، تا آنکه هرتس پاشا قطعاتی از آن را در اروپا گرد آورد و با کمک طرح موجود منبر را بازسازی کرد. کتیبه موجود بر در منبر گویای آن است که آن را به دستور لاجین در صفر ۶۹۶ ساخته‌اند (همو، ۳۷/۱ - ۳۸).



نمای داخلی رواق، محراب، منبر و مقرنسهای زیر گنبد

کرسول به دلایل زیر، ساخت مناره را به لاجین نسبت می‌دهد:
الف - وضع مناره موجود با آنچه مقدسی در ۳۷۵ ق/ ۹۸۵ م دیده و شرح داده، و با نوشته قضاعی (د ۴۵۴ ق/ ۱۰۶۲ م) که می‌گوید مناره از روی مناره سامره ساخته شده (مقریزی، خطط، ۲/ ۲۶۶) و همچنین با داستانی که ابن دقماق و مقریزی نقل کرده‌اند، هماهنگی ندارد.
ب - پل ارتباطی مناره جدیدتر از مسجد است، ولی زمان و عوامل بنایی پل و مناره یکسان است.

ج - کاربرد طاقهای نعل‌اسبی پنجره‌های کور تا قبل از ۶۸۳ - ۶۸۴ ق در مصر سابقه نداشته است.

د - از همه مهم‌تر ابطال فرضیه گسترش پایه مناره مدور کهن به صورت مربع و ساختن مناره جدید بر آن است. در ۱۹۲۰ م با نقی که پاتریکولو^۱ سرمهندس کمیته حفاظت آثار تاریخی در پایه مناره زد، روشن شد که هیچ‌گونه پیوند مدوری در پایه وجود ندارد، بلکه طبقه زیرین یکدست و بدون گسستگی ساخته شده و بنابراین تمام مناره یکجا بنا گردیده است (کرسول، همان، ۳۵۵-۳۵۲ II).

در دوران حکومت متناوب ناصر محمدین قلاوون میان سالهای ۶۹۳ - ۷۴۰ ق دو مناره استوانه‌ای آجری در دو سمت دیوار شرقی ساخته شد (مقریزی، همان، ۲/ ۲۶۹). یکی از این دو مناره در سده ۱۳ ق/ ۱۹ م و دیگری در سده ۱۴ (پس از ۱۳۵۲ ق) ویران گشت (عبدالوهاب، ۱/ ۴۵). تعمیرات بیشتری بین سالهای ۷۶۶ - ۷۶۷ ق در مسجد انجام گرفت (ریویرا، ۱۳۷). در ۷۹۲ ق/ ۱۳۹۰ م رواقی در کنار مناره ساخته شد و وضوگاه جدیدی در کنار وضوگاه کهن برپا گردید که هر دو از میان رفته است (مقریزی، عبدالوهاب، همانجا).

مسجد در ۱۱۲۳ ق/ ۱۷۱۱ م به قلعه نظامی بدل گشت و مدتی کوتاه پس از آن یک کارخانه بشم‌رسی در آن دایر گردید (ریویرا، ۱۳۷-۱۳۸). بدترین صدمات در نیمه سده ۱۳ ق/ ۱۹ م بر مسجد وارد آمد. در این زمان با بستن چشمه‌های رواقهای جانبی، آنها را به اتاق برای بیماران روانی تبدیل کردند. مدتی نیز به صورت خانه بینوایان درآمد و ۱۰۰ خانوار را در آن اسکان دادند. بخشی را نیز به دکان مبدل ساختند. بر اثر این دگرگونی‌ها و پیامدهای ناشی از اقامت افراد در آنجا، مسجد به طور روزافزون روبه ویرانی نهاد. از جمله نخستین ردیف طاقهای رواق اصلی در ۱۲۹۴ ق/ ۱۸۷۷ م به کلی ویران گردید.

مسجد تا ۱۲۹۷ ق همچنان به صورت خانه بینوایان باقی ماند، تا آنکه در ۱۳۰۲ ق کمیته حفظ بناهای تاریخی دستور داد دیوارهای بین رواقهای مسجد را بردارند که این کار در ۱۳۰۷ ق به انجام رسید (کرسول، همان، ۳۳۸ II). کار تعمیرات تا ۱۳۳۶ ق ادامه یافت. دیوارهای الحاقی داخل ایوانها و رواق نیز را برداشتند. بخشی از خانه‌های سمت شرقی مسجد تخریب گردید و صحن و رواقها پاکسازی شد. گنبد بالای محراب، مناره بزرگ، منبر، شبکه‌های نورگیرها، گچ‌برنهای طاقها و سرانجام بخشی از سقف به شیوه سقف کهن با بتون مسلح ساخته شد و روکوب آن به شیوه قدیمی با

بهره گرفتن از بازمانده روکوبهای چوبی موجود بازسازی گردید. کتیبه کوفی مشهور را نیز به جای خود باز گرداندند. پس از این اقدامات، روز جمعه ۲۲ رجب همان سال نماز جمعه در آنجا برپا گردید؛ ولی کار بازسازی و مرمت مسجد، چون تخریب ابنیه احداث شده در داخل زیاده، اتمام سقفها، مرمت گچ‌بریها، ساختن رواق ویران شده مشرف به صحن ایوان شرقی، ترسیم مشبکهای گچی و محراب مستصری ادامه یافت (عبدالوهاب، ۱/ ۴۵ - ۴۶).

مسجد ابن طولون را از نظر عوامل معماری باید یک بنای عباسی سبک سامره دانست که در خاک مصر جای داده شده است. بنابراین بی‌شک شمار بسیاری از صنعتگران عراقی در کارهای بنایی، درودگری، گچ‌بری و دیگر کارهای آن مشارکت داشته‌اند. البته جای شگفتی نیست، زیرا ابن طولون از سامره به مصر آمده بود و صنعتگران عراقی بسیاری می‌بایست به او پیوسته باشند؛ و نیز نباید از یاد برد که معماری سبک سامره از نیشابور در خراسان تا مصر در شمال افریقا گسترش یافته است (EI²). این مسجد مجموعه موفقی از صلابت، وقار، ظرافت، سادگی و وسعت در معماری است. از همین رو در زمره برجسته‌ترین آثار معماری اسلامی به شمار می‌آید (مارسه، ۴۶) و تحت شماره ۲۲۰ جزء میراثهای فرهنگی مصر به ثبت رسیده است (جومار، ۳۸۷).

ماخذ: ابن جیر، محمد بن احمد، رحله، لیدن، ۱۹۰۷ م؛ ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، الانتصار لواسطة عقد الامصار، بیروت، ۱۳۱۰ ق/ ۱۸۹۳ م؛ بلوی، عبدالله بن محمد، سیره احمد بن طولون، به کوشش محمد کردعلی، دمشق، ۱۳۵۸ ق؛ جومار، ادم فرانسوا، وصف مدينة القاهرة وقلعة الجبل، ترجمه امین فؤاد سید، قاهره، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ عبدالوهاب، حسن، تاریخ المساجد الاثریة، قاهره، ۱۹۴۶ م؛ کندی، محمد بن یوسف، کتاب الولایة و کتاب القضاء، به کوشش روون گت، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ماهر محمد، سعاد، مساجد مصر و اولیائها الصالحون، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مقریزی، احمد بن علی، خطط، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ همو، کتاب السلوک، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ناصر خرو، سفرنامه، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:

Creswell, K.A.C., *Early Muslim Architecture*, Oxford, 1940; Id, *A Short Account of Early Muslim Architecture*, London, 1969; EI²; Golvin, Lucien; *Essai sur l'architecture religieuse musulmane*, Paris, 1974; Grabar, Oleg, *The Formation of Islamic Art*, London, 1973; Marçais, Georges, *L'art de l'Islam*, Paris, 1946; Revoire, G. T., *Moslem Architecture*, New York, 1913; Shāfi'ī, Farīd, "An Early Fatimid Mihrāb in the Mosque of Ibn Tulūn", *Bulletin of the Faculty of Arts, Cairo*, 1933, vol. XV (1).

نوشته دخت‌نقیسی

ابن طویر، ابو محمد عبدالسلام بن حسن قیصرانی (۵۲۵ - ۶۱۷ ق/ ۱۱۳۱ - ۱۲۲۰ م)، تاریخ‌نگار مشهور و از صاحب‌منصبان عالی‌رتبه اواخر عهد فاطمیان مصر. از زندگانی او اطلاع زیادی در دست نیست. ابن دقماق (ص ۱۲) در شرح کوی دارالانماطی می‌نویسد: «این کوی از قدیم‌ترین کویهای مصر است و بسیاری از بزرگان از آن جمله ابن طویر در آنجا سکنی داشته‌اند». ابن طویر در

است، خاصه که چند سال بعد حدیثی از مالک بن انس به روایت ابن طهمان بر خود مالک در مدینه عرضه داشتند (خطیب بغدادی، ۱۰۷/۶ - ۱۰۸). از اینجا می‌توان دریافت که ابن طهمان قبل از ملاقات ابوحنیفه در کوفه، در حجاز بوده است. به هر حال ابن طهمان از عراق به خراسان بازگشت و در باستان رحل اقامت افکند، اما مدتی بعد دوباره قصد حج کرد و چون به نیشابور رسید، ارشاد مردم را که به عقاید جهیمه گرویده بودند، به ادامه سفر ترجیح داد و مدتی ماند و عقاید ارجاء را تبلیغ کرد (تمیمی، ۱۹۹/۱)، از آنجا رهسپار بغداد شد و در این شهر مدتی به املاء حدیث پرداخت و گویا از خلیفه مهدی (خلافت: ۱۵۸ - ۱۶۹ ق / ۷۷۵ - ۷۸۵ م) در آغاز خلافتش مقرر دریافت می‌کرده است (خطیب بغدادی، ۱۱۰/۶). با اینهمه اقامت وی در عراق به درازا نکشید و رهسپار حجاز شد، زیرا در ۱۶۰ ق / ۷۷۷ م علی بن حسین بن واقد در مکه از قول ابن طهمان حدیث نوشته است (همو، ۱۰۷/۶).

در برخی منابع به نقل گروهی از محدثان تاریخ درگذشت وی، ۱۵۸ ق / ۷۷۵ م ذکر شده است (خطیب بغدادی، ۱۱۱/۶؛ مری، ۱۱۵/۲)، اما خطیب بغدادی (همانجا) سال ۱۶۳ ق را درست دانسته است.

ابن طهمان در روزگاری می‌زیست که جدالهای کلامی در ابوابی چون اصول اعتقادات و افعال خداوند و کفر و ایمان، میان فرقی چون مرجئه و جهیمه و خوارج سخت گرم بود. او خود به ارجاء گروید و برخلاف خوارج، ارتکاب گناه به طور مطلق را موجب کفر و خروج از دین نمی‌دانست، بلکه برای مرتکبان گناهان کبیره نیز امید عفو و غفران از سوی پروردگار داشت (مزی، ۱۱۱/۲؛ تمیمی، ۱۹۹/۱). وی همچنین بر جهیمه می‌تاخت (ذهبی، تذکره، ۲۱۳/۱؛ ابن حجر، ۱۳۰/۱) و حتی آنها را مانند قدریه کافر می‌شمرد (ذهبی، سیر، ۳۸۱/۷) و چنانکه گفتیم برای ارشاد مردم نیشابور که به جهیمه گرویده بودند، نسخ عزیمت حج کرد. کتاب سنن وی (نک: بخش پایان همین مقاله) نیز حاوی اخباری است که عقاید جهیمه را باطل می‌کند (مالک، ۴۴ - ۴۵). با اینهمه گفته‌اند که در اواخر عمر از عقیده ارجاء عدول کرد (ابن حجر، ۱۳۱/۱؛ خزرجی، ۲۴۷/۱؛ داوودی، ۱۱/۱)، هیچ یک از منابع به صراحت و قطعیت در باره مذهب وی در فقه سخن نگفته‌اند و اصولاً در روزگار او این مذاهب یا هنوز پدید نیامده بود یا زعمای آنها هم طراز و هم عصر او بوده‌اند و ابن طهمان گرایش فقهی به آنها نداشته است. اگر چه برخی نام او را در شمار حنفیان (عبادی، ۴؛ تمیمی، همانجا) ذکر کرده‌اند، اما ابن طهمان فقط در اعتقاد به ارجاء به روش ابوحنیفه بوده است. ابن حنبل در روزگار ابن طهمان هنوز متولد نشده بود، ولی به روایت سمعانی (۳۸/۲) و صفدی (۲۳/۶) وی به ابن طهمان اعتقاد بسیار داشت. درباره مالک بن انس اگر چه ابن طهمان در مدینه در محضر او بود و از او حدیث شنید، اما دلیلی بر گرایش فقهی ابن طهمان به او در دست نیست. محمد بن ادریس شافعی نیز به

روزگار صلاح الدین ایوبی می‌زیست و تاریخی به نام *نزهة المقلتين فی اخبار الدولتين* تألیف کرد (E²). این کتاب که قلمشندی (۱۰۰/۲) آن را تاریخ الدولة الفاطمية نامیده، از میان رفته است، ولی بسیاری از مورخان از جمله مقریزی و ابوالمحاسن و نیز خود قلمشندی همواره از او نقل قول می‌کنند. اهمیت تاریخ ابن طویر و وسعت مطالب آن به خصوص از روایات قلمشندی معلوم می‌شود که پیوسته به ابن طویر استناد جسته است (نک: ۱۰۳/۱، ۱۰۳/۲، ۱۱۵، ۴۷۶/۳، ۵۱۸). این نکته نیز که ابن خلدون در نوشتن تاریخ خود کتاب ابن طویر را اساس تألیف خویش قرار داده است، اهمیت آن را روشن‌تر می‌سازد. ابن خلدون می‌نویسد: اخبار فاطمیان را از کتاب ابن اثیر و تاریخ دولت فاطمیان تألیف ابن طویر و اندکی هم از نوشته ابن المسیحی برگرفته‌ام (۱۷۴/۴).

ماخذ: ابن خلدون، *العبر*؛ ابن دقاق، *ابراهیم بن محمد، الانتصار لواسطة عقد الامصار*، بولاق، ۱۳۱۴ ق / ۱۸۹۶ م؛ قلمشندی، *احمد بن علی، صبح الاعشى*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ نیز:

رضا انزایی نژاد

ابن طهمان، ابوسعید ابراهیم بن طهمان بن شعبه (شعیب) خراسانی هروی، فقیه، مفسر، متکلم و محدث (د ۱۶۳ ق / ۷۸۰ م). از تاریخ تولد وی آگاهی دقیقی در دست نیست. اگر چه با توجه به تاریخ تولد ابوحنیفه (۸۰ ق / ۶۹۹ م) که از ابن طهمان بزرگ‌تر بود (خزرجی، ۴۷/۱)، و تولد ابن مقسم (۱۱۰ ق / ۷۲۸ م) که از ابن طهمان کوچک‌تر بود (ابن حجر، ۲۷۵/۱)، به ویژه اشاره نعیم بن حجاج که گفته است وی بیش از ۶۰ سال از ابن طهمان حدیث شنیده است، و نیز با توجه به زمان درگذشت ابن طهمان، می‌توان حدس زد که او پس از ۸۰ ق / ۶۹۹ م متولد شده است. در هر حال ابن طهمان از خاندانی معروف از اهل باستان هرات برخاست (سمعانی، ۳۷/۲) و در طلب دانش به مرو، نیشابور، عراق و حجاز سفر کرد (خطیب بغدادی، ۱۰۵/۶ - ۱۰۷؛ خزرجی، همانجا). وی در این سفرها از برخی از تابعین چون عبدالله بن دینار، عبدالعزیز بن رفیع، ابوزبیر محمد بن مسلم مکی، موسی بن عقبه (ابوداود، ۱۲۶/۴؛ خطیب بغدادی، ۱۰۵/۶)، حجاج بن حباج (طبری، ۳۱۶/۲) و عمرو بن دینار و نیز از گروه زیادی از طبقه بعد یعنی تابعین تابعین حدیث شنید. چنانکه برخی از احادیثی که ابن طهمان روایت کرده، به دو یا سه واسطه متصل یا مرسلاً به پیامبر اکرم (ص) می‌رسد (مزی، ۱۰۹/۲؛ ذهبی، سیر، ۳۷۸/۷ - ۳۷۹؛ ابن کثیر، ۱۲/۱، ۱۳۴/۶؛ ابن ابی الوفاء، ۳۹).

ابن طهمان هنگام درگذشت ابوحنیفه (۱۵۰ ق / ۷۶۷ م) در بغداد بود (خطیب بغدادی، ۴۲۳/۱۳) و مجتلاً این اقامت، پس از نخستین سفر وی به مکه و مدینه بوده است، زیرا گفته‌اند که وی نخست در کوفه ابوحنیفه را ملاقات کرد و احادیث مالک بن انس را بر او عرضه داشت و به دنبال او به بغداد رفت و تا درگذشت او همانجا ماند (مالک، ۱۹، ۲۰)؛ احتمالاً ابن طهمان در مدینه از مالک حدیث شنیده بوده

هنگام فوت ابن طهمان حدود ۱۵ سال بیش نداشته است. قابل توجه است که برخی تشیع او را نیز محتمل دانسته‌اند (امین، ۱۶۸/۲)، ولی دلیل قاطعی بر این امر در دست نیست.

ابن طهمان نیز همچون سایر محدثان در معرض جرح و تعدیل بوده است، خاصه که به مکتبی کلامی «ارچاء» هم گرایش داشته و این معنی در اظهار نظر رجال شناسان درباره او دخیل بوده و شاید از همین روست که برخی این گرایش را موجب جرح او دانسته (ذهبی، المغنی، ۱۷) و کسانی چون محمد بن عبدالله بن عمار موصلی او را مضطرب الحدیث و ضعیف محسوب داشته‌اند (خطیب بغدادی، ۱۰۸/۶؛ ابن حجر، ۱۳۰/۱)، در حالی که بیشتر محدثان او را به طور مطلق ثقة شمرده‌اند و با عناوین ثقة فی الحدیث، صدوق، حسن الحدیث، صحیح الحدیث و حسن الروایة از او یاد کرده‌اند (عجلی، ۵۲، ۵۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۰۷/۲؛ خطیب بغدادی، ۱۰۶/۶؛ ذهبی، سیر، ۳۷۹/۷؛ ابن ابی الوفاء، ۳۹ - ۴۰).

از بررسی این منابع آشکارا می‌توان دریافت که وی در روزگار خود از جمله محدثان و فقهای معتبری به شمار می‌رفته است که مؤلفان صحاح عموماً از وی روایت کرده‌اند (مثلاً: بخاری، ۱۰۸/۱، ۳۰/۴، ۶۵؛ ابوداود، ۱۲۶/۴؛ نسائی، ۲۲/۷؛ دارقطنی، ۸۱/۳) و به احادیث وی رغبت بسیار نشان داده‌اند (سمعانی، ۳۸/۲). حتی برخی از مشایخ ابن طهمان، مانند صفوان بن سلیم، ابوحنیفه نعمان بن ثابت، عبدالله ابن مبارک، سفیان بن عیینه و خالد بن نزار، از خود ابن طهمان نقل حدیث کرده‌اند (خطیب بغدادی، ۱۰۵/۶؛ تونکی، ۱۹۷/۳). برخی ابن طهمان را در طبقه سوم محدثان جای داده‌اند (خلیفة بن خیاط، ۸۳۵/۲) و برخی دیگر در طبقه مالک بن انس یعنی طبقه پنجم (سیوطی، ۹۶). گذشته از خود ابن طهمان، در پاره‌ای مأخذ (حاکم نیشابوری، ۱۵۶؛ سماعی، ۱۰۸/۹ - ۱۰۹؛ ابن اثیر، ۲۹۱/۲) از «طهمانی»‌ها نیز نام برده شده است که بعضی از آنها از فرزندان و نوادگان ابن طهمان بوده‌اند یا از جمله شاگردان مکتب و گردآورندگان احادیث او به شمار می‌رفته‌اند، همچون ابو عبدالله بن البیع الضبی، ابویکر محمد حمویه، ابوالعباس عیسی بن محمد، علی بن حجر و علی ابن حشرم.

آثار: ابن ندیم (ص ۲۲۸) چهار کتاب به ابن طهمان نسبت داده است بدین قرار: السنن، المناقب، العیدين و کتاب التفسیر. ظاهراً به دلیل کتاب اخیر است که او را مفسر نامیده‌اند (داوودی، ۱۰/۱) و به سبب کتاب سنن، فقیهش دانسته‌اند (عبادی، همانجا). سزگین یادآوری کرده که هیچ یک از آثار وی که ابن ندیم معرفی کرده، در دست نیست، ولی نسخه‌ای خطی درباره شیوخ ابن طهمان مشکل از ۲۰ ورق در کتابخانه ظاهریه موجود است (۱/ ۱۷۰). محمد طاهر مالک (ص ۶) پس از پژوهشهای بسیار در باب کتاب مشیخة ابن طهمان، بر آن شده که این کتاب، همان سنن ابن طهمان است که قبل از صحاح تصنیف شده و حاوی ۲۰۸ حدیث، مشتمل بر ابواب فقهی و اصول

عقاید است. این اثر نخستین بار در مجله معهد المخطوطات العربية (مجموعه ۲۲، ج ۲، سال ۱۹۷۶م) به چاپ رسید و سپس با مقدمه‌ای مفصل همراه با متن آن در مجمع اللغة العربية بدمشق منتشر شد.

مأخذ: ابن ابی حاتم، محمد بن ادريس، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴م؛ ابن اثیر، عزالدین، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، الضعفاء والمتروکین، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۷ ق / ۱۹۰۹م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، به کوشش فلورگل، لایپزیک، ۱۸۷۱م؛ ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، استانبول، المکتبة الاسلامیة؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح، استانبول، المکتبة الاسلامیة؛ تیمی، تقی الدین بن عبدالقادر، الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیة، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ تونکی، محمد، معجم المصنفین، به کوشش عثمان علی‌خان، بیروت، ۱۳۲۴ ق / ۱۹۲۵م؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، معرفة علوم الحدیث، به کوشش سید معظم حسین، مدینه، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷م؛ خزرچی، صفی الدین احمد، خلاصة تهذیب تهذیب الکمال، به کوشش محمود عبدالوهاب فاید، قاهره، مکتبة القاهرة؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۳۰م؛ خلیفة بن خیاط، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دارقطنی، علی بن عمر، سنن، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرین، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ ذهبی، شمس الدین محمد، تذکرة الحفاظ، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلی، بیروت، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵م؛ همر، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همر، المغنی، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ سزگین، فزاد، تاریخ التراث العربی، ترجمة محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش سیدشرف الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ سیوطی، طبقات الحفاظ، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش سی. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ طبری، محمد بن جریر، تاریخ، به کوشش محمد ابرالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۸م؛ عبادی، محمد بن احمد، طبقات الفقهاء الشافعية، به کوشش گوستا ویستنام، لندن، ۱۹۶۴م؛ عجلی، احمد بن عبدالله، تاریخ الثقافات، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ مالک، محمدطاهر، مقدمة مشیخة ابن طهمان، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ مزی، جمال الدین یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش یشار عواد معروف، مدینه، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ نسایی، احمد بن شعيب، سنن، استانبول، ۱۹۸۱م.

جعفر سجادی

ابن طیب، نک: ابوالفرج ابن طیب.

ابن طیب، ابو عبدالله محمد شَرَقی (شرگی، شراگی) ملقب به شمس الدین (۱۱۱۰ - ۱۱۷۰ ق / ۱۶۹۸-۱۷۵۷ م)، محدث، نحوی، ادیب و مورخ مغربی، او در قریه شراکه (شراکه) در نزدیکی فاس و در خانواده‌ای اهل علم و ادب به دنیا آمد (زیبیدی، ۳/۱؛ کتانی، ۱۰۶۷/۲ - ۱۰۶۸، ۱۰۷۱) و دوران کودکی و نوجوانی را در فاس گذراند (مرادی، ۹۱/۴)، دو ساله بود که پدرش به رسم آن زمان از حسن بن علی عجیمی برای او اجازه روایت حدیث گرفت (کتانی، ۱۰۶۸/۲). دروس مقدماتی را از پدر و عمه‌اش که هر دو از محدثان و علمای فاس بودند، فراگرفت و سپس نزد دیگر محدثان و استادان آنجا از جمله

الانشریح من روض طی الاقتراح، که حاشیه‌ای بر الاقتراح سیوطی است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های راغب پاشا (سید، فهرس، ۳۱۳/۱)، دارالکتب مصر (خدویه، ۸۶/۴ - ۸۷؛ نیز نک: GAL, S, II/194) موجود است؛ ۷. مفتاح الوصول الى علم الاصول، در شرح مقدمة عبدالقادر فاسی، نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره (تیموریه، ۱۸۴/۴) موجود است؛ ۸. موطئة الفصیح لموطئة الفصیح، شرحی است بر منظومة الموطئة ابن مرحل (هـ). نسخه‌هایی از آن در کتابخانه شخصی زرکلی (همانجا) و دارالکتب (سید، خطی، ۱۴۳/۳-۱۴۴) موجود است.

ب - آثار یافت نشده: ۱. الازهار الندية در تاریخ (بغدادی، ۶۷/۱)؛ ۲. الاستمساک باونق عروة فی الاحکام المتعلقة بالقهوة؛ ۳. الافق المشرق؛ ۴. اقرار العین باقرار الاثر بعد ذهاب العین، که الفهرسة الکبری نیز خوانده می‌شد؛ ۵. الانیس المطرب (کتانی، ۱۰۷۰/۲)؛ ۶. تمهید الدلائل و تلخیص الاوائل (بغدادی، ۳۲۱/۱)؛ ۷. حاشیه علی شرح القسطلانی للصحيح، در دو جلد؛ ۸. حاشیه علی الشرائع (کتانی، همانجا)؛ ۹. حاشیه علی المطول (مرادی، ۹۱-۴)؛ ۱۰. الرحلة الحجازية (کتانی، همانجا؛ GAL, S, II/523)، نسخه‌ای با این نام در کتابخانه قزوین (فاسی، ۳۲۰/۳) موجود است که گرچه لقب و کنیه و تاریخ وفات مؤلف آن اندکی متفاوت است، اما با توجه به بعضی قراین احتمال می‌رود که همان رحله ابن طیب باشد؛ ۱۱. سبط الفرائد فیما يتعلق بالبسملة و الصلاة من الفوائد (کتانی، همانجا)؛ ۱۲. شرح شواهد الکشاف، در تفسیر (بغدادی، ۳۵۳/۲)؛ ۱۳. شرح علی سيرة ابن الجزری؛ ۱۴. شرح علی سيرة ابن فارس (کتانی، همانجا)؛ ۱۵. شرح کافیه ابن مالک (مرادی، همانجا)؛ ۱۶. شرح المضرة فی مدح خیر البرية؛ ۱۷. المسفر عن خبايا المزهر، که حاشیه‌ای است بر المزهر سیوطی؛ ۱۸. مسلسلات (کتانی، همانجا). ابن طیب شعر نیز می‌سروده است، ابیاتی از سروده‌های او را مرادی (۹۱/۴-۹۴) و کتانی (۱۰۶۸/۲) نقل کرده‌اند.

مأخذ: ازهریه، فهرست؛ بخت، محمد عدنان و دیگران، فهرس المخطوطات العربية المصورة، عمان، ۱۹۸۵ م؛ بغدادی، ایضاح؛ تیموریه، فهرست؛ خدیویه، فهرست؛ زبیدی، تاج العروس؛ زرکلی، اعلام؛ سید، خطی؛ همو، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ عزوزی، محمد عربی، «ابن الطیب محشی القاموس»، مجلة المجمع العلمي العربي، دمشق، ۱۳۷۲ ق؛ ۱۹۵۵ م، ج ۳۰، جزء ۱؛ علوش، ی. س. و عبدالله جرجاجی، فهرس المخطوطات العربية المحفوظة فی الخزنة العامة برباط، ۱۹۵۴ م؛ فاسی، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزنة القرویین، ۱۴۰۰ ق؛ ۱۹۸۰ م؛ کتانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، فهرس الفهارس و الاثبات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ۱۹۸۲ م؛ کحاله، عمرضا، المنتخب من مخطوطات مدينة الثورة، دمشق، ۱۹۷۳ م؛ مرادی، محمد خلیل، سلك الدرر، بغداد، ۱۳۰۱ ق؛ المنتخب من مخطوطات دارالکتب القطریة، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ المنتخب من المخطوطات العربية فی حلب، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ ۱۹۸۶ م؛ نیز:

GAL, S: Hitti, Ph. K. et al, Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Hopwood, Derek, Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Birmingham, 1963.

بخش ادبیات عرب

احمد بن محمد درعی و محمد بن عبدالقادر فاسی و ابواسحاق ابراهیم سیاعی به فراگیری حدیث و سایر علوم پرداخت (مرادی، همانجا؛ کتانی، ۱۰۶۹/۲-۱۰۷۱). او علاوه بر حدیث به تحصیل تفسیر، فقه، صرف و نحو، لغت و ادب نیز همت گماشت و به زودی از دانشمندان نامدار عصر خود گردید (مرادی، ۹۴/۴؛ کتانی، ۱۰۶۸/۲). وی در راه کسب علم شهرهای بسیاری را زیر پا گذاشت (کتانی، همانجا). در حدود ۱۱۴۳ ق حج گزارد و مدت دو سال در مکه مجاور شد و به کار تألیف و تدریس پرداخت (همانجا؛ عزوزی، ۸۸؛ بخت، ۱۵۴/۲). سپس از طریق شام به روم رفت و پس از چندی از راه مصر به حجاز بازگشت. در اثنای این سفرها از علما و اندیشمندان هر دیار بهره برد و با آنان در علوم مختلف به مباحثه نشست و دانش پژوهان بسیاری نیز از جمله حمدون بن عبدالسلام بنانی و سید محمد مرتضی زبیدی صاحب تاج العروس از محضر وی بهره جستند (مرادی، ۹۱/۴؛ کتانی، ۱۰۷۱/۲).

ابن طیب مشایخ غربی و شرقی خود را بیش از ۱۸۰ تن ذکر کرده و شرح حال آنان را به ترتیب در دو کتاب انیس المطرب و الافق المشرق آورده است (همو، ۱۰۶۸/۲، ۱۰۷۰). وی در پایان این سفرها به مدینه رفت و به تألیف و تدریس مشغول شد و سرانجام در همانجا درگذشت (مرادی، ۹۴/۴).

آثار: تألیفات ابن طیب را در زمینه‌های مختلف بالغ بر ۵۰ اثر دانسته‌اند (همو، ۹۱/۴؛ کتانی، همانجا؛ عزوزی، ۸۹/۳۰-۹۰).

الف - خطی: ۱. ارسال الاناسید و ایصال المصنفات و المسانید، که الفهرسة الصغری نیز گفته می‌شود (کتانی، ۱۰۷۰/۲). دو نسخه از این کتاب (یکی از آن دو با عنوان سلاسل الاسناد ضبط شده است) در مجموعه گارت، کتابخانه دانشگاه پرینستون، موجود است (بخت، ۱۵۴/۱-۱۵۵)؛ ۲. اضاءة الراموس، در ۴ جلد که حاشیه‌ای است بر قاموس المحيط فیروز آبادی. زبیدی این کتاب را بهترین شرح بر قاموس دانسته است (۳/۱؛ قس؛ کتانی، ۱۰۶۹/۲). نسخه‌هایی از آن در مجموعه گارت (حتی، ۷/112) و کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۳/۴)، قزوین (فاسی، ۵۱۴-۵۱۵)، دارالکتب القطریة (المنتخب من مخطوطات، ۸۸-۸۷/۳) موجود است؛ ۳. تجرید الروایة فی تحقیق الکفایة، که شرحی است بر کفایة المتحف و نهاية المتلفظ ابن اجدابی (بغدادی، ۲۲۷/۱). نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (سید، خطی، ۶۱/۲)؛ ۴. شرح حزب ابی زکریا یحیی بن شرف النووی، که شرحی است بر کتاب دعای نووی. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های آصفیه (GAL, S, I/685)، رباط (علوش، ۲۲۰/۱۱۲)، مدینه (کحاله، ۴۴)، حلب (المنتخب من المخطوطات العربية، ۳۵۸/۴)، مجموعه گارت (بخت، ۱۵۴/۲) و مینگانا (هپ وود، IV/81) موجود است؛ ۵. عیون الموارد السلسلة من عیون الاناسید المسلسلة. نسخه‌هایی از آن در رباط (زرکلی، ۱۷۸/۶)، ازهریه (۳۵۹/۱) و مجموعه گارت (بخت، ۱۵۴، ۱۵۵) موجود است؛ ۶. فیض نشر

إِبْنِ طَيْفُور، نکه: بن ابی طاهر طَيْفُور.

إِبْنِ طَافِر، جمال‌الدین ابوالحسن علی‌بن طافر (۵۶۹ - ۶۱۳ق/ ۱۱۷۴-۱۲۱۶م)، ادیب، شاعر، مورخ و کاتب دولت‌ایوبیان، وی در قاهره به دنیا آمد، ابتدا نزد پدر فقه و کلام آموخت، سپس به ادب و تاریخ روی آورد و بسیاری از تواریخ شاهان عجم را از حفظ کرد و در همه این علوم چیرگی تمام یافت. پدرش ابومنصور که مردی دانشمند بود، در مدرسه مالکیه قاهره که «قمحیه» نام داشت، علوم دین تدریس می‌کرد و چون درگذشت فرزند به جایش نشست (منذری، ۲۷۷-۲۷۶/۲؛ ذهبی، ۶۰/۲۲؛ ابن‌شاکر، ۲۷/۳) و این، ظاهراً نخستین شغلی بود که وی در جوانی برعهده گرفت؛ پس از آن در دیوان الملک‌العزيز به کتابت پرداخت و دیگر دستگاه‌ایوبیان را ترک نگفت. ردبای او را گاه در اسکندریه، گاه در دمشق و گاه در جایهای دیگر می‌توان یافت. ظاهراً پس از ترک دستگاه‌العزيز در ۵۹۷ق، در دمشق به خدمت الملک‌العادل اول درآمد و یکبار به اشارت او شعری در مدح ملک منصور مجیدبن مظفر، حکمران حمای سرود (ابن‌طافر، بدائع، ۳۲۴). بین سالهای ۶۰۱ تا ۶۰۲ق، او را در اسکندریه می‌بایم که همچنان در خدمت ملک عادل بوده است. گزارشی از یکی از مجالس این امیر را همراه قصیده‌ای که الملک‌المعظم به عادل فرستاده و او را به بازگشتن به شام ترغیب کرده، در بدائع (صص ۳۲۰-۳۲۳) آورده است. وی از ۶۰۳ق در رها (اورفه) به خدمت الملک‌الاشرف درآمد و دیرزمانی از ملازمان وی بود، در ۶۰۷ق نیز ملک‌الاشرف او را برای مأموریتی به موصل فرستاد و وی در بازگشت چندی در شهر رها باقی ماند (همان، ۳۲۴-۳۲۶). وی مدتی نیز در قلمرو حکومت ملک‌الاشرف، عهده‌دار امور دیوانی و مالی در شهر نصیبین بوده است (نکه: همان، ۲۰۹). اما در هر حال باید او را بیشتر شاعر دربار آن امیر به شمار آورد، زیرا ملاحظه می‌کنیم که پیوسته، در سفر و حضر، یا در مجالس گوناگون با وی مصاحبت داشته است و چنانکه اشاره شد، این دوستی حتی پیش از آن بود که ملک‌الاشرف زمام بخش بزرگی از شام را برعهده بگیرد. ابن‌طافر خود گزارشهای گوناگونی از مجالس امیر باقی گذاشته است. مثلاً یکبار در مجلس بزم وی در رأس العین شرکت جست، بار دیگر هم مجلس غنای او را در رها وصف کرده است (همان، ۱۰۲-۱۰۳، ۳۲۴-۳۲۶). این دوستی باعث شد که حتی ملک‌الاشرف او را منصب «وزارت» بخشید (منذری، ۳۷۷/۲؛ یاقوت، ۲۶۴/۱۳). وی پس از چندی در ۶۱۲ق ملک‌الاشرف را ترک کرد و به قاهره بازگشت. علت واقعی این اقدام بر ما پوشیده است، اما او خود، سبب رارهایی از قید وزارت و اشتیاق شدید به وطن ذکر کرده است (همان، ۱۰۴). پس از بازگشت به قاهره و کالت بیت‌المال را عهده‌دار شد، اما در این مقام دیری نپایید و یک سال بعد درگذشت و در گورستان سفتح‌المقطم قاهره به خاک سپرده شد (منذری، ابن‌شاکر، همانجا؛ یاقوت، ۲۶۵/۱۳).

مقام والایی که ابن‌طافر نزد ملوک ایوبی داشت، موجب شد که با همه بزرگان زمان نیز آشنا شود، چنانکه به مجالس ادبی قاضی فاضل، وزیر صلاح‌الدین ایوبی، رفت و آمد داشت و برخی از اشعار او را در کتابش ذکر کرده است (بدائع، ۱۱۶، ۴۰۳-۴۰۴، جم)؛ موشحات و اشعار ابن‌سناء الملک قاضی را نیز گاه از زبان خود وی آورده (همان، ۱۰۱، ۲۷۹، ۱۱۹، جم) و اشعار و روایات فراوانی را مستقیماً از قول عمادالدین کاتب نقل کرده است (همان، ۱۰۰، ۱۱۵، ۳۱۱، ۳۸۸، جم). بزرگان دیگری هم که با وی دوستی داشتند یا در مجالس شعر و ادب همنشین او بودند، بسیارند و ذکر بیشتر آنان در بدائع آمده است. آثار:

۱. بدائع‌البدائنه. این اثر که مایه اصلی شهرت و اعتبار ابن‌طافر است، در واقع جنگی از بدیبه سرایی شاعران در قالبهای گوناگون است. وی در این کتاب، با نثری متکلف و مسجع و آکنده از محسنات بدیعی و آرایشهای لفظی به ذکر اخبار ادبا و شعرا و چگونگی بدیبه سرایی ایشان پرداخته است. این اخبار را نیز عموماً یا از کتابهای تاریخ و ادب برگرفته، یا از قول شیوخ خود نقل کرده، یا ماجراهایی بوده که بر خود او گذشته و یا ناقل شاهد و ناظر آنها بوده است (همان، ۷۲، ۷۶-۷۷، جم). گویی بسیاری از ادیبان و شاعران از اقدام او در تألیف بدائع آگاهی داشته‌اند و وی از همه خواسته بوده که حکایات شیرینی را که در باب بدیبه‌سرایی می‌شناسند، در اختیار او قرار دهند و آنان نیز خواهش او را پذیرفته بوده‌اند. مثلاً می‌بینیم که قاضی ابن‌مؤید از اسکندریه روایت شیرینی برای او ارسال داشته است (همان، ۲۰۰). ابن‌طافر در چگونگی تألیف کتاب خود گوید که در ابتدای جوانی، مقداری از اخبار شعرا را درباره بدیبه و ارتجال گرد آورده، سپس آنها را به قاضی فاضل عرضه داشته و قاضی فاضل او را به تکمیل کتاب سخت تشویق کرده است. آنگاه از این اخبار بخشی فراهم آمده که وی برحسب زمان فصل‌بندی کرده و در خلال آن، اشعار و قطعاتی را که خود سروده یا مسجع ساخته بوده، به نام خود ذکر کرده است تا از اثر دیگران بازشناخته شود. آنگاه این مجموعه را دوباره به قاضی فاضل تقدیم داشته است. اما کتاب، به رغم اظهار خشنودی قاضی، به‌دست فراموشی سپرده می‌شود، تا آنکه در ۶۰۳ق در مجلس ملک‌الاشرف ذکر آن به میان می‌آید، و در آن زمان شاعر هنوز به ملک‌الاشرف نپیوسته بوده است. همین امر باعث می‌گردد که وی مورد توجه امیر قراز گیرد و همه اخباری را که در آغاز جوانی گرد آورده بوده، به کتاب بیفزاید و مجموع آنها را به آن امیر تقدیم کند (همان، ۵۰۴). آنچه اینک از کتاب در دست داریم، با مقدمه‌ای آغاز می‌شود، آنگاه دو فصل کوتاه می‌آید، یکی شامل شرحی مختصر در اشتقاق بدیبه و ارتجال و دیگری در بیان تفاوت بین این دو. سپس ۵ باب در انواع بدیبه سرایی با شرحی مختصر از هر یک از انواع آن به‌دنبال می‌آید. این کتاب در ۱۲۷۸ق به کوشش محمدقطة عدوی، سپس در ۱۳۱۶ق در حاشیه معاهد التنصيص و نیز در ۱۹۷۰م به

زادگاه او را صقلیه، فاسی (۳۴۴/۲، ۳۴۵) و سیوطی (۱۴۲/۱) مکه دانسته‌اند. ابن ظفر دوران کودکی را در مکه گذرانید (یاقوت، صفدی، همانجاها) و نسبت مکی وی نیز از همین جاست. در کودکی موطن خود را ترک کرد و برای کسب دانش راهی مصر، مغرب و اندلس شد. در اسکندریه با ابوبکر طرطوشی و در اندلس با ابوبکر ابن عربی (هم) و ابومروان باجی و ابوالولید دباغ و ابن مسره (هم) ملاقات کرد (یاقوت، همانجا؛ فاسی، ۳۴۶/۲) و احتمالاً از محضر آنان بهره برد. وی مقامات حریری را نیز نزد حافظ ابوطاهر سلفی فرا گرفته (ابن حجر، ۳۷۲/۵) و خود از راویان او بوده است (المکتبه، ۶۶۷).

ابن ظفر در ادبیات و تفسیر اطلاعات وسیع داشته و شاگردان بسیاری در این رشته‌ها تربیت کرده است. عمادالدین کاتب (۴۹/۳) وی را در تفسیر و ادبیات، امام عصر دانسته و گفته است که ضمن ملاقاتی با او در حماه، طالبان علم را شیفته وی یافته است. از میان شاگردان او می‌توان از ابوالمحاسن عمر بن قرشی (فاسی، ۳۴۴/۲)، ابوالموهوب ابن بصری و موفق بن قدامه (ابن حجر، همانجا) نام برد. وی پیشتر عمرش را در سفر گذرانید، مدتی را در مهدیه سپری کرد و در آنجا شاهد جنگهای صلیبی و سقوط این شهر به دست صلیبیان بود. در ۵۵۴ ق/ ۱۱۵۹ م به صقلیه رفت و در آنجا اثر معروف خود سلوان المطاع را نوشت و به یکی از حکمرانان محلی تقدیم کرد. سپس به مصر بازگشت و پس از اقامتی کوتاه در آنجا به حلب رفت و در مدرسه ابن ابی عسرون اقامت گزید و به تدریس پرداخت و تفسیر بزرگ خود را نوشت، اما در جریان منازعاتی که میان شیعیان و سنیان حلب رخ داد، بیشتر آثار و کتابهای او به یغما رفت (عمادالدین، ۴۹/۳؛ یاقوت، همانجا؛ سیوطی، ۱۴۲/۱؛ قفطی، ۷۵/۳). پس از این رخداد، اقامت در حلب را جایز ندانست و راهی حماه شد و در آنجا ضمن پرداختن به کار تألیف (نک: سیوطی، همانجا) به تحصیل فقه شافعی نیز همت گماشت (فاسی، همانجا). در حماه نورالدین محمود زنگی مقرری ماهانه ناچیزی معادل ۷ درهم برای وی معین کرد که کفایت زندگی او را نمی‌کرد و او ناچار در نهایت تنگدستی روزگار می‌گذرانید (قفطی، ۷۵/۳ - ۷۶). چنانکه گویند از شدت نیاز دختر خود را به ازدواج مردی درآورد که او را از حماه برده و در شهری دیگر به معرض فروش گذاشت (ابن خلکان، ۳۹۷/۴؛ صفدی، ۱۴۱/۱). این وضع تا پایان عمر ابن ظفر ادامه داشت. مرگ وی نیز در همان شهر روی داده است.

آثار: آثاری که از ابن ظفر بر جای مانده، اینهاست:

الف - جابی ۱. انباء نجباء الأبناء، در موضوعات مختلف ادبی و شرح حال مشاهیر که با سیره حضرت محمد (ص) آغاز می‌شود. این کتاب یک بار در ۱۳۱۵ ق و بار دیگر به کوشش مصطفی قنّانی در ۱۳۲۲ ق در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۲. خیر البشر بخیر البشر، شامل پیشگوییهای مربوط به رسالت پیامبر اکرم (ص). این کتاب نخستین بار در ۱۲۸۰ ق/ ۱۸۶۳ م در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۳. سلوان المطاع فی عدوان الآتباع. این کتاب که در خلال اقامت کوتاه

کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم در مصر به چاپ رسیده است. حاجی خلیفه (۲۲۹/۱) و ابن شاکر (همانجا) از ذیل خود مؤلف بر این کتاب نیز نام برده‌اند.

۲. غرائب التنبيهات علی عجائب التشبيهات، شاید کتاب ابن ظافر یکی از جامع‌ترین آثاری باشد که در زمینه تشبیهات به دست ما رسیده است. او خود در پایان مقدمه‌ای که بر آن نوشته، فهرستی از مطالب عرضه کرده است (غرائب، ۸). وی کتاب را به ۶ باب بخش کرده و هر باب آن را به ذکر یکی از موضوعات تشبیه اختصاص داده است، بدین قرار: در تشبیه اجرام علویه، میاه و انهار، انوار و اثمار و نبات، خمریات، غزل و نیز تشبیهات گوناگون. این کتاب به کوشش محمد زغلل سلام و مصطفی صاری جویی در ۱۹۷۱ م در قاهره به چاپ رسیده است. نیز نسخه‌ای خطی از آن در مادرید با عنوان المناقب النورية موجود است (نک: ESC², I/283; GAL, I/391، سلام، ۳۰-۲۹).

۳. اخبار الدول المنقطعة، که به کوشش آندره فریه در قاهره (۱۹۷۲ م) به چاپ رسیده و شامل اخبار و حوادث دولتهای حمدانی، ساجی، طولونی، اخشیدی، فاطمی و عباسی تا ۶۲۲ ق/ ۱۲۲۵ م است. بخشهایی از آن نیز مستقل چاپ شده است، از جمله بخش ساجیین آن توسط فرایتاگ در ۱۸۲۳ م در بن، نیز اخبار الدولة الحمدانية بالموصل و حلب و دیار بکر و نعور، به کوشش تیمه الرواف در دمشق (۱۹۸۵ م) به چاپ رسیده است. اخبار الشجعان نیز بخشی از الدول المنقطعة است که بروکلان از آن نام می‌برد (GAL, S, I/553-554). آثار دیگری که برای وی بر شمرده‌اند، بدین قرار است: مکرمات الکتاب، اساس السياسة، اخبار السلجوقية، التشبيهات، من اصیب من اسمع علی، نفائس الذخيرة (یاقوت، ۲۶۶/۱۳ - ۲۶۷؛ ابن شاکر، همانجا). همچنین کتاب شفاء الغلیل فی ذم الصاحب والخلیل را به وی نسبت داده‌اند که سیوطی خلاصه‌ای از آن تهیه کرده و آن را الشهاب الثاقب فی ذم الخلیل والصاحب نامیده است (زرکلی، ۲۹۷/۴).

مأخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن ظافر، علی، بدائع البداهه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ هم، غرائب التنبيهات علی عجائب التشبيهات، به کوشش محمد زغلل سلام و مصطفی صاری جویی، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ ابوالفضل، محمد ابراهیم، مقدمه و حاشیه بر بدائع البداهه؛ نک: ابن ظافر در همین مأخذ؛ حاجی خلیفه، کشف ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ زرکلی، اعلام، سلام، محمد زغلل و مصطفی صاری جویی، مقدمه و حاشیه بر غرائب (نک: ابن ظافر در همین مأخذ)؛ منذری، عبدالمعظم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ یاقوت، ادبای، نیز؛ ESC²; GAL; GAL, S.

سبین محقق

ابن ظفر، ابو عبد الله، محمد بن عبدالله بن محمد (۴۹۷ - ۵۶۵ ق/ ۱۱۰۴ - ۱۱۷۰ م)، ادیب، لغوی، مفسر و شاعر. تاریخ در گذشت او را ۵۶۷ و ۵۶۸ ق و کتبه او را ابوجعفر (یاقوت، ۴۸/۱۹) و ابوهاشم (المکتبه، ۶۶۵) نیز گفته‌اند. یاقوت (همانجا) و صفدی (۱۴۱/۱)

محمد بن احمد، العقد الثمین، به کوشش نوّاد سید، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الزّواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ معلوف، عیسی اسکندر، «من نفائس الخزائن البارودیة الکبری فی بیروت»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۲۵ م، ش ۵؛ المكتبة العربیة الصنفیة، به کوشش میکل آماری، لایپزیک، ۱۸۵۷ م؛ یاقوت، ادباً؛ نیز:

Blocher; De Slane; GAL; GAL, S; Hitti, Ph.K. et al., Descriptive Catalog of The Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938.

عنایت‌الله نانعی‌نژاد

ابن ظهیر، ابو عبدالله، محمد بن احمد اربلی، ملقب به مجدالدین (۶۰۲ - ۶۷۷ ق/ ۱۲۰۵ - ۱۲۷۸ م)، ادیب، شاعر و فقیه حنفی. از آنجا که پدرش ظهیرالدین لقب داشت، به ابن ظهیر شهرت یافت. وی در اربل به دنیا آمد و در همانجا به طلب علم پرداخت (ابن رافع، ۱۷۶؛ ابن تغری بردی، ۲۸۳/۷). در اربل از ابن مکرم (ذهبی، سیر، ۲۴۶/۲۲ - ۲۴۷) و در بغداد از ابوبکر ابن خازن و کاشغری و در دمشق از سخاوی، کریمه دختر عبدالوهاب قرشی و تاج‌الدین ابن حمویه حدیث شنید (ابن شاکر، فوات، ۳۰۱/۳؛ ابن تغری بردی، ۲۸۴/۷) و گروهی چون ابوشامة، دمیاطی، ابن عطار، ابن خباز، از وی روایت حدیث کرده‌اند (همانجاها؛ صفدی، ۱۲۳/۲) و او به ذهبی اجازه نقل همه روایات خود را داده بود (ذهبی، معجم، ۱۵۲/۲). احمد ابن محمد بن غانم نیز از او دانش آموخت (ابن حجر، ۳۱۴/۱ - ۳۱۵) و شهاب‌الدین محمود از شاگردان خاص او بود که فنون نظم و نثر را نزد وی فرا گرفت (ابن شاکر، فوات، ۸۲/۴) و هموست که چون استادش درگذشت، قصیده‌ای بزرگ در رثای او سرود و مناقب او را در آن برشمرد (ابن شاکر، عیون، ۳۱۸/۹ - ۳۲۰). وی بعد از پدر و برادرش شمس‌الدین به سرپرستی مدرسه قایماریه برگزیده شد (ابن شداد، ۲۱۲؛ شمیسانی، ۱۲۵). ابن ظهیر به مصر نیز مسافرت کرد و در آنجا به نقل احادیثی که از کریمه و سخاوی فرا گرفته بود، پرداخت (سیوطی، ۳۷/۱).

ابن ظهیر شاعری زبردست بود و در این باب شهرت بسزایی داشت و بیشتر اشعار او در قالب غزل است با اینهمه از عهده دیگر انواع شعر چون مرثیه، اخوانیات، خمیه نیز به نیکی بر می‌آمد (ابن شاکر، فوات، ۳۰۲/۳ - ۳۱۰؛ همو، عیون، ۳۲۰ - ۳۲۳؛ ابن فرات، ۱۲۷/۷ - ۱۲۹؛ ذهبی، معجم، همانجا). او را قصیده‌ای است در اشتیاق به دمشق که در آن زندگی شیرین خویش و نیز مناظر، تفرجگاهها، کوه قاسیون، غوطه، آبگیرها و مسجد جامع دمشق را به زیبایی تمام وصف کرده است. این قصیده به تصریح خود او در مصر سروده شده و چنین پیداست که از اقامت در مصر ناخشنود بوده است (ابن شاکر، فوات، ۳۰۴/۳ - ۳۰۸؛ مقرئ، ۳۹۳/۲ - ۳۹۵).

وی سرانجام به دمشق بازگشت و باقی عمر را در آنجا سپری کرد و پس از مرگ در مقابر الصوفیه به خاکش سپردند (ابن شاکر، عیون، ۳۱۸/۹؛ ابن رافع، ۱۷۷). تا آنجا که اطلاع داریم، هیچ یک از آثار او به چاپ نرسیده است.

ابن ظفر در صقلیه نوشته شده به سبک کلیله و دمنه و مشتمل بر ۵ «سُلوانه» در تفویض، صبر، تأسی، رضا و زهد است. این اثر به چهار زبان ترجمه شده است: الف - به فارسی، با نام ریاض الملوك توسط شخصی به نام نظام الدین، برای شیخ اویس بهادرخان جلایری در بغداد. نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس موجود است (نک: شورا، ۱۹۰/۶)؛ ب - به ترکی توسط قره خلیل‌زاده که در ۱۲۸۵ ق در استانبول به چاپ رسیده است؛ ج - به ایتالیایی توسط آماری که در ۱۸۵۱ م در فلورانس چاپ شده است؛ د - به انگلیسی در ۱۸۵۲ م در لندن منتشر شده است. اصل کتاب نخستین بار در ۱۲۷۸ ق/ ۱۸۶۱ م در قاهره چاپ سنگی شده و از آن پس بارها در تونس و بیروت و قاهره به چاپ رسیده است.

ب - خطی ۱. ابهام الفواص فی ابهام الخواص، که ذیلی است بر درة العواص حریری و نسخه‌هایی از آن در دارالکتب و آصفیه موجود است (GAL, S, I/488)؛ ۲. زادالملوک المظفری، منسوب به وی، مشتمل بر سه بخش که به نام سلطان امیر حاج بن محمد بن قلاوون تألیف شده و نسخه‌ای از آن در ازهریه موجود است (ازهریه، ۴۸/۳)؛ ۳. شرح غریب المقامات یا التفتیح علی ما فی المقامات من الغریب، که شرحی است بر مقامات حریری. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های بارودی در بیروت (معلوف، ۱۳۴)، گارت (حتی، 651) و (GAL, S, I/487) موجود است؛ ۴. ینبوع الحیاء، در تفسیر که نسخه‌هایی از مجلدات مختلف آن در آصفیه (۴۰۳/۱)، دارالکتب مصر، برلین و پاریس (دوسلان، 140 - 141؛ بلوشه، 315؛ GAL, S, I/596؛ GAL, I/432) موجود است. ج - یافت نشده: ارجوزة فی الفرائص؛ اسالیب الغایة فی احکام آیه؛ الاشتراک اللغوی و الاستنباط المعنوی؛ اکسیر کیمیاء التفسیر؛ الانباء عن الکتاب المسمی بالاحیاء؛ الاشارة الی علم العبارة (یاقوت، ۴۸/۱۹ - ۴۹؛ صفدی، ۱۴۲/۱)؛ البرهانیة فی شرح اسماء الحسنی (المکتبة، ۶۶۶)؛ التشحین فی اصول الدین؛ البجته من فرق اهل السنة (صفدی، همانجا)؛ الجود الواصب (المکتبة، ۶۶۷)؛ العود الواقیة و العود الراقیة (صفدی، همانجا)؛ ریاض الذکری؛ فوائد الوحی الموجز الی فرائد الوحی المعجز (المکتبة، ۶۶۶)؛ القواعد و البیان فی النحو (یاقوت، ۴۹/۱۹)؛ کشف الکشف فی نقض الکتاب المسمی بالکشف؛ مالک الاذکار فی مسالک الافکار (صفدی، همانجا)؛ المسنی فی الفقه علی مذهب مالک بن انس؛ معاتبه الجری علی معاقبة البری فی اعتقاد ابی حنیفة و الاشعری (المکتبة، همانجا)؛ المعادات؛ ملّح اللفة، در کلمات مشترک اللفظ و مختلف المعنی؛ نصائح الذکری (صفدی، همانجا). ابیاتی از اشعار وی نیز در سلوان المطاع و دیگر مآخذ آمده است (برای نمونه نک: عمادالدین، ۵۰/۳ - ۵۷).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ ابن حجر، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، وفيات؛ ازهریه، فهرست؛ سیوطی، بغیة الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ شورا، خطی؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ویتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ عمادالدین کاتب، محمد ابن محمد، خریده القصر، به توشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ناسی،

(۲۵۴) سفر کرد و از دانشمندان و استادان آن شهرها فقه و حدیث فراگرفت. کسانی چون خلیل بن عبدالرحمن مالکی، بلقینی و ابن ملقن به وی اجازه افتاء و تدریس دادند و بلقینی افزون بر آن اجازه تدریس حدیث و اصول فقه و ادبیات را نیز به وی داد. فاسی احاطه وی به ادبیات عرب، فقه، تاریخ و شعر را ستوده است (۵۶-۵۵/۲). او پس از ۷۷۰ ق/ ۱۳۶۹ م بیش از ۴۰ سال در مکه به تدریس پرداخت و از همه جا به گرد وی جمع شدند (ابن فهد، همانجا). از جمله شاگردان وی تقی الدین فاسی است که به گفته خود وی علم حدیث را در فُرع (جایی بین مکه و مدینه) از وی آموخته و از او اجازه گرفته است (۵۹-۵۸/۲). ابن فهد مکی از دیگر شاگردان وی در فقه و حدیث، گوید که از اوایل سده ۹ ق تا زمان وفات وی از او بهره جسته است (صص ۲۵۵). ابن حجر عسقلانی نیز از جمله شاگردان میرز وی در حدیث است. او در ۱۲ سالگی (۷۸۵ ق/ ۱۳۸۳ م) نزد ابن ظهیره که اولین استاد وی در مکه بود، به فراگیری حدیث پرداخت (ابن حجر، ۱۵۸/۷؛ سخاوی، ۹۴/۸).

ابن ظهیره در مکه مسند افتاء داشت و مردم از نقاط مختلف برای مسائل شرعی خود نزد وی می آمدند (فاسی، ۵۶/۲). تا آنجا که ریاست شافعیه در حجاز به او منتهی شد و به قول سخاوی (۹۴-۹۳/۸) به عالم حجاز ملقب گشت.

او علاوه بر امور علمی به مشاغل دیوانی نیز می پرداخت و به گفته ابن حجر (همانجا) در ۸۰۰ ق/ ۱۳۹۸ م در مکه عهده دار منصب قضا شد. فاسی (همانجا) گوید که ولایت حرم شریف و تدریس درس بشیر جمدار ناصری بر عهده وی بود، اما از آن سمت عزل شد و در ذیحجه ۸۰۶ بار دیگر به قضای مکه منصوب گردید و نیز وظایف دیگری چون خطابه و رسیدگی به حرم شریف و حسیه آنجا را به عهده گرفت و تا آخر عمر بارها از این منصبها عزل و مجدداً منصوب شد، اما در هنگام مرگ همچنان در مسند قضا باقی بود. او همچنین سالها به تدریس در مدارس مجاهدیه، غیاثیه و رسوله در مکه پرداخت و بعد از وی فرزندش محب الدین عهده دار آن مسئولیتها شد. ابن ظهیره در مکه درگذشت و در معلاة به خاک سپرده شد (فاسی، ۵۸-۵۷/۲). از آثار او شرحی بر قسمتهایی از الحاوی الصغیر از بیع تا وصایا، پاسخ نامه ای به سئوالهای فقهی اهل رهران و پاسخ نامه دیگری به پرسشهای مردم عدن است (فاسی، ۵۶/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۷۱/۴؛ ابن فهد، ۲۵۵؛ سخاوی، ۹۴/۸). او همچنین دو جزء روایی از احادیث مسند گرد آورده است (ابن فهد، همانجا). فاسی (۵۸/۲) از تألیف دیگری از وی با عنوان معجم نام برده است.

۲- ابوالبرکات کمال الدین محمد بن محمد بن حسین بن علی بن احمد بن عطیه بن ظهیره مخزومی مکی (۸۲۰/۷۶۵ ق - ۱۴۱۷/۱۳۶۴ م)، محدث و قاضی مکه. او در کودکی به درس قاضی عزالدین ابن جماعه حاضر شد (فاسی، ۲۸۷/۲) و نیز از درس جد مادریش شهاب الدین احمد بن ظهیره بهره جست و از بهاء الدین ابن

آثار او عبارتند از: ۱. تذکرة الاریب و تبصرة الادیب، که نسخه ای از آن در پاریس موجود است (GAL, S. I/291)؛ ۲. مختصر امثال الشریف الرضی (سید، ۲۷/۳ - ۲۸)؛ ۳. اشعاری از وی در ضمن مجموعه هایی در بغداد و برلین موجود است (نقشبندی، ۳۰۴-۳۰۳؛ آلوارت، شم 8251). دیوانی که برخی چون ابن تغری بردی (۲۸۴/۷) به او نسبت داده اند، ظاهراً مفقود شده است.

مأخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حجر، احمد بن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن رافع، محمد، تاریخ علماء بغداد، به کوشش عباس عزازی، بغداد، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ ابن شاکر، محمد، عبرن التواریخ، نسخه خطی کتابخانه فیض الله افندی، استانبول؛ همو، فوات الوفاة، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن شداد، محمد بن علی، الاعلاقی الغطیة، به کوشش سامی الدعنان، دمشق ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن قرات، محمد بن عبدالرحیم، تاریخ، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۲۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بنار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، معجم الشیوخ، المعجم الکبیر، به کوشش محمد حبیب الهیلة، طائف، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ سید، خطی؛ سیوطی، بغیة الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ شمسائی، حسن، مدارس دیشق فی العصر الاویبی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریش، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ مغری تلسائی؛ احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نقشبندی، اسامة ناصر و طمبا، محمد عباس، مخطوطات الادب فی المتحف العراقي، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نیز: Ahlwardt; GAL, S.

ابوالفضل بیرجندی

ابن ظهیره، عنوان افراد خاندانی از بنی مخروم که در سده های ۹ و ۱۰ ق/ ۱۵ و ۱۶ م به شهرت رسیدند و در مکه عهده دار افتاء، قضا و تدریس بودند. زبیدی (۳۷۵/۳) به کتابی با عنوان البذور الثمیری فی السادة بنی ظهیره در شرح حال این خاندان اشاره کرده است. مهم ترین افراد خاندان ابن ظهیره اینانند:

۱. ابوحامد محمد بن عبدالله بن ظهیره بن احمد بن عطیه بن ظهیره قرشی مکی، ملقب به جمال الدین (اول شوال ۷۵۱-۱۶- رمضان ۸۱۷ ق/ ۲ دسامبر ۱۳۵۰-۲۹ نوامبر ۱۴۱۴ م)، خطیب، قاضی و مفتی مکه. او در مکه زاده شد و در همانجا پرورش یافت (ابن فهد، ۲۵۳). حدیث را نزد شیخ خلیل مالکی، قاضی تقی الدین حرازی، قاضی عزالدین ابن جماعه، شیخ عبدالله یافعی، محمد بن احمد بن عبدالمعطی و دیگران (فاسی، ۵۴-۵۳/۲) و مقدمات فقه را نزد قاضی ابوالفضل و عمویش قاضی شهاب الدین و جمال الدین امیوطی و جمعی دیگر فرا گرفت. سپس به مصر رفت و از زین الدین عبدالرحمن بن علی بن هارون ثعلبی و محمد بن علی حرانی حدیث و از ابوالبقاء محمد بن عبدالبر سبکی و سراج الدین بلقینی و ابن ملقن و ابن نحوی فقه آموخت (همو، ۵۵/۲).

او در سفر به دمشق از ابن امیله و صلاح الدین ابن ابی عمر حدیث (همو، ۵۴/۲) و از ابوالبقاء سبکی و عماد الدین اسماعیل بن خلیفه حسبانی فقه آموخت (همو، ۵۵/۲). وی همچنین به بعلبک، حمص، حماء، حلب، بیت المقدس، غزه (همانجا) و نیز اسکندریه (ابن فهد،

عقیل و کمال‌الدین ابن حبیب حدیث شنید و صلاح‌الدین ابن ابی عمر و ابن امیله و ابن کثیر و گروهی دیگر به وی اجازه نقل حدیث دادند و وقتی خود حدیث می‌گفت، دانشمندانی مانند نجم‌الدین ابن فهد در مجلس وی حضور می‌یافتند. او ابتدا به نیابت از جد مادریش به امور حسبه در مکه پرداخت (سخاوی، ۷/۷۷) و پس از اینکه از مصر بازگشت، در ۸۰۸ ق به نیابت از قاضی جمال‌الدین ابن ظهیره به قضای مکه و رسیدگی به امور حسبه آنجا منصوب شد، اما چون جمال‌الدین فرزند خود محب‌الدین را به نیابت خطابت و قضا برگزید، روابط آن دو به تیرگی گرایید. جمال‌الدین پس از چندی از قضا عزل شد و چون در ۸۱۲ ق دوباره به این مقام منصوب گردید، ابو البرکات را بار دیگر به نیابت برگزید (در مورد روابط بین آن دو عزل و نصب ابو البرکات نک: فاسی ۲/۲۸۸-۲۸۹؛ ابن حجر، ۷/۲۴۶-۲۴۷). او بعد از درگذشت قاضی جمال‌الدین عهده‌دار قضا و رسیدگی به امور اوقاف و مرز داری مکه گردید، اما رقابت بین او و قاضی القضاة محب‌الدین احمد فرزند جمال‌الدین مذکور بار دیگر سبب شد که در ۸۱۸ ق از آن مقام عزل و در ۸۱۹ ق مجدداً به آن مقام منصوب گردد، ولی قاضی محب‌الدین باز به جای وی نشست و ابو البرکات تا زمان مرگش معزول ماند (فاسی، ۲/۲۸۷). او نیز در مکه درگذشت و در معلاة به خاک سپرده شد (ابن حجر، ۷/۲۴۷؛ ابن فهد، ۲۶۷؛ سخاوی، ۷/۷۸).

۳. ابوالسعادات محمد بن ابی البرکات محمد بن محمد بن حسین ابن علی بن احمد بن عطیه بن ظهیره مخزومی، ملقب به جلال‌الدین (۷۹۵-۸۶۱ ق/۳۹۳-۴۵۷ م)، فقیه شافعی و قاضی مکه. کتبه دیگر وی ابوالخیر است (سخاوی، ۱۱/۱۰۵). او در مکه زاده شد و در همانجا قرآن و مقدمات علوم را فرا گرفت. سپس فقه را نزد غیاث‌الدین گیلانی و جمال‌الدین ابن ظهیره و ابن جزری و اصول عقاید را نزد ابو عبدالله وانوغی و نیز بساطی که به مکه آمده بود، فرا گرفت و در آن علم از بساطی بسیار بهره جست و از شیوخی چون ابن حجر عسقلانی حدیث شنید و تنوخی و هیشمی و بلقینی و ابن ملقن و دیگران به وی اجازه دادند. همچنین از استادش گیلانی و دیگران اجازه افتاء و تدریس یافت و در ۸۱۲ ق به جای پدر به قضای مکه منصوب شد. در ۸۲۰ ق خطیب آنجا گردید و چون با او مخالفت شد، از تصدی آن سرباز زد. سپس در ۸۲۲ ق به جای خطیب ابن محب‌الدین ابوالفضل نویری به نظارت مسجد الحرام و امور حسبه در مکه تعیین شد و پس از عزل و نصبی چند و وفات رقیبش ابوالفضل در ۸۲۷ ق به قاهره مسافرت کرد و به همان وظایف پرداخت. لیکن به زودی برای کسب مقام قضا به مکه بازگشت و باز پس از عزل و نصبی چند در ربیع الثانی ۸۴۶ ق از قضای مکه کناره گرفت و به مدینه رفت. در آنجا به تدریس فقه و اصول و دیگر علوم پرداخت و بارها به قضا منصوب شد و به هنگام مرگ نیز در مسند قضا بود.

سخاوی که ابوالسعادات را بسیار ستوده، او را در ۸۵۶ ق در مکه دیده و از محضر او بهره برده است. همو با استناد به گفته ابن حجر و

بساطی، ابوالسعادات را رئیس مکه و شیخ حجاز و بلاد مجاور آن و یگانه فقیه شافعی مذهب آن دیار خوانده و به نقل از مقریزی آناری چون تکملة شرح الحاوی در فقه، المناسک، تعلیق علی جمع الجوامع و ذیل علی طبقات الفقهاء سبکی را به وی نسبت داده است (۲۱۴/۹-۲۱۶).

سیوطی (ص ۱۶۷) افزون بر آثار مذکور از تکملة وی بر محط الرجال جمال‌الدین امیوطی در فقه نیز نام برده است.

۴. ابوطیب احمد بن محمد بن محمد بن (محمد بن) حسین بن علی ابن احمد بن عطیه بن ظهیره قرشی مخزومی مکی، ملقب به محب‌الدین (۸۲۵-۸۸۵ ق/۱۴۲۲-۱۴۸۰ م)، قاضی و فقیه شافعی. او در مکه زاده شد و در همانجا رشد کرد و به حفظ قرآن و فراگیری علوم زمان خویش پرداخت. او به درس ابن جزری حاضر شد و از شهاب‌الدین مرشدی و ابوشعر حنبلی و مقریزی و تقی‌الدین ابن فهد و دیگران حدیث شنید و از برخی از آنان اجازه یافت و فقه را نیز نزد پدر و کمال‌الدین اسیوطی فرا گرفت. سخاوی (۲/۱۹۱) نام استادان او را در علوم مختلف چون فقه، معانی و بیان، کلام و تصوف به تفصیل بیان کرده و دقت نظر وی را در فراگیری آن علوم ستوده است. در ۸۳۹ ق و بعد از آن مشایخ عصر چون تقی‌الدین مقریزی و یحیی بن محمد مغربی شادلی و علم‌الدین احمد اخنائی و ابوالقاسم نویری مالکی و جمعی دیگر به وی اجازه دادند. وی در مکه در ۸۴۷ ق به نیابت از پدر بر مسند قضا نشست و بعد از وفات پدرش نیز به استقلال به آن کار پرداخت. سپس از آن مقام کناره گرفت، اما پس از چندی مجدداً منصوب گردید و مسئولیت‌های دیگری چون نظارت بر مسجد الحرام و قضای جده برعهده او گذاشته شد، ولی مدتی نگذشت که از همه آنها کناره گرفت و تا آخر عمر به هیچ یک از آن مشاغل روی نیاورد. تا اینکه در مکه درگذشت و به رسم بنی مخزوم در برابر حجر الاسود بر وی نماز گذاردند و کنار پدرش در معلاة به خاک سپرده شد. او علاوه بر مشاغل حکومتی به تصنیف، تدریس و افتاء نیز می‌پرداخت. سخاوی که خود محب‌الدین را دیده، گوید که او رده‌ای بر پسر عمیش خطیب فخرالدین ابوبکر در مسائل فقهی نوشته است (۱۹۰/۲-۱۹۲).

کامل‌المهندس (صص «د»، «ه») این احتمال را مردود ندانسته که مؤلف کتاب الفضائل الباهرة فی محاسن مصر والقاهرة محب‌الدین ابن ظهیره باشد و وقایع مصر در ۹۸۲ ق/۱۵۷۴ م که در آن کتاب بیان گردیده، بعد از وفات مؤلف از سوی برخی از افراد خاندان وی اضافه شده باشد (نک: زرکلی، ۱/۲۳۱).

۵. جمال‌الدین محمد بن نورالدین محمد بن ابی‌بکر بن علی بن ظهیره: درباره زندگی او در منابع متقدم چیزی در دست نیست، ولی بروکلمان (GAL, S, II/40) بدون ذکر مأخذی متذکر شده که او در ۸۲۰ ق/۱۴۱۷ م در قدس زاده شده و در ۸۴۳ ق/۱۴۳۹ م به قاهره رفته و در ۸۸۸ ق/۱۴۸۳ م در گذشته است. همو تألیف کتاب الفضائل الباهرة

تاریخ وفات وی معلوم نیست، اما زرکلی (۵۹/۷) آن را ۹۸۶ ق/ ۱۵۷۸م و دجیلی (۲۲۷/۲) ۹۶۰ ق گفته و دیگران (سرکیس، ۱۵۰؛ قمی، ۳۴۵/۱؛ مدرسی، ۸۷/۸) او را در تاریخ اخیر در قید حیات دانسته‌اند.

از زندگی وی چیز زیادی دانسته نیست، فقط می‌دانیم که اهل مکه بوده و در همانجا نیز به افتاء پرداخته است (زرکلی، ۶۰/۷). کتاب الجامع اللطیف فی فضل مکه واهلها و بناء البيت الشریف به وی منسوب است. مؤلف در مقدمه کتاب (ص ۲) خود را محمد جارالله بن ظهیره قرشی مکی حنفی شناسانده است. اما در دلیل الکتاب المصری ۱۹۷۲م (ص ۲۲۱) این اثر به فردی دیگر به نام مجمل بن محمد بن حسین بن ظهیره منسوب شده است که با گفته مؤلف در مقدمه کتاب (ص ۲) سازگاری ندارد. این کتاب بارها، از جمله در ۱۹۳۸، ۱۹۷۲ و ۱۹۷۳م در قاهره و در ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م در بیروت به چاپ رسیده است.

۸. علی بن جارالله بن محمد بن ابی الیمن بن ابی بکر بن علی ابن ابی البرکات محمد بن ابی السعود محمد بن حسین بن علی بن احمد بن عطیه بن ظهیره قرشی مخزومی مکی (د ۱۰۱۰ ق/ ۱۶۰۱م)، منطقی، شاعر، خطیب و فقیه حنفی. او در مکه زاده شد (خفاجی، ۴۴۰/۱)، اما از تحصیلات وی چیز زیادی دانسته نیست. همچون جدش ابوالیمن، اولین حنفی مذهب این خاندان، به مذهب حنفی گرایش داشت (همانجا؛ قس: محبی، ۱۵۰/۳) و در حریم شریفین به امر خطابت و افتاء می‌پرداخت و در فصاحت و رسایی سخن از شهرت بسزایی برخوردار بود. خفاجی (همانجا) گوید که او را در پیری و هنگامی که بیش از ۷۰ سال داشته، دیده و از محضر درسش بهره جسته و از او اجازه گرفته و بدین طریق از اقران خود پیشی جسته است. از جمله شاگردان وی می‌توان شیخ عبدالرحمن مرشدی و برادرش قاضی القضاة شهاب الدین احمد و عبدالقادر طبری را نام برد (محبی، همانجا). او در اواخر عمر بینایی خود را از دست داد و در ۹۰ سالگی درگذشت (همو، ۱۵۱/۳). از وی اثری با عنوان فتاوی ابن ظهیره - برجای مانده که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ازهریه مصر (ازهریه، ۲۱۳/۲) موجود است. نیز آناری با عناوین حاشیه علی شرح التوضیح، حاشیه علی شرح ایساغوجی للقاضی زکریا، تذکره مفیده که بغدادی (هدیه، ۷۵۱/۱) آن را تذکره الظهیریة ثبت کرده است و رشف الشرابات السنیة من مزج الفاظ الآجرومیة (بغدادی، همانجا؛ همو، ایضاح، ۵۴۲/۲) به وی نسبت داده شده است. وی شعر نیز می‌سرود و دیوانی به وی نسبت داده‌اند (محبی، همانجا).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء القهر - حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م. ابن ظهیره، محمد جارالله، الجامع اللطیف فی فضل مکه واهلها و بناء البيت الشریف، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹م؛ ابن فهد مکی، محمد بن محمد، لحظ الاعطاء بتبیل طبقات الحفاظ، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن قاضی شهبه، احمد بن محمد، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۲۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ ازهریه، فهرست؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ خفاجی، احمد بن

فی محاسن مصر والقاهرة را به وی نسبت داده است (همانجا؛ GAL, II/52)، اما کامل المهندس (ص «د») با استناد به اینکه جمال الدین در ۹۸۶ ق وفات کرده و مؤلف الفضائل الباهرة از شاگردان مقریزی (د ۸۴۵ ق/ ۱۴۴۱م) بوده است، در انتساب آن به جمال الدین تردید کرده و مؤلف آن را احتمالاً ابواسحاق برهان الدین ابراهیم بن علی بن محمد بن محمد بن حسین بن علی بن عطیه بن ظهیره (د ۸۹۱ ق/ ۱۴۸۶م) یا چنانکه گذشت، ابوطیب محب الدین ابن ظهیره (د ۸۸۵ ق/ ۱۴۸۰م) دانسته است. این کتاب به کوشش مصطفی سقا و کامل المهندس در قاهره ۱۹۶۹م به چاپ رسیده است.

۶. ابوبکر بن علی بن ابی البرکات محمد بن محمد بن حسین بن علی بن احمد بن عطیه بن ظهیره مکی، ملقب به فخرالدین (۸۳۸-۸۸۹ ق/ ۱۳۲۵-۱۳۸۴م)، فقیه شافعی. او در مکه زاده شد و در آنجا رشد کرد و به حفظ قرآن و فراگیری علوم وقت پرداخت و از عمویش ابوالسعادات و ابوالفتح مراغی و شوائطی و تقی الدین ابن فهد حدیث شنید و شیوخی چون زین الدین زرکشی، ابن فرات، ابن حجر، مقریزی و عینی به وی اجازه نقل حدیث دادند.

فخرالدین همچنین در علوم مختلف چون فقه، ادب عرب، معانی و بیان و جز آن از برادرش عمر بهره جست و در ۸۵۸ ق/ ۱۴۵۴م در مکه به درس ابن همام نیز حاضر شد. او در ۸۶۲ ق به قاهره مسافرت کرد و در آنجا از علم الدین بلقینی، ابن دیری و عزالدین حنبلی حدیث شنید و اصول فقه را نزد محلی و محمد بن محمد بن مرزوق و دیگران فرا گرفت. سخاوی که به تفصیل نام استادان و مشایخ وی در علوم مختلف را بیان کرده است، می‌گوید که جمعی از آنان به وی اجازه افتاء و مخصوصاً تدریس دادند (۵۸/۱۱-۶۰). همو ابن ظهیره را در ۸۷۱ ق دیده و فضل و دانش و نیز مداومت او را در مطالعه و مباحثه با دانشمندان ستوده است (همانجا). او بارها به قاهره مسافرت کرد و در حجاز به مشاغلی چون ایراد خطابه در مسجد الحرام و مسئولیتهایی چون نظارت بر برخی موقوفات و قضا در جده (بعد از وفات برادرش کمال الدین ابوالبرکات) گماشته شد. او در مکه درگذشت و همچون دیگر اعضای این خاندان در آرامگاه اختصاصی آن خاندان در معلاة به خاکش سپردند (همانجا). از او تنها ۲ اثر برجای مانده است: ۱. غنیة الفقیر فی حکم حج الاجیر (همو، ۵۹/۱۱) که نسخه‌ای از آن در کتابخانه پاریس (دوسلان، شم 4151(3) موجود است؛ ۲. کفایة المحتاج الی الدماء الواجبة علی المعتمر والحاج، که نسخه‌هایی از آن در دارالکتب مصر (خدیویه، ۲۶۶/۳) و برلین (آلوارت، شم 4050) موجود است. کتابی با عنوان بلوغ السؤل فی احکام بسط روضه الرسول نیز به وی نسبت داده شده است (سخاوی، همانجا). از وصف حاجی خلیفه در مورد این کتاب چنین برمی‌آید که او اصل نسخه را دیده است (۲۵۴/۱).

۷. محمد جارالله بن محمد بن ابی بکر بن علی بن ظهیره قرشی مکی، ملقب به جمال الدین (ز ۹۶۰ ق/ ۱۵۵۳م)، مورخ و فقیه حنفی.

(دمشق، ۱۳۰۱ ق): ۵. منحة الخالق، حاشیه بر کتاب البحر الرائق فی شرح الدقائق، در ۸ جزء (قاهره، ۱۹۱۶ م): ۶. نسمات الاسحار علی شرح المنار المسمى بافاضة الانوار، در اصول و حاشیه‌ای است بر شرح حصکفی بر کتاب المنار تألیف نسفی (استانبول، ۱۳۰۰ ق، قاهره، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ و ۱۹۷۹ م).

آثار خطی: ۱. القاب الزحاف والعلل، در عروض (سید، ۷۴/۱؛ آلوارت، شمه 7157(3): ۲. التعليقات فی تحقیق مافی النقایة (خالدوف، شمه 4161): ۳. فتح رب الارباب بحواشی لب الالباب بشرح نبذة الاعراب، دو نسخه از این کتاب موجود است (ظاهریه، نحو، ۳۷۵ - ۳۷۶): ۴. نزهة النواظر علی الاشیاء والنظائر (ظاهریه، فقه، ۲۴۶/۲).

همچنین ذیل تاریخ مرادی، حاشیه‌ای بر تفسیر بیضاوی و مطول و آثاری دیگر به او نسبت داده شده است (بغدادی، ۳۶۷/۲ - ۳۶۸).

۲. محمد بن محمد امین بن عمر، ملقب به علاء الدین (۱۲۴۴ - ۱۳۰۶ ق/ ۱۸۲۸ - ۱۸۸۹ م)، فقیه حنفی، از پیروان طریقت خلوتی که عمر خود را در مناصب قضایی و علمی و اجتماعی گذراند و در دمشق وفات یافت و در گورستان باب الصغیر دفن شد (حافظ، ۶۳/۱ - ۶۴). او پس از کسب مقدمات در کودکی از مجلس درس پدر استفاده کرد و پس از مرگ پدر، از علمای دمشق و مصر و حجاز چون شیخ سعید حلبی، عبدالرحمن کزبری، عبدالرحمن طیبی، حسن شطی، حسن بیطار، حامد عطار، هاشم تاجی بعلی، ابراهیم باجوری شیخ جامع ازهر، احمد دحلان مفتی شافعیان در مکه، یوسف غزی رئیس مدرسان در مدینه و دیگران فقه و حدیث را فرا گرفت. اصول طریقه خلوتیه را از قطب زمان شیخ محمد مهدی زوای مغربی فرا گرفت (حافظ، همانجا) و جانشین او گردید و به دستور او به قبول مناصب دولتی در دولت عثمانی از جمله مقام قضا در طرابلس شام تن در داد (تیمور پاشا، ۲۵۳) و در جمعیت علمی برای گردآوری المجلة الشرعیة به ریاست وزیر و مورخ مشهور احمد جودت پاشا، در استانبول شرکت جست (سرکیس، ۱۵۵/۱). در زمانی که ریاست جمعیت خیریه را در دمشق عهده‌دار بود، کتابهای موقوفه در شام - که در دسترس مردم نبود و تنها متولیان در اختیار داشتند - در یکجا گردآوری و نام المكتبة العمومیة بر آن نهاده شد (کریمی، ۱۱).

از آثار او قرة عیون الاخبار بتکملة رد المحتار علی الدر المختار، از ۱۲۹۰ ق تاکنون چندبار در مصر چاپ شده و الهدیة العلائیة لتلامذة المکاتب الابتدائیة، که بار اول در ۱۲۹۹ ق در سوریه و بار دوم در ۱۹۶۳ م به چاپ رسیده است. از دیگر آثار باقی‌مانده او نسخه‌ای از کتاب معراج النجاح فی شرح نور الايضاح، به خط مؤلف، در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، فقه، ۱۸۳/۲ - ۱۸۴). در مورد دیگر آثار او نک: حافظ، ۶۵/۱.

از دیگر افراد این خاندان احمد بن عبدالغنی بن عمر بن عبدالعزیز (۱۲۳۸ - ۱۳۰۷ ق/ ۱۸۲۳ - ۱۸۹۰ م)، محدث و فقیه حنفی صوفی

محمد، ریحانة الالیا وزهرة الحیاة الدنیا، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷ م؛ دجیلی، عبدالصاحب عمران، اعلام العرب فی العلوم والفنون، نجف، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ دلیل الکتاب المصری ۱۹۷۲ م، قاهره، هیئة المصریة العامة للکتاب؛ زبیدی، تاج العروس؛ زرکلی، اعلام؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سرکیس، جایی؛ سیوطی، نظم العقیان فی اعیان الاعیان، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ فاسی، محمد بن احمد، العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ قمی، عباس، الکتبی واللقاب، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ محبی، محمد امین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ مدرس، محمد علی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ المهندس، کامل، مقدمه بر الفضائل الباهرة فی محاسن مصر والقاهرة اثر ابن ظهیر، قاهره، ۱۹۶۹ م؛ نیز: Ahiwardi; De Slane; GAL; GAL; S. علی اکبر ضیائی

ابن عابدین، عنوان چند فقیه حنفی، که در اواخر دوران حکومت عثمانی در شامات می‌زیستند.

۱. محمد امین بن عمر بن عبدالعزیز بن احمد بن عبدالرحیم بن محمد صلاح الدین (۱۱۹۸ - ۱۲۵۲ ق/ ۱۷۸۴ - ۱۸۳۶ م)، فقیه و پیشوای حنفیان شام. او به جهت انتساب به جد اعلاش محمد صلاح الدین معروف به عابدین، به ابن عابدین شهرت یافت. نسب وی را به اسماعیل فرزند امام جعفر صادق (ع) می‌رسانند. (نکا: تیمور پاشا، ۲۵۶؛ بستانی ف)، ابن عابدین پس از حفظ قرآن، تجوید و قرائت برخی علوم دیگر را از شیخ سعید حموی شیخ القراء دمشق فرا گرفت و در این هنگام بر مذهب شافعی بود. آنگاه به ملازمت شاکر عقاد پرداخت و از وی دانش آموخت. او به تشویق استادش از مذهب شافعی به حنفی عدول کرد و در این مذهب شهرتی یافت و به مرجعیت در فتوی رسید (مردم بک، ۳۶ - ۳۷). پدرش بازرگان بود و برای تجارت به هند سفر می‌کرد و از آنجا برای مطالعه او کتاب می‌آورد (بیطار، ۱۳۰/۱). از استادان و مشایخ او علاوه بر دو استاد مذکور می‌توان از عبدالقادر و ابراهیم بن اسماعیل نابلسی و هبة الله بعلی شارح الاشباه والنظائر یاد کرد (ابن عابدین، ۳ - ۴؛ کتانی، ۲۱۶/۲). بر سرش علاء الدین محمود و برادرزاده‌اش احمد عابدین، عبدالغنی میدانی، آلوسی، عارف حکمت بک، عمر بن احمد عقاد و دیگران از او دانش آموخته یا اجازه دریافت داشته‌اند (کتانی، ۲۱۷/۲). وی در دمشق درگذشت و در مقبره باب الصغیر در خاک سپرده شد (مردم بک، ۳۹).

آثار جایی: ۱. رد المحتار علی الدر المختار فی شرح تنویر الابصار، که حاشیه‌ای است بر الدر المختار حصکفی که خود شرحی است بر تنویر الابصار غزی. این کتاب در ۵ جلد، نخستین بار در ۱۲۴۳ ق در کلکته چاپ شده است و حاشیه ابن عابدین نیز نامیده می‌شود. پسرش تکمله‌ای بر آن افزوده و آن را به پایان رسانده است.

۲. العقود الدریة فی تنقیح الفتاوی الحامدیة، که از مشهورترین آثار ابن عابدین به شمار می‌رود و در بولاق در ۱۲۷۰ و ۱۳۰۰ ق به چاپ رسیده است؛ ۳. عقود اللآلی فی الاسانید العوالی (دمشق، ۱۳۰۲ ق)؛ ۴. مجموعة رسائل ابن عابدین، مشتمل بر بیش از ۳۰ رساله

لباس خشن می‌پوشید. وی نثری پخته و روان داشت و شعر نیکو می‌گفت (ابن فرحون، ۶۰)، حافظ احادیث بسیار بود و متن کامل آنها را با ذکر سلسله روات نقل می‌کرد (ابن ابیاری، ۱۰/۱۰۷).

آثار: ۱. طرر ابی هارون (در فقه). نسخه‌ای از این کتاب به شماره ۱۵۱۵ در کتابخانه عمومی رباط موجود است (علوش، ۲/۱۱). ۲. النزهة فی التعریف بشيوخ الوجهة. در ترجمه احوال استادان و مشایخ خود و برخی از صالحان آن روزگار: ۳. ریحانة النفس و راحة الانفس فی ذکر شیوخ الاندلس. یاریحانة التنفس و راحة الانفس فی ذکر شیوخ الاندلس (سخاوی، ۲۵۱؛ مقرئ، ۱/۶۰). طبق گفته عمر فروخ ابن عات کتابی در ذکر قاضیان شهر خودش شاطبه (و کتابی دیگر؟) در احوال قاضیان اندلس پرداخته بوده است.

ماخذ: ابن ابیاری، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، قاهره، ۱۹۵۶م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدبیاع المذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتوبیخ، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق؛ ۱۹۶۳م؛ علوش، ی و عبدالله رجراجی، فهرس المخطوطات العربیة، رباط، ۱۹۵۴م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ مقرئ تلمسانی، احمد بن محمد، نفع اللطیف، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ ۱۹۶۸م.

ابن عاشر، ابوالعباس احمد بن عمر بن محمد، صوفی و زاهد مغربی (د ۷۶۵ ق / ۱۳۶۴ م). ابن عاشر را به سبب زندگی زاهدانه‌اش یکی از دو تن اشخاص بسیار برجسته روزگار خود (نک: بابا تبتکی، ۷۰) و حتی با مبالغه افضل اهل زمانه در علم و عمل (نک: مقرئ، ۳۴۰/۷) گفته‌اند، چنانکه از اولیاء الله و ابدال نیز خوانده شده است (ابن خطیب، ۳۷۹؛ ابن قنفذ، الوفيات، ۳۶۵؛ بابا تبتکی، همانجا). وی به هیأت و صورت ظاهر خویش توجهی نداشت، اما دارای وقار و هیبتی خاص بود (ابن خطیب، بابا تبتکی، همانجاها). اصلش از اندلس بود و در ناحیه شمشین زاده شد و در همانجا پرورش یافت. سپس به «جزیره الخضراء» رفت و به تعلیم قرآن پرداخت، اما در کشاکش با مسیحیان، جزیره به محاصره افتاد و چون آنجا را در حال سقوط دید عازم سفر حج شد و پس از آن به فاس رفت. اقامت او در آن شهر دیری نپایید و از آنجا به مکناسه و سپس به سلا رفت. در سلا به رباط الفتح فرود آمد و در زاویه شیخ ابوعبدالله یابوری (یا بالوری) اقامت گزید (ابن قاضی، درة الحجال، ۱/۱۴۸-۱۴۹؛ همو، جذوه، ۱۵۳). به گفته سلاوی (۲۱/۴) هنگامی که ابن عاشر از اندلس به شهرهای مغرب چون فاس و مکناسه رفت، هیچ جا آرام و قرار نیافت، جز در سلاکه آنجا را مقام و مسکن خود قرار داد. همو از زبان ابن عاشر دو بیت شعر که حاکی از دلپستگی او به این شهر است، نقل می‌کند (همانجا). وی به امر معاش خویش سخت بی‌اعتنا بود (بابا تبتکی، همانجا) و از راه استنساخ کتاب العمدة (در حدیث) روزگار

مسلک نیز قابل ذکر است (نک: تیمور پاشا، ۲۵۱؛ حافظ، ۸۳/۱-۸۴). از وی چند اثر خطی با عنوانهای رفع الالتباس عن بنية الناس فی احکام الطهارة والانتجاس (ظاهریه، فقه حنفی، ۱۰/۳۹۶)؛ نثر الدرر علی مولد ابن حجر (همان، تاریخ، ۵۳۱/۲-۵۳۲)، العقيدة القلیبة و چند اثر دیگر در دست است (نک: حافظ، ۸۴/۱؛ تیمور پاشا، ۲۵۲). همچنین می‌توان از ابوالخیر محمد بن احمد بن عبدالغنی بن عمر (۱۲۶۹-۱۳۴۳ ق / ۱۸۵۳-۱۹۲۵ م)، فقیه حنفی و مفتی شام یاد کرد (نک: تیموریه، ۱۸۷/۳) که اثری با عنوان التقرير فی التکویر از او در استانبول در ۱۹۰۰ م به چاپ رسیده است (در مورد دیگر آثار وی، نک: حافظ، ۴۰۴/۱).

ماخذ: ابن عابدین، محمد، ردالمحتار علی الدر المختار، بولاق، ۱۲۷۲ ق؛ بستانی، ف؛ بغدادی، هدیه؛ بیطار، محمد بهجة، «مذکرات سائح فی الشرق العربی»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ تیمور پاشا، احمد، اعلام الفکر الاسلامی فی العصر الحديث، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ تیموریه، فهرست؛ حافظ، محمد مطیع و اباطة نزار، تاریخ علماء دمشق فی القرن الرابع عشر الهجری، دمشق، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ سید، خطی؛ سرکیس، جایی؛ ظاهریه، خطی؛ کتابی، عبدالحی، فهرس الفهارس، فاس، ۱۳۴۷ ق؛ کرمی، سمید، «دورالکتب وفاندها»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ مردم بک، خلیل، اعیان القرن الثالث عشر، بیروت، ۱۹۷۷ م؛ نیز:

Ahlwardt; Khalidou.

عبدالامیر سلیم

ابن عات، ابو عمر، احمد بن هارون بن احمد بن جعفر بن عات نقری (۵۴۲-۶۰۹ ق / ۱۱۴۷-۱۲۱۲ م)، فقیه مالکی، محدث، ادیب و مورخ اندلسی. او در روز جمعه ۵ شوال در نقره از شهرهای اندلس متولد شد. مقدمات علوم را نزد پدر و اساتید دیگر آموخت. در جوانی به مصر رفت و پس از آن حج گزارد، در مکه نزد استادانی حدیث آموخت و از چند تن از آنان اجازه روایت گرفت و در فقه و حدیث و ادب و تاریخ به درجه‌ای رفیع رسید. وی در پایان عمر برای جهاد به زادگاه خویش بازگشت و در جنگ میان مسیحیان و مسلمانان در اندلس که به «واقعة عقاب» معروف است، ناپدید شد (ابن ابیاری، ۱۰/۱۱-۱۰۲).

معلمان او افزون بر پدرش، ابوالحسن بن محمد بن هذیل، ابوعبدالله ابن سَعَادَه، ابوبکر ابن بَیْش، ابوعبدالله ابن عبدالرحیم، ابوالحسن ابن عبدالعزیز حافظ، ابوطاهر سلفی، ابوعبدالله ابن حَضْرَمی، ابوطاهر ابن عوف و ابوطاهر ابن عثمانی بوده‌اند.

بسیاری از شیوخ محدثان از او حدیث نقل کرده‌اند، مانند احمد بن محمد بن وهب بکری از اهالی شاطبه (همو، ۱۲۴/۱)، ابوالحسن ابن قطان، ابوالحسن صاعد، ابوالخطاب ابن واجب، ابوالعباس ابن سید الناس، ابومحمد عبدالرحمن بن برطله، ابوبکر ابن مسدی و جمعی دیگر از بزرگان محدثان (ابن فرحون، ۵۹-۶۰). وی در سلامت نفس و گفتار نیکو و حسن روایت و درایت، زبانزد خاص و عام بود (ابن فرحون، همانجا).

ابن عات مردی زاهد و متعبد بود، خرمای خشکیده می‌خورد و

(لوی پرووانسال، همانجا).

مأخذ: ابن خطیب، محمد بن عبد الله، نفاضة الجراب فی علاة الاغتراب، به کوشش احمد مختار عیادی، قاهره، دارالکتاب العربی؛ ابن قاضی مکتاسی، احمد بن محمد، جذوة الاتقیاس، رباط، ۱۹۷۳ م؛ همو، درة الحجال فی اسماء الرجال، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره / تونس، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن قنفذ، احمد بن حسن، انس الفقیر وعزالعقیر، به کوشش محمد الفاسی وادولف فور، رباط، ۱۹۶۵ م؛ همو، الوفیات، به کوشش عادل نوییض، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱ م؛ بابا تنبکتی، احمد بن احمد، «نیل الایهاج»، در حاشیة الدیباچ المذهب ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ سلاوی، احمد بن خالد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۶ م؛ لوی پرووانسال، مؤرخو الشرفاء، ترجمه عبدالقادر الخلاوی، رباط، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م، مسعود جلالی مقدم

ابن عاشر، عبدالواحد بن احمد بن علی انصاری فاسی (۹۹۰-۲۳ ذیحجه ۱۰۴۰ ق / ۱۵۸۲-۲۳ ژوئن ۱۶۳۱ م)، عالم مالکی مذهب. نیاکان وی اندلسی بودند و خود وی در فاس زاده شد و همانجا پرورش یافت. قرآن را از ابوالعباس احمد بن فقیه و عثمان لمطی و قرائتهای هفتگانه را نزد احمد بن کیف و محمد شریف مری و دیگران آموخت. نحو را از قاسم بن ابی العافیه نحوی و حدیث را از محمد بن قاسم بن قسار، محمد بن ابی العافیه و ابن عزیز فرا گرفت. در ۱۰۰۸ ق به مکه و از آنجا به مصر رفت. در مصر به درس مشایخ حاضر شد، مؤطاً مالک و شمائل ترمذی را نزد ابو عبدالله محمد بنان و ابوالحسن علی بن بطری خواند. او در فتوئی چون قرائت، تفسیر، کلام، اصول، فقه، منطق، ادبیات، طب و ریاضیات دستی داشت. از میان شاگردانش تنها از احمد بن محمد میاره که بر المرشد المعین ابن عاشر شرحی نوشته، یاد شده است (محبی، ۹۸-۹۶/۳).

آثار چاپی: ۱. تنبیه الخالآن فی علم رسم القرآن، که به گفته زرکلی (۱۷۵/۴) چاپ شده است؛ ۲. متن ابن عاشر (قاهره، بدون تاریخ)؛ ۳. المرشد المعین علی الضروری من علوم الدین (قاهره، ۱۳۰۰ ق)، که منظومه‌ای است در اصول دین بر طریق مالکیان و شرحهای زیادی بر آن نوشته شده است.

آثار خطی: ۱. ارجوزة فی عمل الربع المجیب، حدود ۱۳۰ بیت است و شرحی به نام اتحاف المباشر توسط محمد بن علی اغزازی فاسی بر آن نوشته شده است. نسخه‌ای از آن در وین موجود است (کرافت، ش 330)؛ ۲. الاعلان بتکمیل مورد الظمان فی کیفیه رسم القرآن، تعلیقهای است بر شرح مورد الظمان (ازهریه، ۶۱/۱)؛ ۳. رساله منظومه فی الفقه، نسخه‌ای از این اثر در انستیتوی خاورشناسی شوروی نگهداری می‌شود (خالدوف، ش 4867)؛ ۴. فتح العنان بمورد الظمان، شرحی است بر مورد الظمان ابن خراز (تیموری، ۲۲۰/۱)؛ ازهریه، ۱۲۰/۱؛ خدیویه، ۷ (۱) / ۳۴۱؛ علوش، ش ۶۳۲؛ کانالوگ، ش 92)؛ ۵. قصیده فی النحو (علوش، ش ۱۶۹۵)؛ ۶. منظومه فی الاتباع والتوکید (نک: GAL, S, II/700)؛ ۷. نظم فی النکاح وتوابعه من طلاق وغیره (علوش، ش ۱۶۲۰). علاوه بر عناوین یادشده آثار

می‌گذراند. گویند که در فروش نسخه‌های این کتاب جز قیمت آن چیزی نمی‌گرفت (ابن قنفذ، انس الفقیر، ۹-۱۰؛ ابن قاضی، درة الحجال، ۱۴۹/۱). وی پیوسته به زیارت اهل قبور می‌رفت (ابن خطیب، بابا تنبکتی، همانجا)، در انزوا به سر می‌برد، از امرا و حکام روی گردان بود و از شنیدن نامشان نیز بیزاری می‌جست و حتی از دیدار صالحان نیز اجتناب می‌کرد (ابن خطیب، بابا تنبکتی، همانجا)؛ ابن قنفذ، الوفیات، ۳۶۶؛ همو، انس الفقیر، ۹).

گفته‌اند که در ۷۵۷ ق / ۱۳۵۶ م هنگامی که سلطان ابو عنان، پادشاه مغرب (از بنی مرین) به سلا رفت، قصد زیارت ابن عاشر را کرد، ولی شیخ او را نپذیرفت، و هر چند صبر کرد و راههای گونه‌گون را آزمود نتیجه نبخشید (ابن قنفذ، ابن قاضی، بابا تنبکتی، همانجا). اما ابن خطیب موفق به دیدار او گردید و در کتابش نفاضة الجراب بخشی را به ستایش از او اختصاص داد (همانجا).

هر چند که ابن عاشر از خلق کناره می‌گرفت، اما مردم او را بزرگ می‌داشتند و سخت مورد احترام و قبول همگان بود، به گونه‌ای که وی را مستجاب الدعوه می‌انگاشتند (ابن خطیب، بابا تنبکتی، همانجا). مشهور بود که وی دارای کراماتی است و خود او نیز به کرامات اولیاء الله، حتی پس از مرگ ایشان اعتقاد داشت (نک: ابن قنفذ، انس الفقیر، ۷، ۹، ۱۰). وی در اغلب اوقات در حال قبض بود و کم اتفاق می‌افتاد که روی خندان کند (همان، ۹)؛ بدین جهت است که او را مفرط در انقباض گفته‌اند (ابن خطیب، همانجا). التزام شیخ به سکوت (همانجا) و انزوی شدید او نیز شاید ناشی از غلبه حال قبض بوده باشد. ابن عاشر در تمسک به سنت در حد کمال بود (ابن قنفذ، الوفیات، همانجا). وی از امام محمد غزالی پیروی می‌کرد و احیاء العلوم او را سرمشق خود قرار داده بود (همو، انس الفقیر، ۹)، با اینکه داعیه ارشاد نداشت و بنا بر شواهد موجود به هیچ سلسله‌ای وابسته نبود، شاگردانی داشت و کسانی از او کسب فیض می‌کردند.

عارف مشهور ابن عباد رندی (ه م) که او را قطب و ولی الله خوانده‌اند، از شاگردان نزدیک و برگزیده ابن عاشر بود (همان، ۷۹؛ بابا تنبکتی، ۷۱؛ مقری، ۳۳۸/۷، ۳۴۲).

ابن عاشر در شهر سلا (ابن قنفذ، الوفیات، ۳۶۵) درگذشت. مقری که در ۱۰۰۹ ق / ۱۶۰۰ م از این شهر دیدن کرده گوید که مدفنش خارج از شهر و نزدیک ساحل بحر محیط قرار داشته است (۳۵۰/۷). بعدها بر آرامگاه او ضریحی قرار داده شد و آن محل به نام خود او به «سیدی احمد بن عاشر» معروف (نک: لوی پرووانسال، ۲۲۳) و زیارتگاه همگان شد (ابن قاضی، جذوة، ۵۳؛ مقری، همانجا).

مناقب نامهای در احوال ابن عاشر موجود است به نام تحفة الزائر فی بعض مناقب سیدی الحاج احمد بن عاشر که به قلم یکی از همشهریان هنام او ابوالعباس احمد بن عاشر بن عبدالرحمن ملقب به حاقی (د ۱۱۶۳ ق / ۱۷۵۰ م) تصنیف شده است. آرامگاه این شخص نیز در همان شهر سلا، در جوار مزار سیدی احمد بن عاشر واقع است

بیشتر به فرزندان نواده عبدالقادر باز می‌گردد که سه برادر به نامهای احمد، محمد (حمده) و محمدطاهر بودند. از آن میان احمد بن محمد بن محمد شاذلی بن عبدالقادر (د ۱۲۵۵ ق/ ۱۸۳۹ م) که در مسجد جامع زیتونه نحو و فقه تدریس می‌کرد، از اهمیت کمتری برخوردار بوده است (EI²).

۳. محمد بن محمد بن محمد شاذلی بن عبدالقادر، معروف به حمده (د صفر ۱۲۶۵ / ژانویه ۱۸۴۹)، فقیه و اصولی. از تاریخ تولد و تحصیل وی اطلاعی نداریم، اما می‌دانیم که در جامع زیتونه و زاویه جد خود در باب المناره (یکی از دروازه‌های تونس) تدریس می‌کرده و جمعی از جمله برادرش محمدطاهر نزد وی دانش آموخته‌اند (محفوظ، ۲۹۹/۳؛ قس: مخلوف، ۳۹۲). او نیز مانند نیای خویش از مناصب حکومتی گریزان بود، چنانکه در یک مورد به عنوان قاضی عسکر برگزیده شد، اما او نپذیرفت. وی در تونس درگذشت و در زاویه علی زواوی به خاک سپرده شده (EI²؛ محفوظ، همانجا)، تنها تألیفی که برای وی برشمرده‌اند، حاشیه‌ای است بر شرح المحلی بر جمع‌الجوامع سبکی در اصول فقه (محفوظ، همانجا).

۴. محمدطاهر بن محمد بن محمد شاذلی بن عبدالقادر (۱۲۳۰ - ۲۱ ذیحجه ۱۲۸۴ ق/ ۱۸۱۵ - ۱۴ آوریل ۱۸۶۸ م)، ادیب، قاضی و مفتی مالکی و نقیب اشراف. وی در کودکی پدر را از دست داد، از این رو برادرش محمد حمده تربیت و آموزش وی را برعهده گرفت. او در جامع زیتونه نزد عالمانی مانند برادرش محمد، ابن ملوکه، محمد بیرم سوم، محمد معاویه، ابراهیم ریاحی و دیگران دانش آموخت و در اصول و فروع چیره‌دست شد تا آنجا که نوشته‌اند وی در علوم عقلی بیش از فقه مهارت داشت؛ اما بعدها برای جبران این نقیصه به فراگیری فقه اهتمام کرد و در زمره فقها درآمد. او در آموزش و بیان مسائل فقهی از ابوالفدا اسماعیل تمیمی پیروی می‌کرد و هر مسأله را با استدلال بیان می‌داشت (مخلوف، همانجا؛ محفوظ، ۳۰۰/۳ - ۳۰۱؛ حسن حسنی، ۲۶۸). او پس از فراغ از تحصیل در ۱۲۵۹ ق به تدریس در جامع زیتونه پرداخت و در آنجا نحو، بلاغت و شرح المحلی را تدریس کرد (بستانی، همانجا؛ محفوظ، ۳۰۰/۳). افراد بسیاری از او دانش آموخته‌اند که از جمله آنان وزیر محمد بوعتور، وزیر یوسف حعیط، احمد بن خوجه، سالم بو حاجب، محمد نجار و محمد بیرم پنجم را می‌توان نام برد (مخلوف، همانجا؛ محفوظ، ۳۰۲/۳). آوازه او تا آنجا رسید که مشیر احمد پاشای بای وی را برای تصدی قضا دعوت کرد و او در حالی که ۳۷ سال داشت، در ۱۲۶۷ ق به عنوان قاضی القضاة تونس انتخاب گردید (بستانی، همانجا؛ محفوظ، ۳۰۰/۳، ۳۰۲). در ۱۲۷۷ ق در دوران حکومت مشیر محمد صادق بای از قاضی القضاتی کناره گرفت و مفتی شد و نیز سمت نقابت اشراف را تا پایان عمر برعهده داشت (EI²؛ حسن حسنی، همانجا؛ قس: محفوظ، ۳۰۱/۳). محمدطاهر املاک بسیاری داشت و درآمد سرشار وی از املاک خود و اوقاف خانواده و حقوق دیوانی به وی امکان می‌داد که به

دیگری نیز به وی نسبت داده شده است (نک: محبی، ۹۸/۳؛ بغدادی، ۶۳۶/۱).

مأخذ: ازهریه، فهرست؛ بغدادی، هدیه؛ تیموریه، فهرست؛ حدویه، فهرست؛ زرکنی، اعلام؛ علوش، ی و عبدالله رجراجی، فهرس المخطوطات العربیة رباط، مغرب، ۱۹۵۲؛ م: محبی، محمد امین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ نیز:

Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico, London, 1846; GAL, S; Khalidov; Kraft, A., Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften..., Wien, 1842.
ناصرگذاشته

ابن عاشور، عنوان افراد خاندانی مالکی مذهب که در سده‌های ۱۱-۱۴ ق/ ۱۷-۲۰ م عالمان و قضاتی از آن برخاستند و در تونس عهده‌دار مناصبی شدند. نسب این خاندان به ادرسیان حسینی از اشراف مغرب باز می‌گردد که از مراکش، خاستگاه اصلی خود، به اسپانیا رفته و مدتی در آنجا سکنی داشته‌اند، اما در اثر آزارهای مذهبی، نیای بزرگ این خاندان، عاشور، در ۱۰۳۰ ق/ ۱۶۲۱ م اسپانیا را ترک و به مغرب کوچ نمود و در شهر سلا مسکن گزید. این خاندان بعدها به دو شاخه تقسیم شد: شاخه‌ای از آن در مغرب اقصی (سلا و رباط) باقی ماند و شاخه دیگر به تونس منتقل گردید. این شاخه در تصوف و فقه و احراز مناصب دینی در تونس حائز اهمیت بسیاری شد (نک: EI²؛ بستانی، ۳۲۷/۳؛ محفوظ، ۳۰۰/۳). مشاهیر خاندان ابن عاشور عبارتند از:

۱. محمد بن عاشور (۱۰۳۰ - ۱۱۱۰ ق/ ۱۶۲۱ - ۱۶۹۸ م)، صوفی و فقیه. وی پس از مهاجرت پدرش از اندلس به مراکش در سلا تولد یافت (ابن ابی‌الضیاف، ۸۹/۲). از زندگی و استادان وی آگاهی دقیقی در دست نیست، جز اینکه نوشته‌اند وی در مراکش به واسطه محمد گجیری به حلقه اهل تصوف درآمد و در ۱۰۵۵ ق به تونس مهاجرت کرد. در حدود ۳۰ سالگی برای گزاردن حج به مکه رفت و پس از بازگشت برای همیشه در تونس رحل اقامت افکند. در آنجا بود که شدیداً زیر نفوذ علی زواوی از پیشوایان صوفیه قرار گرفت، اما دیری نباید که با درگذشت او، محمد بن عاشور به عنوان پیر طریقت به جای وی نشست و در زاویه‌ای که از شیخ خود به ارث برده بود و بعدها به نام خود او موسوم شد، مستقر گردید و سرانجام طریقه شاذلیه را در پیش گرفت. او از مقامات دنیوی کناره می‌گرفت و در فقر به سر می‌برد. در تونس و دیگر شهرها به تأسیس زاویه‌هایی اقدام کرد و سرانجام در همانجا درگذشت و در زاویه استادش زواوی به خاک سپرده شد. پس از وی تنی چند از فرزندان و احفاد او به مقاماتی مهم رسیدند (EI²؛ بستانی، همانجا).

۲. عبدالقادر بن محمد بن عاشور، صوفی. از جزئیات زندگانی وی اطلاعی در دست نیست. نوشته‌اند که پس از مرگ پدرش پیشوای طریقه گردید، اما برخلاف پدر در رفاه نسبی می‌زیست. با اینهمه کمابیش نفوذ معنوی داشت و درویشانی از هندوستان و دیگر نقاط شرق به دیدار وی می‌شتافتند. اهمیت علمی این خاندان در تونس

جمع‌آوری کتابهای علمی کمیاب همت گمارد و حتی از خارج تونس مانند استانبول نیز کتاب تهیه کند و زندگی مرفهی برخلاف برادر خود محمد حمده داشته باشد (محفوظ، ۳۰۱/۳-۳۰۲). او نیز پس از مرگ در زاویه علی زواوی به خاک سپرده شد (EI²).

آثار: وی را تألیفات بسیاری است که از میان آنها به کتاب *شفاء القلب الجريح* بشرح *بردة المديح* می‌توان اشاره کرد که در مصر (۱۲۹۶ ق) به چاپ رسیده است. اثر دیگر او *هدية الاريب الى اصدق حبيب* که حاشیه‌ای است بر *قطر الندى* از ابن هشام که در همان سال در مصر چاپ شده و تا اصلاحات نظام تحصیلی در ۱۹۵۸م، کتاب درسی مدرسه زیتونه تونس بوده است (محفوظ، ۳۰۳/۳؛ EI²). برخی از اشعار و ابیات وی از حماسه و جز آن نیز در منابع آمده است (نک: حسن حسنی، ۲۶۹-۲۷۰). همچنین مجموعه‌ای از اشعار وی به کوشش محمد سنوسی در *مجمع الدواوين التونسية* جمع‌آوری شده که نسخه‌ای از آن در مدرسه خلدونیه تونس موجود است. (بستانی، همانجا). از دیگر آثار وی حاشیه علی شرح *العصام لرسالة البيان* در بلاغت؛ حاشیه علی شرح *المحلى لجمع الجوامع*، در اصول فقه، ناتمام؛ *الغيث الافريقى*، تعلیقه بر حاشیه عبدالحکیم سیالکوتی بر مطول، در بلاغت که ناتمام بوده و نسخه‌های خطی آنها در کتابخانه زیتونه تونس موجود است (همانجا؛ محفوظ، همانجا؛ بغدادی، ۳۷۸/۲). دیگر تألیفات او عبارتند از: *کنش فی الفقه*؛ تعلیقات علی ما اقرأه من صحیح مسلم؛ *تقاریر علی حاشیه الصبان علی الاشمونی*، ناتمام؛ حاشیه علی شرح ابن سعد *الحجرى علی الاشمونی*، که شاگرد وی احمد کریم جمع کرده است (مخلوف، محفوظ، همانجاها).

- نواده محمد طاهر که او نیز محمد طاهر نام دارد (۱۲۹۶-۱۳۹۳ ق ۱۸۷۹/۱-۱۹۷۳م) و فرزند این نواده، محمد فاضل (۱۳۲۷-۱۳۹۰ ق ۱۹۰۹-۱۹۷۰م)، هر دو از نویسندگان و رجال علمی-سیاسی تونس بوده‌اند (برای شرح حال این دو، نک: محفوظ، ۳۰۴/۳-۳۱۴؛ زمرلی، ۳۴۹-۳۵۴، ۳۶۱-۳۶۷؛ *دعوة الحق*، *جماعة الحركة الادبية والفكرية*، ۷-۱۸).

مأخذ: ابن ابی الشیاف، احمد، *اتحاف اهل الزمان*، تونس، ۱۳۱۹ ق؛ بستانی؛ بغدادی، هدیه؛ *الحركة الادبية والفكرية فی تونس* (محاضرات الشيخ محمد فاضل بن عاشور)، تونس، ۱۹۷۲م؛ حسن حسنی، عبدالوهاب، *مجلد تاریخ الادب التونسي*، تونس، ۱۹۶۸م؛ *دعوت الحق* (مجله)، س ۱۳، ش ۷، صص ۵۲-۶۳، ش ۹ و ۱۰، صص ۱۲۷-۱۳۲؛ زمرلی، صادق، *اعلام تونسیون*، ترجمه حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ محفوظ، محمد، *تراجم المؤلفين التونسيين*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مخلوف، محمد، *شجرة النور الزكية*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ نیز: EI².

علی ربیعی

- **ابن عاصم**، ابوبکر محمد بن محمد بن عاصم قیسی اندلسی غرناطی (۷۶۰-۸۲۹ ق/ ۱۳۵۹-۱۴۲۶ م)، ادیب و فقیه مالکی. ابن عاصم در غرناطه متولد شد. در همان شهر پرورش یافت و علوم را از دو دایی خود ابوبکر ابن جزّی و ابومحمد ابن جزّی و نیز از ابواسحاق ابراهیم بن الحاج، ابوسعید بن لبّ، ابو عبدالله قیجاطی، ابو عبدالله ابن

علاق، ابوالحسن علی بن منصور اشهب، ابومحمد عبدالله تلمسانی، ابواسحاق شاطبی، ابو عبدالله بلنسی و دیگران فراگرفت (بابا تنبکتی، ۲۸۹-۲۹۰). فرزندش قاضی ابویحیی مطالب مفصلی درباره او نوشته که بابا تنبکتی (همانجا) آن را نقل کرده است، اما این مطالب بیشتر در مدح و ستایش اوست و جز نکاتی معدود اطلاعی از زندگی او به دست نمی‌دهد. گفته‌اند او در آغاز، پیشه ضحافی و کتابفروشی داشته و سرانجام به قاضی القضاتی غرناطه رسیده است (فروخ، ۶/۶۲۶). مدتی نیز کاتب (وزیر) یوسف ثانی، الفنی بالله، صاحب غرناطه بوده است (پالشیوا، ۴۲۹). ابن عاصم علاوه بر پایه رفیعش در فقه، در قرائت و ادب نیز مهارت داشته و بیشتر تألیفات او به صورت ارجوزه و قصیده است. در نحو بین قیاس و سماع جمع می‌کرده و گرایش به رأی بصریان داشته است (بابا تنبکتی، ۲۸۹؛ مقری، ۲۰/۷).

آثار: از ده کتاب او که در منابع آمده، ۴ اثر زیر بر جای مانده است: ۱. *تحفة الحکام فی نکت العهود والاحکام*، ارجوزه‌ای در فقه مالکی است در ۱۶۹۸ بیت این ارجوزه که به *تحفة ابن عاصم* و *العاصمیه* نیز معروف است، مکرراً چاپ شده است، از جمله چاپی است با ترجمه فرانسوی توسط هودا و مارتل^۱ (الجزیره و پاریس، ۱۸۹۲-۱۸۹۳ م) و چاپی دیگر به کوشش برشه^۲ (الجزیره، ۱۹۵۸ م). بر این رساله که از مراجع فقه مالکی است، گروهی شرح و تفسیر نوشته‌اند که از آن جمله تفسیرهای محمد بن احمد میاره و محمد بن سوده تاودی و علی بن عبدالسلام تسولی و عثمان بن مکی تُوْزری را می‌توان نام برد؛ ۲. *حدائق الازهار* (یا *حديقة الازهار*) فی مستحسن الاجوبة والمضحکات والحکم والامثال والحکایات وال نوادر (فاس، بدون تاریخ)؛ ۳. *مهیج* (مرتقی) *الوصول الى معرفة علم الاصول* (فاس بدون تاریخ)؛ ۴. *منظومة فی مبادئ النحو*، نسخه خطی موجود در رباط (علوش، ۱/۲۵۶؛ برای اطلاعات بیشتر در مورد آثار او نک: GAL, II/341; GAL, S, IV/375).

مأخذ: بابا تنبکتی، احمد، «نیل الانهاج» در حاشیه *الديباج المذهب* ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ پالشیوا، آنخل گوتزالس، *تاریخ الفكر الاندلسی*، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ علوش و رجراجی، *فهرس المخطوطات العربية المحفوظة برابط*، مغرب، ۱۹۵۲ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، *نفع الطیب*، به کوشش یوسف محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نیز: GAL; GAL, S. محمد آصف فکرت

- **ابن عاصم**، ابو یحیی محمد بن محمد (ح ۷۹۰-۸۶۰ ق/ ۱۳۸۸-۱۴۵۶ م)، قیسی غرناطی، قاضی، ادیب، شاعر، فقیه و محدث مالکی معاصر نصریان غرناطه. علاوه بر پدر نام سه تن از اجدادش نیز همه محمد بوده است (مقری، نفع، ۲۹۰/۸). وی بیشتر عمر خود را در غرناطه سپری کرد و احتمالاً خاندان او از جمله کسانی بودند که پس از سقوط تدریجی شهرهای اندلس به دست مسیحیان، به غرناطه پناه

ناقص دیگری پدید آمده است (نک: مقری، ازهار، ۱/۱۴۶-۱۵۶). این قصیده شامل ۱۲۰ بیت است و در مدح سلطان ابوالحجاج یوسف (د ۷۵۵ ق / ۱۳۵۴ م) سروده شده است.

چندین کتاب به ابن عاصم نسبت داده‌اند که امروز هیچ یک از آنها در دست نیست. این کتابها عبارتند از: ۱. *جَنَّةُ الرَّضَى فِي التَّسْلِيمِ لِمَا قَدَّرَ اللَّهُ وَ قَضَى* (بابا تنبکی، همانجا)؛ ۲. *الروض الأریض فی تراجم ذوی السیوف و الاقلام و القریض*، که ذیلی است بر کتاب *الاحاطة فی اخبار غرناطة* تألیف ابن خطیب (مقری، نفع، ۸/۲۹۱؛ همو، ازهار، ۱/۱۴۵)؛ ۳. *شرح تحفة الحکام فی نکت العقود و الاحکام* (بابا تنبکی، همانجا؛ قس: بستانی، ۳/۳۲۷).

مأخذ: بابا تنبکی، احمد، «نیل الایتهاج»، در *حاشیة الدبیاج المنعب ابن فرحون*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بستانی، مخلوف، محمد، *شجرة النور الزكية*، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ مقری، احمد، *ازهار الریاض*، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق؛ همو، نفع الطیب، به کوشش یوسف شیخ محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق.

عباس حجت جلالی

ابن عاقولی، غیاث‌الدین ابو عبدالله ابوالمکارم محمد بن محمد بن عبدالله (رجب ۷۳۳ - صفر ۷۹۷/مارس ۱۳۳۳-نوامبر ۱۳۹۴)، محدث و فقیه شافعی که به سبب اقامت اجدادش در عاقول (قریه‌ای در بخش شرقی واسط) به آنجا منسوب شده است (معروف، ۱/۱۳۸). ابن عاقولی در بغداد زاده شد و در همان شهر زندگی کرد و پرورش یافت (ابن فرات، ۹/۲۲۳). گفته شده که وی خود را از نسل نعمان ابن منذر می‌دانست (ابن قاضی، شبهه، تاریخ، ۳/۵۷۰). ابن حجر (۳/۲۷۶) تولد ابن عاقولی را در ۷۳۲ ق ذکر کرده و سیوطی (۱/۲۲۶) در گذشت او را به سال ۷۹۸ ق ثبت کرده است. خاندان ابن عاقولی، اهل علم و فضیلت بودند و ۳ تن از آنان یعنی جد وی، پدرش و خود او، تقریباً تا اواخر سده هشتم هجری، به هنگام پرورش اول تیمور لنگ به بغداد (۷۹۵ ق / ۱۳۹۳ م) در مستنصریه تدریس می‌کردند (معروف، ۱/۳۵). از آثار بر جای مانده آل عاقولی، دارالقرآن الجمالیه یا جامع العاقولی‌کنونی است که در آغاز، مدرسه‌ای برای دانش‌پژوهان بود و بعد به صورت جامع درآمد (عزای، ۲/۲۲۸؛ معروف، ۱/۱۳۸). ابن عاقولی این مدرسه را بر مرقد پدرش بنا نهاد و بر آن موقوفاتی معین کرد (ابن قاضی، شبهه، طبقات، ۳/۱۷۰). بنا به گفته ابن حجر، ابن عاقولی بر علوم گوناگون زمان خود از حدیث و فقه و ادبیات چیره بود و همواره قاضیان و وزیران به علت مقام علمی وی به سویش روی می‌آوردند (ابن قاضی، شبهه، تاریخ، ۳/۵۷۰). ابن عاقولی نزد پدرش و سراج قزوینی و دیگر عالمان روزگار آموزش دید و از آنان حدیث شنید و می‌دومی و دیگران به وی اجازه نقل حدیث دادند (ابن قاضی، شبهه، طبقات، ۳/۳۴۱؛ سیوطی، ۱/۲۲۵).

ابن حجر (۳/۲۷۶-۲۷۸) نقل کرده که ابن عاقولی در سفر به مکه، مدینه، دمشق و حلب، در این شهرها حدیث می‌گفت و یک‌بار به مدت چند ماه، پیش از موسم حج در حلب اقامت گزید. همچنین مدتی در

آوردند (همان، ۶/۳۰۴). وی از پدر و عموی خود و دیگر دانشمندان عصر از جمله ابوالحسن ابن سبعة، ابوالقاسم ابن سراج غرناطی، ابو عبدالله منتوری، ابو عبدالله بیانی و ابو جعفر ابن ابی القاسم سبتی علوم مختلف را فرا گرفت و در شمار مشاهیر روزگار خود درآمد (بابا تنبکی، ۳۱۳؛ مقری، ازهار، ۱/۱۴۵؛ همو، نفع، ۸/۲۹۱؛ مخلوف، ۲۴۸). او خود در شرحی که بر *تحفة پدرش* نوشته، گوید در ۸۳۸ ق منصب قضا را در غرناطه بر عهده گرفت (مقری، ازهار، همانجا؛ بابا تنبکی، همانجا). ظاهراً وی سالیان دراز در این مقام باقی ماند و در اداره امور جدیت و پای‌بندی بسیار از خود نشان داد، چنانکه در ۸۴۵ ق نامه‌ای به ابن طرکاط که شاید یکی از قاضیان زیردستش بود، نوشت و او را سرزنش کرد و به اجرای عدالت در امر قضا فرا خواند (مقری، نفع، ۸/۲۹۶-۲۹۸). ۱۲ سال پس از این تاریخ، یعنی در ۸۵۷ ق بود که بنابر حکم مشروعی از طرف سلطان محمد الغالب بالله (احتمالاً اخلف محمد بن عثمان از سلاطین بنی نصر) به سمت قاضی القضاتی غرناطه منصوب شد. در این حکم وی هم‌طراز ابن جیب و ابن خطیب معرفی شده و از تمامی قضات و خطباء و فقها خواسته شده است تا به اطاعت و فرمانبری از او گردن نهند (همان، ۸/۲۹۸-۳۰۴). برخی پنداشته‌اند که وی در آن واحد، ۱۲ منصب از جمله وزارت، قضا، کتابت و امامت مسجد را بر عهده داشته است (بابا تنبکی، همانجا). تردید نیست که اینهمه مسئولیت و قدرت، بسیاری از معاصران را خشمگین می‌ساخت. شاید به همین جهت میان او و ابو عبدالله سرقسطی، مفتی غرناطه درگیری‌هایی رخ داد، هر چند که منشأ آن را اختلاف در مسائل فقهی دانسته‌اند (مقری، ازهار، ۱/۱۴۵). وی کینه و خشم و نفرت شدیدی نسبت به مسیحیان ابراز می‌کرده و بر آن بوده است که آنان با فریب و نیرنگ و ایجاد تفرقه بین صفوف مسلمانان قوای ایشان را تضعیف کرده، شهرهای اندلس را یکی پس از دیگری به اشغال خود در می‌آورند. از این رو مسلمانان را به یاری دین خدا خوانده آنان را بر ضد دشمن اشغالگر تحریک به قیام می‌کرد (مقری، نفع، ۶/۳۰۱-۳۰۴). به نقل از *جَنَّةُ الرَّضَى*، ابن عاصم سرانجام به دلایلی که اینک بر ما پوشیده است، به دستور حاکم غرناطه کشته شد (بابا تنبکی، همانجا).

وی به سبب شیوایی سخن و نیز کاردانی و آزمودگی در کشورداری، در زمان حیاتش به ابن خطیب ثانی (نک: هد، ابن خطیب) مشهور شد (مقری، نفع، ۸/۲۹۱-۳۰۴). در شعر و نثر به صنایع لفظی و معنوی سخت عنایت داشت و در این باب تکلف بسیار به خرج می‌داد. یکی از کارهای جالب، اما تکلف‌آمیز او، پرداختن قصیده‌ای است که اگر شمار معینی کلمه از درون آن استخراج گردد، از مجموع آنها دو قصیده دیگر و از هر کدام نیز موشحه‌ای به دست می‌آید. از این رو شاعر ناچار شده است در درون قصیده برخی کلمات را به رنگ سبز و برخی دیگر را به رنگ قرمز بنگارد، تا استخراج آنها میسر شود. مقری یکی از این موشحات را اختصار کرده و در نتیجه از آن موشحه

Landberg, Carlo, *catalogue de manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à el-Medina, Leiden, 1883; Voorhoeve.*
مهیاری علوی مقدم

ابن عالمه، نجم‌الدین ابوالعباس احمد بن ابوالفضل اسعد بن حلوان دمشقی، مشهور به ابن عالمه و ابن منفاخ (۵۹۳-۱۳ ذیقعد ۶۵۲ ق/۱۱۹۷-۲۵ دسامبر ۱۲۵۴ م)، پزشک مشهور. او در دمشق متولد شد. مادرش معروف به بنت دھین اللوز از زنان عالمه دمشق بود و بدین سبب فرزندش به ابن عالمه شهرت یافت. پدر او موفق‌الدین معروف به منفاخ از اهالی معره و طبیبی متبحر بود، از این‌رو برخی پسرش نجم‌الدین را ابن منفاخ نامیده‌اند. وی چندی در خدمت ملک الاشرف موسی بن ابوبکر ایوبی بود و سپس از او جدا شد و در ۶۴۲ ق در حماه درگذشت (یونینی، ۹۵/۱؛ جندی، ۲۵۲/۲). ابن عالمه نزد حکیم مذهب‌الدین عبدالرحیم بن علی مشهور به دخواز (د ۶۲۸ ق) پزشکی آموخت و پس از چندی خود طبیبی نامور شد (ابن ابی اصیبه، ۲۶۵/۲). یونینی که بیشتر مطالب خود را در احوال ابن عالمه از کتاب ابن ابی اصیبه اقتباس کرده، گوید: از جمله استادان ابن عالمه در طب حکیم صدقه سامری است (۹۲/۱)؛ نیز نک: ابن شاکر، ۶۷/۹ که همین نکته را تکرار کرده است. وی به فراگیری رشته‌های دیگر چون ادبیات، منطق، فلسفه و ریاضی نیز روی آورد و در نواختن عود و حسن خط و موسیقی دستی داشت (ابن ابی اصیبه، ۲۶۵/۲). کسانی که احوال ابن عالمه را پرداخته‌اند، وی را به هوشمندی و ذکاوت و فصاحت بیان وصف کرده‌اند (همانجا؛ نیز نک: صفدی، ۲۴۷/۶). ابن عالمه هرچند به تدریج بیشتر دانشهای متداول در آن زمان را فرا گرفت، اما شهرت اصلی او در پزشکی بود، چنانکه ملک مسعود ایوبی فرمانروای شهر آمد او را نزد خود خواند و پزشک ویژه خویش کرد و آنگاه به سبب کاردانی و لیاقتی که داشت به وزارت خود برگزید. این دوران چندان نپایید و ابن عالمه که تند خو و کج خلق بود و نمی‌توانست با مردم به بردباری و مدارا رفتار کند، به زودی دشمنانی یافت که نظر مساعد حاکم را از او برگرداندند؛ چنانکه سرانجام از وزارت معزول گردید و اموالش مصادره شد. از آن پس نجم‌الدین در آن شهر نماند و به دمشق بازگشت. در این شهر پزشکان نزد او به تکمیل معلومات خود پرداختند، تا آنکه در اواخر عمر، ملک الاشرف مظفرالدین موسی ایوبی فرمانروای شهر حمص او را نزد خود خواند و طبیب مخصوص خویش کرد. ابن عالمه سرانجام در همین شهر درگذشت. برخی از قول برادرش قاضی شهاب‌الدین ابن عالمه گفته‌اند که دشمنانش وی را مسموم کردند (ابن ابی اصیبه، ۲۶۵/۲، ۲۶۶؛ فیلسوف الدوله، ۷۷). تاریخ درگذشت او را ۶۵۶ ق نیز نوشته‌اند (یونینی، ۹۳/۱؛ صفدی، ۲۴۷/۶) که درست نیست.

آثار: ابن ابی اصیبه که معاصر ابن عالمه بود، تألیفات وی را اینگونه بر شمرده است: ۱. کتاب التدقیق فی الجمع و التفریق (یا التمدیق فی الجمع بین الامراض و التفریق)؛ ۲. هتک الاستار فی

بیت المقدس حدیث می‌گفت. بین ابن عاقولی و سلطان احمد بن اویس جلایری، اختلافی پیش آمد. از این‌رو ابن عاقولی به سوی نکریت روان شد و سپس به حلب روی آورد (همو، ۲۷۸/۳). وی به هنگام هجوم تیمور لنگ به بغداد به همراه سلطان احمد بن اویس از آن شهر گریخت، ولی اموالش به یغما رفت و خانواده‌اش به اسارت گرفته شد. وی نخست در شام رحل اقامت افکند، سپس به قاهره رفت و بعد از مدتی در رمضان ۷۹۶ ق به همراه سلطان احمد به بغداد بازگشت، ولی ابن عاقولی پنج ماه بعد درگذشت و بنا به وصیت او، در جوار مرقد معروف کرخی به خاک سپرده شد (ابن فرات، ۳۴۸/۲)؛ ابن قاضی شهبه، تاریخ، ۵۷۰/۳؛ معروف، ۳۵/۱.

آثار:

الف - جایی: الرصف فیما روی عن النبی (ص) من الفضل والوصف. زرکلی (۴۳/۷) بدون ذکر تاریخ بیان می‌کند که این کتاب برای اولین بار در دمشق به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۱. الدراية فی معرفة الروایة (ورهوره، VII/61)؛ ۲. عرف الطیب من اخبار مکه و مدینة الحبيب، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (وکیل، ۲۸۷/۴)؛ ۳. کفایة الناسک فی معرفة المناسک (ورهوره، VII/163-164). ۴. مفتاح الرجا فی شرح مصابیح الدجی که شرح مصابیح السنة بغوی است (لاندبرگ، ش 191). همچنین مجموعه‌ای از مکاتبات ابن عاقولی با عنوان منشآت در کتاب الانصاف بین الحاوی وما اورد من الخلاف فی مدح السلطان احمد ثبت شده است. نسخه‌ای از کتاب الانصاف ذیل مجموعه‌ای در کتابخانه تقوی که اکنون جزء کتابخانه مجلس می‌باشد، موجود است (مرکزی، ۶۱۶).

ج - آثاری که تنها نامی از آنها باقی مانده است: ۱. شرح منهاج الوصول الی علم الاصول از بیضاوی؛ ۲. شرح الغایة القصوی فی درایة الفتوی از بیضاوی (ابن حجر، ۲۷۶/۳)؛ ۳. تعلیق بر المهمات اسنوی (بغدادی، ۱۷۵/۲)؛ ۴. الرد علی الرافضیة (ابن قاضی شهبه، طبقات، ۲۴۳/۳)؛ در مورد دیگر آثار منسوب، نک: ابن حجر، ابن قاضی شهبه، زرکلی، همانجا).

ابن عاقولی شعر نیکو می‌گفت و قصیده‌ای را که درباره عقاید اسلامی سروده، عده الوحید وعمدة التوحید نامیده است (ابن قاضی شهبه، همانجا). ابن حجر (۲۷۶/۳ - ۲۷۸) نیز ابیاتی از وی ذکر کرده است.

ماخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء القمر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، تاریخ، به کوشش قسطنطین رزیک و نجلاء عزالدین، بیروت، ۱۹۳۸ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، تاریخ، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ همو، طبقات الشافعیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ بغدادی، هدیه؛ زرکلی، اعلام، سوطی، بقية الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ عزازی، عباس، تاریخ العراق بین احتلالین، بغداد، ۱۳۵۴ ق/۱۹۳۶ م؛ مرکزی، میکروفیلها؛ معروف، ناجی، تاریخ علماء المستنصرية، قاهره، ۱۳۹۶ ق؛ وکیل، مختار، فهرست المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰ م؛ نیز:

تمويه الدخوار؛ ۳. تعالیق (ماحصل له من التجارب وغيرها)؛ ۴. شرح احادیث نبویه تتعلق بالطب؛ ۵. کتاب المہملات فی کتاب الکلیات؛ ۶. کتاب المدخل الی الطب؛ ۷. کتاب العلل و الاعراض؛ ۸. کتاب الاشارات المرشدة فی الادویة المفردة (۲/۲۶۶؛ نیز نک: صفدی، ۶/۲۴۷؛ ابن شاکر، ۹/۶۷). از کتاب العلل و الاعراض نسخه‌ای به خط نسخ در کتابخانه آستان قدس به شماره ۵۲۰۳ موجود است (مشهد، ۲/۹۱۶). مؤلفان بعدی نیز شماری از آثار او را معرفی کرده و به وصف آنها پرداخته‌اند (حاجی خلیفه، ۹۶/۱، ۳۸۲/۲، ۱۹۱۶، ۲۰۲۸). کتاب التدقیق او که ظاهراً از شهرت بیشتری برخوردار بوده، در بیان بیماریهای متشابه و اصول تشخیص آنها از همدیگر است.

دو اثر زیر را نیز به او نسبت داده‌اند که ابن ابی اصیبعه متذکر آنها نشده است: ۱. کفایة الطیب فی الطب (بغداد، ۲/۳۷۲)؛ ۲. تنبیہات العقول علی حل تشکیکات الاصول، که اثری است در حل مشکلات کتاب الفصول بقراط. نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی پاریس موجود است. در پایان همین نسخه رساله‌ای دیگر از ابن عالمه آمده که در توضیح برخی فقرات مبهم کتاب المسائل حنین بن اسحاق نوشته شده است (دوسلان، ش ۲۸۴). اما بیشتر آثار مهم او در دست نیست. از آثار موجود او ظاهراً تاکنون چیزی به چاپ نرسیده است.

ابن عالمه در سرودن شعر نیز دست داشت. پاره‌ای از سروده‌های او در دست است (یونینی، ۱/۹۴؛ صفدی، ۶/۲۴۷؛ جندی، ۲/۲۵۲). مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، استانبول، نسخه خطی کتابخانه فیض‌الله اندی استانبول؛ بغدادی، ایضاح؛ جندی، محمد سلیم، تاریخ معرۃ النعمان، به کوشش عمر رضا کحاله، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ صفدی، خلیل ابن ابیک، الوافی بالوفیات؛ به کوشش س. دوزیک، بیروت، ۱۳۹۲ ق؛ فیلتوف الدوله، میرزا عبدالحسین خان، مطرح الانظار، تهران، ۱۳۳۲ ق؛ مشهد، خطی؛ یونینی، موسی ابن محمد، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۲۷۴ ق؛ نیز: De Slane. سیدعلی آل دارد

ابن عامر، ابو عمران عبدلله بن عامر بن یزید حصصی (د ۱۰ محرم ۱۱۸ ق/ ۲۹ ژانویه ۷۳۶ م)، قاری شام و یکی از قاریان هفتگانه درباره کتبه او اقوال دیگری نیز وجود دارد (نک: اندرابی، ۷۷؛ ذهبی، معرفة، ۶۷). نسب او به یحصب از قبایل یمین می‌رسد (ابن ابی حاتم، ۲/۱۲۲) و گفته شده در میان قاریان هفتگانه تنها وی و ابو عمرو بن علاء نسب عربی داشته‌اند (نک: ابو عمرو دانی، ۶). براساس روایتی که خالد بن یزید از خود ابن عامر نقل کرده (نک: ابن جزری، غایه، ۱/۴۲۵)، او در ۸ ق/ ۶۲۹ م در بلاق (در اردن کنونی) به دنیا آمده است. در این صورت خاندان او از مسیحیان عربی بوده‌اند که از یمین به شام کوچ کرده بودند و اسلام آوردن آنان پس از فتح شام (۱۳-۱۴ ق) صورت گرفته است. بنابر روایت مذکور ابن عامر همراه خانواده خود در ۱۷ ق/ ۶۳۸ م به دمشق رفته است (همانجا). روایت دیگری از یحیی ذماری تولد ابن عامر را در ۲۱ ق/ ۶۴۲ م گفته است (ذهبی، همانجا).

زمانی که ابن عامر به آموختن قرائت آغاز کرد هنوز برخی از اصحاب پیامبر (ص) در شام در قید حیات بودند. در منابع از اینکه ابن عامر از برخی از آنان چون ابو درداء و واثقه بن اسقع قرائت آموخته باشد، سخن به میان آمده (نک: ابو عمرو دانی، ۹؛ اندرابی، ۸۱؛ ابن عساکر، ۲۶۲؛ ابن جزری، النشر، ۱/۱۴۴؛ همو، غایه، ۱/۴۲۴)، ولی در مورد اینکه تا چه حد این گزارشها صحیح باشد و در صورت صحت، ابن عامر تا چه حد از آنان بهره گرفته است، باید تأمل کرد. آنچه در منابع مورد تکیه قرار گرفته این است که ابن عامر قرائت را از شخصی به نام مغیره بن ابی شهاب مخزومی و او از عثمان فرا گرفته است (نک: ابن مجاهد، ۸۶؛ ابن مهران، ۳۹؛ ابو عمرو دانی، همانجا)، حتی در برخی روایات شامی از قرائت ابن عامر نزد خود عثمان نیز سخن گفته شده، ولی چندان مورد تأیید قرار نگرفته است (نک: ابن مهران، ۴۰؛ ابو عمرو دانی، ابن عساکر، همانجا). ریشه‌دار بودن گرایش به عثمان در شام در اثر سلطه امویان و وجهه عثمان به عنوان عاملی برای گردآوری مصحف را نمی‌توان با سند قرائت ابن عامر به عنوان قاری نمونه شام بی‌ارتباط تلقی کرد، چنانکه این سند مایه تفاخر شامیان بوده است (به عنوان نمونه، نک: مقدسی، ۱۴۲-۱۴۳). شاید توجه به همین ارتباط موجب شده تا برخی چون محمد بن جریر طبری سند قرائت ابن عامر را مورد تردید قرار دهند (نک: ابن جزری، غایه، ۱/۴۲۴، ۲/۳۰۵). دور نیست که این سند عالی از نظر شامیان، بیشتر یک سند نمادی باشد تا واقعی، به خصوص با عنایت به این نکته که مغیره بن ابی شهاب جز به عنوان واسطه‌ای بین ابن عامر و عثمان شناخته نشده است (نک: همان، ۲/۳۰۵-۳۰۶). بهر حال این سند بدون شک در مقبولیت این قرائت نزد شامیان مؤثر افتاده و حتی برخی قرائت ابن عامر را قرائت عثمان قلمداد کرده‌اند (نک: وکیع، ۲/۲۰۳).

آشنایی نزدیک ابن عامر با معاویه، بانی خلافت اموی در شام، موقع ابن عامر در قرائت آن دیار و حساس بودن نقش قاریان شام در جریانهای سیاسی سده نخست هجری (مثلاً نک: نصر بن مزاحم، ۸۵، ۱۸۸، ۲۲۲، ۲۹۱، ۴۹۹)، همگی از عواملی بودند که به اعتبار ابن عامر در صحنه اجتماعی نیز افزودند. به گفته ابن عساکر (ص ۲۵۸) وی پس از ابو ادريس خولانی (د ۶۰ ق) به قضای شام منصوب شد. با به خلافت رسیدن ولید بن عبدالملک و دستور او برای ساختن جامع اموی دمشق در ۸۶ ق ابن عامر به عنوان ناظر بر بنای مسجد تعیین (نک: ذهبی، سیر، ۵/۲۹۳) و پس از پایان ساختمان عهده‌دار ریاست جامع اموی شد (همانجا؛ بسوی، ۲/۴۰۳). احکام او در مسجد نافذ بود (ذهبی، همانجا)، چنانکه دو تن از عالمان صاحب نام را به جرم بالا رفتن صدایشان به هنگام تدریس تنبیه نمود (بسوی، ۲/۴۰۳؛ ابوزرعه، ۱/۳۴۳) و عطیة بن قیس، قاری دیگر دمشق را به این دستاویز که دستانش را در نماز بالا برده، مورد ضرب قرار داد (بسوی، همانجا؛ ابوزرعه، ۱/۳۴۶). ابن عامر در دوران ولید، احتمالاً پس از بلال بن ابی درداء در ۹۳ ق به عنوان قاضی دمشق تعیین شد (ابو عمرو دانی، ۵؛

ابن حجر، ۲۷۵/۵؛ قس: ابوزرعه، ۲۰۱/۱؛ وکیع، ۲۰۳/۳. از منزلت ابن عامر در دوران سلیمان بن عبدالملک (۹۶ - ۹۹ق) اطلاع درستی نداریم، اما می‌دانیم که در زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز (۹۹ - ۱۰۱ق) دیگر قاضی دمشق نبود (نک: ابوزرعه، وکیع، همانجاها) و حتی عمر بن عبدالعزیز به جهت رفتار او با عطیة بن قیس و شاید به جهاتی دیگر از پذیرفتن او به حضور خود امتناع کرد (یسوی، ۴۰۳/۲؛ ابوزرعه، ۳۴۶/۱ - ۳۴۷). پس از ۱۰۱ق نیز شاید به سبب کهن‌سالی وی یا جهات دیگر گزارشی از مناصب سیاسی - اجتماعی ابن عامر به دست نرسیده است.

اگرچه قرائت ابن عامر را تابع نقل سلف دانسته‌اند (نک: اندرابی، ۷۷)، ولی مطالعه بر روی موارد اختلاف ابن عامر با دیگر قاریان نشان می‌دهد که مصحف شام تأثیر عمیقی بر قرائت او داشته است (به عنوان نمونه درباره آیه‌های: بقره ۱۱۶/۲؛ نساء ۶۶/۴؛ انعام ۳۲/۶؛ ۱۳۷، قس: ابوعمرو دانی، ۱۰۲، ۹۶، ۷۶، ۱۰۷ با ابن ابی داوود، ۴۵، ۴۴ و رهنی، ۵۳، به نقل از مصحف شام). باید گفت به همین جهت، نزدیکی مصحف شام به مصحف مدینه موجب شده تا قرائت ابن عامر تا حد زیادی به قرائت نافع مدنی نزدیک بوده و نام آن در بسیاری از موارد اختلاف در کنار هم قرار گیرد (به عنوان نمونه درباره آیه‌های: بقره ۱۳۲/۲؛ آل عمران ۱۳۳/۳؛ مائده ۵۴/۵؛ توبه ۱۰۷/۹؛ قس: ابوعمرو دانی، ۷۷، ۹۰، ۹۹، ۱۱۹ با ابن ابی داوود، ۴۴ - ۴۶). البته در چند مورد معدود پیروی ابن عامر از مصحف شام ثابت نشده است (در آیه‌های: انفال ۶۷/۸؛ روم ۹/۳۰؛ مدثر ۳۳/۷۴؛ قس: منابع قرائت ابن عامر با ابن ابی داوود، ۴۵ و رهنی، ۵۳ - ۵۴). در مورد میزان تأثیر لهجه شامی در قرائت ابن عامر نمی‌توان با اطمینان سخن گفت، ولی شاید برخی موارد چون فتح تاد «یا ایت» و ابقای الف در «لکنا» به هنگام وصل (ابوعمرو دانی، ۱۲۷، ۱۴۳) بی‌ربطه با لهجه شام نبوده باشد. ترجیح باب تفعل بر ثلاثی مجرد (همو، ۹۰، ۹۱، جم)، صیغه معلوم بر مجهول (همو، ۱۲۱، ۱۳۸)، و تاء مضارع بر یا (همو، ۹۹، ۱۰۷، جم) به صورت گرایشهای غالب در قرائت ابن عامر دیده می‌شوند و موارد خلاف آن اندک است (مثلاً همو، ۷۶). بنابراین قرائت ابن عامر را از نظر یک‌نواخت بودن می‌توان از قانونمندترین قرائات به شمار آورد و همین نکته مایه مباهات برخی از هواداران آن بوده است (نک: مقدسی، ۱۴۳). گفته شده برخی از پیشینیان بر ابن عامر در برخی موارد - معدود از قرائتش خرده گرفته‌اند (نک: مقدسی، همانجا)، ولی به جزئیات امر اشاره نشده است.

مهم‌ترین شاگرد ابن عامر که عامل اصلی انتقال قرائت وی به آیندگان شده یحیی بن حارث شماری است. دو راوی مشهور قرائت ابن عامر یعنی هشام بن عمار و ابن ذکوان (هم) هر دو قرائت ابن عامر را با یک واسطه از یحیی فرا گرفته‌اند (نک: ابن مجاهد، ۸۶؛ ابن مهران، ۳۹؛ اندرابی، ۷۷-۷۹؛ ابن جزری، النشر، ۱۳۵/۱-۱۴۴). البته قرائت ابن عامر به روایت دیگر راویان نیز تا اندازه‌ای رواج

داشته است (نک: اندرابی، ۷۹-۸۰؛ ابن عساکر، ۲۵۸؛ ابن جزری، غایه، ۴۲۵/۱). بین دو روایت مشهور ابن عامر یعنی روایت هشام و ابن ذکوان اختلافات زیادی دیده می‌شود که اغلب نمی‌توان آن را به شخص ابن عامر منسوب دانست. به خصوص در مباحث تجویدی این نکته بیشتر به چشم می‌خورد. گاه تا حدودی می‌توان با برخی قرائن خارجی چون موافقت مصحف شام یکی از دو روایت را بر دیگری ترجیح داد. برخی از موارد شاذ قرائت ابن عامر که از نظر صحت انتساب قابل تأمل است، توسط ابن خالویه در مختصر گرد آمده است که در برخی از این موارد ابن عامر در کنار ابودرداء که احتمالاً استاد او بود، قرار گرفته است (نک: صص ۲۳، ۴۲، ۶۸، ۱۴۶). در کتب قرائت گاه از ابن عامر به «شامی» و همراه ابن کثیر - به اینان تعبیر می‌گردد (ابن خلف، ۴۰؛ صفاقسی، ۲۸، جم).

در سده‌های ۳ و ۴ق و ۱۰ م قرائت ابن عامر به عنوان قرائتی معتبر در بغداد و دیگر نقاط شناخته شده بود. ابو عبید قاسم بن سلام، احمد بن جبیر انطاکی، اسماعیل بن اسحاق مالکی، محمد بن جریر طبری و محمد بن احمد داجونی در آن زمان قرائت او را در کتب خود درج کرده و ابن مجاهد (د ۳۲۴ق) در کتاب السبعة این قرائت را به عنوان یکی از قرائات هفتگانه تثبیت کرد (نک: ابن جزری، النشر، ۳۴/۱).

از نظر رواج، قرائت ابن عامر در نیمه اول سده ۴ق/۱۰ م نه تنها در سراسر شام، بلکه در بلاد جزیره (شمال بین‌النهرین) قرائت غالب بود و اندکی نیز در مصر رواج داشت (ابن مجاهد، ۸۷). در نیمه دوم همان سده این قرائت نفوذ گذشته را در شمال بین‌النهرین حفظ کرده بود، ولی در شام قرائت ابو عمرو بصری به رقابت با قرائت ابن عامر برخاسته و در سراسر شام غلبه یافته بود و قرائت ابن عامر تنها در دمشق به صورت غالب رواج داشت. قرائت او در مصر نیز کم‌رونق‌ترین قرائات سبع بود (نک: مقدسی، ۱۴۲، ۱۸۰، ۲۰۲).

این ضعف روزافزون در پایان سده ۵ق/۱۱ م به اوج خود رسیده بود (نک: ابن جزری، غایه، ۴۲۴/۱). ابن عامر در علوم وابسته به قرائت نیز صاحب نظر بود و به گفته ابن ندیم (ص ۳۹) دو اثر با عناوین اختلاف مصاحف الشام و الحجاز و العراق و کتاب فی مقطوع القرآن و موصوله تألیف کرده بود. آیه شماری (عدد) شامیان نیز منسوب به ابن عامر بوده است (نک: وکیع، ۲۰۳/۳).

ابن عامر در بُعد محدودی به حدیث نیز پرداخته (نک: ابن سعد، ۷ (۲) ۱۵۸) و چند حدیث او که از معاویه شنیده، در کتب حدیث از شهرت خاصی برخوردار است (نک: مسلم، ۷۱۸/۲؛ احمد بن حنبل، ۹۹/۴؛ ۱۰۰؛ برای چند حدیث دیگر، نک: ابن عساکر، ۲۵۸-۱۶۱). از دیگر مشایخ او در حدیث وائله بن اسقع، فضالة بن عبید و نعمان بن بشیر را می‌توان نام برد (نک: خطیب، ۷۴۸/۲؛ ابن عساکر، ۲۵۸). از رجالیان احمد بن حنبل، نسائی، عجلی و ابن حبان او را ثقة دانسته‌اند (عجلی، ۲۶۲؛ ابن حبان، ۳۷/۵؛ ابن عساکر، ۲۶۴؛ ذهبی، سیر،

کارگزاران خود را تعیین کردند (۴۵۹/۲).

مأمون در ۶ صفر ۲۱۰ ابن عایشه و همفکرانش را دستگیر کرد و پس از سه روز شکنجه او را در سیاه چال به بند افکند. مالک بن شاهی و همراهانش بر اثر شکنجه نام هندستان خود و قصدشان را مبنی بر گرفتن پل در هنگام خروج لشکر و استقبال از نصرین ثبت فاش کردند (طبری، ۶۰۲/۸؛ ابن ابی طاهر، ۹۷ - ۹۸؛ ابن اثیر، ۳۹۱/۶).

بر اساس روایت یعقوبی در دورانی که ابن عایشه و یارانش در زندان بودند، به مأمون خبر رسید که آنان مانند نصرانیان به خود زنا و بسته و صلیبهایی بر گردن آویخته‌اند (۴۵۹/۲) و به قصد شورش و برای رهایی از زندان سرگرم ایجاد نقب هستند (ابن ابی طاهر، ۹۸). ابن عایشه و همراهانش یک روز قبل از این واقعه در زندان را بستند و اجازه ورود به کسی ندادند. این امر چنان بر مأمون گران آمد که شخصاً در زندان حاضر شد و شورشیان را خواست؛ نخست ابن عایشه را گردن زد و سپس افریقی و فرج بغواری را هم به قتل رساند و آنگاه دستور داد که جسد آنان را از پل پایین شهر بیاویزند (ابن ابی طاهر، یعقوبی، همانجا).

جسد ابن عایشه یک روز (۳ روز؛ یعقوبی، همانجا) بر دار بود و پس از آن به زیر آوردند و در قبرستان قریش بغداد و ابراهیم افریقی را در خیزران به خاک سپردند (ابن ابی طاهر، همانجا؛ طبری، ۶۰۴/۸). مسعودی (۴۴۸/۳) او را در زمره نخستین عباسیانی می‌داند که به دار آویخته شده‌اند.

— مأخذ: ابن ابی طاهر طیفور، احمد، کتاب بغداد، به کوشش عزت عطار حسینی، بغداد، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حبيب بغدادی، محمد، السحیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۱ ق / ۱۹۴۲ م؛ همو، المنتقى فی اخبار...، به کوشش احمد فاروق، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۸ م؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ، بیروت، دارصادر.

ابن عایشه، ابوجعفر محمد، موسیقی دان و خواننده نیمه اول سده ۲ ق / ۸ م. وی به سبب نام مادرش عایشه، به ابن عایشه معروف شده است و بدخواهانش به او ابن عاثة الدار (خانه خراب کن) می‌گفته‌اند (ابوالفرج، ۲۰۳/۲). نام پدرش به درستی معلوم نیست، ولی احتمال داده‌اند که جعفر بوده است (همانجا). ابوالفرج اصفهانی به نقل از عیبدالله پسر وی می‌گوید: ولید بن یزید یا ولید ثانی یازدهمین خلیفه اموی (حک ۱۲۵ - ۱۲۶ ق / ۷۴۳ - ۷۴۴ م) از ابن عایشه درباره پدرش و اینکه چرا او را به نام مادرش می‌خوانند، سؤال کرد و او پاسخ داد: «مادرم آرایشگری بود که به خانه بزرگان مدینه می‌رفت و مرا همراه خود می‌برد، آنان وقتی مزد مادرم را می‌دادند، مبلغی هم بدان می‌افزودند و می‌گفتند این هم سهم پسر عایشه. این است که من به ابن عایشه مشهور شدم» (همانجا).

تاریخ و محل تولد ابن عایشه مشخص نیست، ولی مادرش از موالی کثیرین صلت کندی حلیف قریش یا به قولی از موالی مطلق بن

(۲۹۲/۵). ابن عساکر (همانجا) فهرستی از راویان او در حدیث به دست داده است.

— مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م؛ ابن ابی داود، عبدالله بن سلیمان، المصاحف، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، التشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خالویه، حسن بن احمد، مختصر فی سوانح القرآن، به کوشش گ. برگشتر سر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن خلف، اسماعیل، العنوان فی القراءات السبع، به کوشش زهیر زاهد و خلیل عطیه، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبیر، به کوشش زحانو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴ - ۱۹۱۵ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق (من الجزء الرابع والثلاثین، عبدالله بن سالم / عبدالله بن ابی عاثة)، به کوشش مطاع طرايشی، دمشق، مجمع اللغة العربیة؛ ابن مجاهد، ابوبکر، السیعة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن مهران، احمد بن حسین، المبسوط، به کوشش سیب حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوزرع، عبدالرحمن بن عمرو، التاريخ، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابوعمر دانی، عثمان بن سعید، التیسیر، به کوشش پرتل، استانبول، ۱۳۶۹ ق؛ احمد بن حنبل، المسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اندراپی، احمد بن ابی عمر، قراءات المعرفین، به کوشش احمد نصف جنبی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفة و التاريخ، به کوشش اکرم ضیاء العمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تلخیص المشابه، به کوشش سکنه شهابی، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۲ م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ رهتی، محمد بن بحر، مقدمات علم القرآن (بخش باقی مانده)، به کوشش احمد پاکتچی [منتشر نشده]؛ صفاسی، سیدی علی، «غیث النفع»، در ذیل سراج القاری المبتدی، بیروت، دار الفکر؛ عجللی، احمد بن عبدالله، تاریخ الثقات، به کوشش عبدالعطلی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ مسلم بن حجاج، الصحيح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نصرین مزاحم، رقة سفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ وکیع، محمد بن خلف، اخبار القضاة، قاهره، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷ م.

احمد پاکتچی

ابن عاثة، نکه محمد بن عاثة.

ابن عایشه، ابراهیم بن محمد بن عبد الوهاب بن ابراهیم امام (د ۲۱۰ ق / ۸۲۵ م)، از طرفداران ابراهیم بن مهدی — برادر هارون الرشید — که در شورش بر ضد مأمون خلیفه عباسی (د ۲۱۸ ق / ۸۳۳ م) شرکت داشت، وی به واسطه نام جدش عایشه دختر سلیمان بن علی، به ابن عایشه معروف شد (ابن حبيب، المحبر، ۴۸۹). او را از شجاعان قریش دانسته‌اند (همو، المنتقى، ۵۳۰). از زندگی و تاریخ تولد وی اطلاعی در دست نیست. ابن ابی طاهر طیفور در بیان احوال ابن عایشه می‌گوید که او و یارانش کسانی را که در آخرین شب جمادی الاول یا جمعه چهارم رجب ۲۸۰ در به آتش کشیدن بازار عطاران، صرافان، رویگران، پوستین‌دوزان و... دست داشتند، پنهان کرده بودند (صص ۹۸ - ۹۹). یعقوبی یاران ابن عایشه را مالک بن شاهی نقری اهل سواد عراق و محمد بن ابراهیم افریقی معرفی می‌کند و می‌افزاید که اینان دیوانهایی تشکیل دادند و در آن نام یاران خود را نوشتند و نیز عاملان و

ابی وداعه (همانجا) یا وداعه سهمی (نویری، ۲۸۰/۴) بود. تاریخ درگذشت او را حدود ۱۰۰ ق/ ۷۱۸ م ذکر کرده‌اند (زرکلی، ۱۷۹/۶؛ عاملی، ۷۵)، ولی صحیح به نظر نمی‌رسد، زیرا به گفته ابوالفرج اصفهانی هنگامی که ابن عایشه در مجلس ولید بن یزید حضور یافت و معبد و مالک دو موسیقی‌دان بزرگ آن زمان نیز حضور داشتند، در عتفوان جوانی بود (ابوالفرج، ۲۱۰/۲ - ۲۱۱) و چون به قرینه خطاب «ای امیر المؤمنین» به ولید توسط معبد (همو، ۲۱۱/۲) معلوم می‌شود که ولید در آن وقت خلیفه بوده است، به این نتیجه می‌رسیم که سال ۱۰۰ ق باید سال تولد ابن عایشه باشد، نه درگذشت او. بنابراین احتمال دارد با در نظر گرفتن اخبار مربوط به درگذشت او در زمان ولید (EI²)، چنانکه در الموسوعة العربية (۲۱/۱) نیز آمده است، وی در ۱۲۵ ق/ ۷۴۳ م درگذشته باشد.

ابن عایشه موسیقی را در مدینه از استادانی چون معبد و مالک (نویری، ۲۸۱/۴) و به قولی جمیله (فارمر، ۱۶۲) فرا گرفت و چون معبد شاگرد نشیط فارسی (همو، ۱۱۵) و جمیله، پرورش یافته سائب خاثر ایرانی (همو، ۱۱۲ - ۱۱۳) بود، می‌توان گفت به طور غیرمستقیم فرهنگ و هنر ایران در شکوفایی استعداد او سهم بسزایی داشته تا آنجا که به زودی همانند استادان خود به اوج شهرت رسید و سالها بعد از او هنرمندان بزرگی مانند اسحاق موصلی (درمضان ۲۳۵ ق/ ۸۵۰ م) و ابویوب مدنی کتابهایی درباره او نوشتند (ابن ندیم، ۱۵۸، ۱۶۵). به روایت یونسی کاتب، نخستین نویسنده متون موسیقی عرب، ابن عایشه مثل بسیاری از موسیقی‌دانان آن روزگار یا به عبارت صحیح‌تر بنابر آنکه اقتضا می‌کرد، نوازنده خواننده هم باشد، عود نیز می‌نواخت (ابوالفرج، ۲۰۵/۲)، ولی در خواندن آواز ماهرتر بود، به ویژه که با صدای بسیار خوش شنوندگان را بیشتر تحت تأثیر قرار می‌داد (همانجا؛ عاملی، ۷۶). هنر اصلی ابن عایشه پدیده خوانی و انتخاب مایه‌های جالب توجه و برداشتهای عالی (ابتداء) بود. بدین جهت به «حسن ابتداء» او مثل می‌زدند و وقتی کسی در آواز برداشت خوبی می‌کرد، می‌گفتند «کأنه ابتداء ابن عائشة» (شیخانی، ۳۱).

ابن عایشه به اقتضای هنر متعالی خوش خوانی، دارای طبع بسیار حساس و زودرنجی بود. بدین جهت اگر به او می‌گفتند بخوان، دیگر ابدأ نمی‌خواند و یا اگر در ضمن اینکه می‌خواند، ستایشی می‌کردند، بی‌درنگ از خوانندگی دست می‌کشید. در عوض بسیار خوش مشرب و مجلس آرا و خوش قلب بود (همو، ۳۲) و ضمن داشتن صدای شیرین و دل‌انگیز خوش سیمای نیز بود (الموسوعة، ۲۶/۱).

از هنرمندی یا هنرنمایی ابن عایشه داستانهایی نقل کرده‌اند که احتمال دارد به مرور زمان ساخته و پرداخته و آمیخته به‌گرافه شده باشد. به عنوان مثال گفته‌اند برای ولید بن یزید به قدری خوب خواند که او تمام لباسهای خود را با ۱۰۰۰ دینار به ابن عایشه داد (ابوالفرج، ۲۲۶/۲). یا نوشته‌اند یکی از یاران ابن عایشه او را در موسم حج دید که متحیر ایستاده است. از او علت را پرسید. جواب داد در این فکر

که بین این جمعیت کسی است که اگر دهان باز کند همه در جای خود بی‌حرکت خواهند شد. آن شخص سؤال کرد: او کیست؟ پاسخ داد: من. آنگاه شعری را به آواز خواند. با شنیدن صدای او همه بر جای خود بی‌حرکت شدند. محملها به هم خورد و حتی شترها گردن کشیدند. این بود که ابن عایشه را نزد هشام بن عبدالملک (حک ۱۰۵ - ۱۲۵ ق/ ۷۲۳ - ۷۴۳ م) بردند. هشام او را مورد عتاب قرار داد، ولی وی گفت وقتی کسی تا این اندازه بر قلبها تسلط داشته باشد، حق دارد هر چه می‌خواهد بکند. هشام خندید و او را آزاد کرد (ابوالفرج، ۲۰۸/۲).

ابوالفرج اصفهانی که فصلی از کتاب خود را به اخبار ابن عایشه اختصاص داده است (۲۰۳/۲ - ۲۴۱)، ضمن نقل داستانها و اخباری که مربوط به دوران خلافت هشام بن عبدالملک و ولید بن یزید می‌شود، به ذکر اسامی روات می‌پردازد و نام گویندگان اشعاری را که به مناسبتهای مختلف خوانده شده است، و حتی وزن (ریم) و پرده اشعار را با عنوان صوت نقل می‌کند. با توجه به قرائن موجود احتمال دارد واژه صوت در اینجا، به قول عبدالقادر مراغی (ص ۲۵۰) اصطلاحی مربوط به موسیقی و معادل میانخانه در نشیدها باشد. به گفته ابوالفرج ابن عایشه مورد محبت و حمایت حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب (ع) بوده و به اصرار او همراه وی به نخلستان بُقیفه در نزدیکی مدینه که امام علی (ع) بر اولاد فاطمه (ع) وقف کرده بوده است، رفته (یاقوت، ۶۹۸/۱) و در طول راه و سه روز اقامت در آنجا آوازه‌های جالب توجهی خوانده است، اما پس از آن هرگز با وی دیدار نکرده است (ابوالفرج، ۲۱۷/۲ - ۲۲۰). ابوالفرج به نقل از حماد راویه نیز می‌گوید حماد برای کاری نزد ولید بن یزید که در بحراء شام، ییلاقی در مرز حجاز، رفت و دید که ولید بر تختی آرمیده و معبد و مالک نزد او هستند. در این بین حاجب وارد شد و گفت آن کسی که امیر المؤمنین او را می‌خواست، آمده است. ولید گفت او را بیاور. جوانی بسیار زیبا وارد شد که اندکی می‌لنگید. ولید از او خواست که بخواند و چون خواند گفت دوباره بخوان. معبد باناراحتی گفت: ای امیر المؤمنین ما اینجا هستیم و شما به این جوان توجه می‌کنید! ولید پاسخ داد این جوان به قدری خوب می‌خواند که آوازش از گرمی مثل این است که مرا در تابۀ می‌اندازد. حماد می‌گوید اسم او را پرسیدم، گفتند ابن عایشه است (۲۱۰/۲ - ۲۱۱).

چگونگی درگذشت ابن عایشه را ابوالفرج به صورتهای مختلف ذکر کرده است: یکی اینکه ابن عایشه با غمر بن یزید از امرای بنی امیه عازم شام شده بود. چون به قصر ذی خُشب که در چهار فرسخی مدینه قرار داشت، رسیدند به استراحت پرداختند و در بام قصر مجلسی آراستند. در آنجا ابن عایشه به خوانندگی پرداخت و غمر که به نشاط آمده بود از او خواست که دوباره بخواند، ولی ابن عایشه بنا بر عادت که داشت، نپذیرفت و در نتیجه او را به دستور غمر از بام به زیر انداختند، و نیز گفته‌اند شب هنگام ابن عایشه سرمست به کنار بام رفت و سقوط کرد (۲۳۵/۲ - ۲۳۶؛ برای روایتهای دیگر، نک: همو، ۲۳۵/۲).

و فرمانبرداری نزد امام هادی فرستاد و از او خواست دست از نجران بردارد. یا دست کم او و افرادش را از حضور در این لشکرکشی معاف دارد. امام هادی به هیچ‌یک از درخواستهای او وقتی ننهاده (همو، ۱۵۵ - ۱۵۶). چون ابن عباد خبر یافت که امام هادی بر آن نبرد مصمم است، شبانه بر یاران او تاخت، و با بنی‌سعد وارد کارزار شد و پس از به جای گذاشتن چند کشته و تحمل خسارت به قلعهٔ عَلاف گریخت (همو، ۱۵۶ - ۱۵۷). بامداد روز بعد، امام هادی افراد وی را امان داد و با سواران خویش همراه کرد و به نجران لشکر کشید (همو، ۱۵۷). ابن عباد بر آن شد که در غیاب امام هادی بر محمد بن عبدالله والی او در صعدة هجوم برد و زندانیان را آزاد سازد و حکومت آنجا را خود در دست گیرد. اما توطئه‌اش آشکار شد و در این کار توفیقی نیافت (همو، ۱۶۳ - ۱۶۴). ابن عباد، نقشه دیگری طرح کرد و جماعتی از اکیلیان و جنگجویان دیگر طوایف خولان را بر ضد امام هادی متشکل گردانید و در دو قلعهٔ عَلاف و ثوراعلی آمادهٔ نبرد شد. چون امام هادی از نجران بازگشت و از نقشه‌های ابن عباد باخبر شد (۲۸۷ ق) در صعدة اردو زد و به ویران کردن خانه‌ها و تاکستانهای اکیلیان فرمان داد و پس از جنگی سخت، ابن عباد و سپاهیانش را سرکوب کرد (همو، ۱۸۹ - ۱۹۰). هواداران ابن عباد از امام هادی امان گرفتند و ابن عباد نیز خود ناگزیر نامه‌ای نوشت و از امام هادی امان طلبید، اما خواهش او پذیرفته نشد (همو، ۱۹۶ - ۱۹۸؛ زیارة، ۱۹/۱).

ابن عباد به سابقهٔ حمایت خلیفه واثق از پدرش (نکه: همدانی، ۲۴۱/۱)، راه حجاز و عراق در پیش گرفت (علوی، ۱۹۸؛ ابن قاسم، ۱۷۶) و با قصیدهٔ بانیه‌ای در مدح عباسیان، و شرح گرفتاریهایی که حمایت از این سلسله برای اکیلیان در یمن ایجاد کرده بود (برای بخشی از آن قصیده، نکه: همدانی، ۲۵۳ - ۲۵۷؛ شامی، ۳۱۲ - ۳۱۴)، به بغداد وارد شد. معتضد عباسی آخرین روزهای عمر را می‌گذراند و از مردم برای مکنفی بیعت گرفته بودند (همدانی، ۲۴۹/۱ - ۲۵۰؛ قس: ابن قاسم، ۱۸۷). مکنفی به او وعده داد که لشکری بزرگ همراهش گسیل کند. اما پس از یک سال به بهانهٔ اینکه خبر یافته است که امام هادی را از صنعا بیرون رانده‌اند، ابن عباد را از حمایت خویش نومید گردانید. ابوالصباح حسن فرزند ابن عباد که بعدها در قبیلهٔ خولان سروری یافت (همدانی، ۲۴۹/۱؛ قس: زرکلی، ۱۵۶/۱؛ شامی، ۳۱۲)، شمه‌ای از چگونگی برخورد خلیفهٔ عباسی را با پدرش از قول خود او نقل کرده است (همدانی، ۲۶۱/۱؛ شامی، ۳۱۴). ابن قاسم دوبار به سفر ابن عباد به عراق اشاره کرده است. یک بار ضمن حوادث ۲۸۷ ق (ص ۱۷۶) و دیگری بار در حوادث ۲۸۹ ق (ص ۱۸۷)، اما از آنجا که ابن عباد یک سال در عراق اقامت داشته، بعید نیست که در گزارش ابن قاسم خلطی رخ داده باشد. برخی از معاصران نیز (زرکلی، همانجا؛ شامی، ۳۱۲) بدون توجه به دقایق زندگی او و منابع کهن‌تر و پراکندگی روایات ابن قاسم، سفر او را به بغداد دوبار پنداشته‌اند. ابن عباد، خوار و نومید به یمن بازگشت (علوی، زیارة، همانجاها)

- ۲۳۷). در هر حال می‌گویند وقتی ابن عایشه درگذشت ابوالقاسم اشعب (ابن جبیر از موالی عبدالله بن زبیر و معروف به طماع؛ زرکلی، ۳۳۲/۱)، از شنیدن خبر فوت او می‌گریست و می‌گفت: «چند بار گفتم رُبَّیْحَه شَمَاسِیَه را به عقد ابن عایشه درآورید تا مزامیر داوود به وجود آید و شما بدان عمل نکردید» و مردم به او می‌خندیدند (ابوالفرج، ۲۳۷/۲؛ ابن شاکر، ۱۹۹/۱).

مأخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، نوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳ م؛ زرکلی، اعلام؛ شیخانی، سَمیر، اشهر المَکین عند العرب، بیروت، ۱۹۶۲ م؛ عاملی، علی عسلی، الغناء فی الاسلام، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ فارمر، هنری جورج، تاریخ موسیقی خاورزمین، ترجمهٔ بهزاد باشتی، ۱۳۶۶ ش؛ مراغی، عبدالقادر بن غیبی، جامع الاَخبار، به کوشش نقی پیش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ الموسوعة العربیة المیسرة، به کوشش محمد شفیق غربال، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، نهاية الادب، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومي؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: EP.

ابن عَباد، نکه: صاحب‌بن عَباد.

ابن عَباد، ابوالحسن احمد بن عبدالله بن محمد بن عباد اُکلی، شاعر ماجراجوی یمنی، در نیمهٔ دوم سدهٔ ۳ ق/۹ م، که در صعدة می‌زیسته است. صعدة در آن روزگار از شهرهای آباد و پرجمعیت یمن بود (یاقوت، ۳۸۹/۳). خاندان وی، بنو عباد، از طایفهٔ بنی‌مالک، از قبیلهٔ خولان بودند (نکه: همدانی، ۲۲۸/۱) و چون عم بزرگشان یزید بن حجر-عابد (برادر نیای ششم شاعر) به نام «متوکل» شهرت یافته بود، از آن زمان به بعد این خاندان «اُکلی» (منسوب به اکیل = مُصَفَّر متوکل) نیز خوانده می‌شدند (همو، ۲۲۸/۱ - ۲۲۹؛ سمعانی، ۳۳۸/۱). بیشتر افراد این خاندان سوارکار، تیروانداز، جنگجو و جاه‌طلب بودند (نکه: همدانی، ۲۲۰/۱ - ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۸) و به شعر (همو، ۲۲۱/۱، ۲۲۶ - ۲۲۷، ۲۳۵، نیز: دو بیت از متوکل، ۲۳۰) تمایل بسیار داشتند. ۳ تن از نامداران این طایفه نیز به گوشه‌گیری و پارسایی مشهور بوده‌اند (همو، ۲۲۸/۱ - ۲۲۹، ۲۳۵، ۲۴۹). عبدالله پدر احمد یکی از دو شاعر طراز اول یمن در زمان خود (همو، ۲۴۵/۱؛ برای اشعار وی، نکه: همو، ۲۴۵/۱ - ۲۴۹؛ سمعانی، همانجا؛ شامی، ۳۰۸ - ۳۱۱) و جنگجویی دلاور بود (نکه: همدانی، ۲۴۱/۱).

احمد نیز مانند پدر، هم شاعری خوش قریحه بود (برای اشعار وی، نکه: همو، ۲۵۳/۱ - ۲۶۱؛ شامی، ۳۱۲ - ۳۱۶) و هم سواری رزمنده. در ۲۸۴ ق/۸۹۷ م هنگامی که قرارداد صلحی میان امام هادی، یحیی بن حسین علوی (حک ۲۸۴ - ۲۹۸ ق) و مسیحیان نجران (برای متن صلح‌نامه، نکه: علوی، ۷۱ - ۷۸؛ قس: زیارة، ۱۳/۱) تنظیم می‌شد، وی نیز حضور داشت و آن را کتباً گواهی کرد (علوی، ۷۸). اما ۲ سال بعد، چون امام هادی به قصد حمله به نجران وارد صعدة شد، ابن عباد به سبب خویشاوندی با طایفهٔ بنی‌حارث (ساکن نجران) از این موضوع رنجیده خاطر شد و شهر را ترک گفت. سپس پیامهایی حاکی از تسلیم

و با وساطت بنی کلب از امام هادی امان یافت، اما نتوانست آرام بگیرد. در اواخر ۲۸۹ ق سواران خود را به جان مردم انداخت و به قتل و غارت و ایجاد وحشت پرداخت، امام هادی بی‌درنگ بر او تاخت و او را گوشمالی سخت داد. این بار نیز او و یارانش از امام هادی امان یافتند (زبارة، ۲۸/۱؛ قس: علوی، ۲۵۱).

از زندگانی ابن عباد بیش از این اطلاعی نداریم. از اشعارش نیز بجز آن قصیده‌بایه و قصیده‌هائیه‌ای که در اثنای سفر به عراق سروده و خاطرات تلخ و آرزوهای شیرینش را به سبک شعرای جاهلی در آن برشمرده (همدانی، ۲۵۷ - ۲۶۱؛ شامی، ۳۱۴ - ۳۱۶)، ظاهراً شعر دیگری بر جای نمانده است.

مأخذ: ابن قاسم، یحیی بن حسین، غایة الامانی فی اخبار الفطر البیانی، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ زیارة، محمد بن محمد، ائمة الیمن، یمن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ زرکلی، اعلام سمرانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ شامی، احمد محمد، قصه الادب فی الیمن، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ علوی، علی بن محمد، سيرة الهادی الی الحق یحیی بن الحسین، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ همدانی، حسن بن احمد، الکلیل، به کوشش محمد بن علی اکوع حوالی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ یاقوت، بلدان، محمد علی لسانی فشارکی.

ابن عباد، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم نفزی حمیری رندی (۷۳۳ - ۷۹۲ ق/ ۱۳۳۳ - ۱۳۹۰ م)، فقیه، خطیب و از مشاهیر صوفیه اندلس. وی در شهر رنده به دنیا آمد. قرائت را نزد پدرش که مردی خطیب و دانشمند بود فرا گرفت و علم لغت را نزد دایی خود قاضی عبدالله فریسی آموخت. در ۷ سالگی قرآن را از برداشت. در رنده در مجلس درس علی بن ابی الحسن رندی نیز حاضر می‌شد (مقری، ۳۴۱/۵ - ۳۴۲). سپس برای تکمیل تحصیلات خود به مغرب رفت و در تلمسان و فاس نزد استادانی چون ابو عبدالله تلمسانی، ابو عبدالله مقری، ابو محمد عبدالنور عمرانی، ابو عبدالله ابلی و ابو عمران موسی عبیدوسی و دیگران علم لغت، فقه، اصول، کلام و فلسفه فرا گرفت (همو، ۳۴۲/۵؛ ابن قنفذ، ۷۹؛ غنیمی، «ابن عباد»، ۲۲۶/۶ - ۲۲۷). ابن عباد پس از تحصیل علوم ظاهری به علوم باطنی روی آورد و برای ملاقات صوفی مشهور ابن عاشر، ابوالعباس (ه) به سلامه هاجرت کرد و چندین سال در خدمت او به سر برد (مقری، همانجا؛ غنیمی، همان، ۲۲۹/۶) و از بزرگان اصحاب و از برگزیدگان شاگردان او شد، چنانکه ابن عاشر او را بر دیگر اصحاب خویش مقدم می‌داشت و آنان را به پیروی و بهره‌مند شدن از او امر می‌کرد و درباره او می‌گفت که ابن عباد به تنهایی یک امت است (مقری، ۳۴۶/۵ - ۳۴۷؛ ابن قنفذ، همانجا). ابن عباد پس از وفات ابن عاشر، برای ملاقات ابومروان عبدالملک صوفی به طنجه رفت و از مصاحبت او بهره فراوان برد و از او اجازه عام دریافت کرد (مقری، ۳۴۲/۵ - ۳۴۳؛ غنیمی، همان، ۲۲۹/۶ - ۲۳۰). وی هرگز ازدواج نکرد و کنیزی نیز اختیار نمود. بیشترین بهره او از دنیا بوی خوش و بخور بود. کارهایش را خود انجام می‌داد، لباسش در خانه وصله‌دار بود، اما وقتی که از خانه خارج

می‌شد، روی آن لباسی سبز یا سفید می‌پوشید (ابن قنفذ، ۸۰؛ مقری، ۳۴۴/۵). درباره خصلت‌های معنوی او گفته‌اند که در عبودیت و برائت از حول و قوه غیرخالق و عدم توجه به مدح و ذم مردم و اعراض از خلق و ذکر حق و سکون و زهد و صلاح ممتاز بود. طریقه او در تصوف طریقه شاذلیه بود (همو، ۳۴۶/۵) و ظاهراً این طریقه را از استاد خویش ابن عاشر گرفته بود (منوفی، ۲۵۷/۲). ابوسعید سلوی بر روی دیوار مسجد قرویین سه بیت شعر به خط ابن عباد دیده بود که مضامین عاشقانه داشت. هنگامی که ابوسعید این ابیات را به سبب مضامین تغزلی آنها با اظهار تردید برای ابوالقاسم صیرفی نقل کرد، صیرفی یادآور شد که این اشعار درباره مهدی قائم سروده شده است (مقری، ۳۴۸/۵).

در میان شاگردان برجسته ابن عباد می‌توان یحیی سراج، ابوعبدالله ابن سکاک، لسان الدین ابن خطیب و خطیب بن قنفذ را نام برد (غنیمی، همان، ۲۴۳/۶ - ۲۴۴؛ بستانی ف)، ابن عباد پس از ملاقات با ابومروان عبدالملک صوفی به فاس رفت و در آنجا امام و خطیب مسجد قرویین شد، و پس از ۱۵ سال وعظ و ارشاد وفات یافت و در محلی به نام کدیه البراطل در باب الفتوح به خاک سپرده شد (مقری، ۳۴۵/۵). اما یحیی سراج گفته است که ابن عباد در فاس نزدیک باب المسدود معروف به حمراء مدفون گشته است (غنیمی، همان، ۲۴۲/۶). به گفته مقری (۳۴۹/۵) سلطان ابوالعباس احمد بن ابی سالم و مردم دو شهر جدید و قدیم فاس بر جنازه او حاضر شدند. همو می‌افزاید: من قبر او را بارها در فاس زیارت کرده‌ام و او نزد مردم فاس همچون شافعی است نزد مصریان (۳۴۴/۵).

آثار و نوشته‌های ابن عباد در نشر طریقه شاذلیه در مغرب و اندلس بسیار مؤثر بوده است (غنیمی، همان، ۲۳۳/۶). ابن آثار عبارتند از: ۱. غیث المواهب العلیة فی شرح الحکم العطائیه، که شرحی است بر الحکم تألیف ابن عطاءالله سکندری (ه) م. ابن عباد چنانکه خود نیز در مقدمه کتاب (۴۹/۱ - ۵۰) اشاره دارد، این شرح را به درخواست دو تن از یارانش به نام یحیی سراج و سلیمان بن عمر نوشته است (مقری، ۳۴۵/۵). این کتاب شامل تعلیماتی است در آداب سلوک و توضیح مطالب رمزآمیز و دشواری که در الحکم ابن عطاءالله آمده است. این کتاب به نام التنبیه نیز شناخته شده است. حاجی خلیفه به اشتباه (۶۷۵/۱) التنبیه را به علی، فرزند ابن عباد، نسبت داده است، اما چنانکه می‌دانیم ابن عباد فرزندی نداشت (نک: غنیمی، همان، ۲۵۰/۶ - ۲۵۱). غیث المواهب چندین بار به چاپ رسیده که نخستین بار در بولاق (۱۲۸۵ ق/ ۱۸۶۹ م) بود و در ۱۹۷۰ م به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف در دو جلد در قاهره منتشر شد؛ ۲. الرسائل الکبری، این مجموعه که ابن عباد آن را به شاگرد خود یحیی سراج هدیه کرده، مشتمل بر ۳۸ رساله در آداب سلوک الی الله است (همان، ۲۵۲/۶ - ۲۵۳). این کتاب در ۱۳۲۰ ق/ ۱۹۰۲ م در ۴ جزء در فاس به چاپ (سنگی) رسیده است؛ ۳. الرسائل الصغری. این کتاب شامل ۱۶

إِبْنِ عَبَّادٍ، معتمد، نکه: بنی عَبَّاد.
إِبْنِ عَبَّاسٍ، نکه: عبدالله بن عباس.

إِبْنِ عَبَّادٍ: ابوالفضل عبدالله بن عبدان بن محمد بن عبدان همدانی (د صفر ۴۳۳ / اکتبر ۱۰۴۱)، فقیه شافعی. از تاریخ ولادت وی اطلاعی در دست نیست. بیشتر منابع از او به عنوان عالم و مفتی همدان یاد کرده‌اند. در بغداد از ابوالحسین ابن‌اخی منتمی، ابن خباب، عثمان ابن المنتاب، ابوحفص کتانی والمخلص استماع کرده (ذهبی، حوادث سال ۴۳۳ ق؛ سبکی، ۲۰۴/۳-۲۰۵) و از دیگر مشایخ وی می‌توان صالح بن احمد، جریل، علی بن حسن بن ربیع و ابوبکر احمد بن علی معروف به ابن الآل را نام برد (ذهبی، همانجا؛ اسنوی، ۱۸۸/۲). نیز کسانی همچون محمد بن عثمان، احمد بن عمر، ابن عبدوس و پدرش و علی الحسنی از او روایت کرده‌اند (ذهبی، سبکی، همانجا). ذهبی به نقل از شیرویه بن شهردار وی را موق دانسته است (همانجا). نیز ذهبی به نقل از هبو گوید: به خط ابن عبدان دیدم که نوشته بود: در خواب دیدم: خدای تعالی به من سخنی فرمود که در آن مرا از خودستایی نسبت بدانچه به من داده است، بیم داد. گفتم: من در نفسم فروتر از آنم. فرمود: برترین سخن که شایسته است مردم را بدان فرا خوانند «الاله الخلق والأمر» است (همانجا؛ قس: سبکی، ۲۰۵/۳). ابن عبدان از کسانی است که قنوت را در نماز وتر در طول سال مستحب دانسته‌اند (نکه: سبکی، ۲۰۴/۳، ۲۰۵؛ برای دیگر آراء فقهی او، نکه: سبکی، اسنوی، همانجا).

آثار: ۱. شرائط الاحکام، در فقه، که بنا به گفته اسنوی (۱۸۸/۲) نسخه‌ای از آن نزد وی موجود بوده است؛ ۲. شرح العبادات، کتابی است مختصر که بیشتر نظرات فقهی وی از این کتاب نقل شده است؛ ۳. مقامات (عامری، ۳۵۵).

ماخذ: اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، نسخه خطی کتابخانه ایا صوفیه ترکیه، ش ۳۰۰۹؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۲۲ ق؛ عامری، یحیی بن ابی بکر، غریبال الزمان، به کوشش محمد ناجی زغبی المر، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م.

إِبْنِ عَبْدِالْبَرِّ، ابوعمر یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر ابن عاصم نمری (۲۵ ربیع الآخر ۳۶۸ - آخر ربیع الاول ۴۶۳ ق / ۳۰ نوامبر ۹۷۸ - ۵ ژانویه ۱۰۷۱ م). فقیه، محدث، تاریخ‌نگار و ادیب اندلسی. او را از این روی نمری خوانده‌اند که نسبش به نمر بن قاسط ابن اقصی بن دعی بن حدیلة بن اسد بن ربیعة بن نزار می‌رسد (ابن حزم، ۳۰۰-۳۰۲). در قرطبه زاده شد و در همانجا رشد کرد. پدرش از فقیهان قرطبه بود و او در ۱۸ سالگی پدر را از دست داد (قاضی عیاض، ۵۵۶/۴). در قرطبه به فراگیری دانشهای معمول آن زمان پرداخت (حمیدی، ۳۴۴). از استادانش می‌توان به اینان اشاره کرد: ابوالولید ابن قرضی، ابوعمر طلمنکی، قاسم بن اصعب یتانی که نزد او

رساله است که ۶ رساله اول آن به محمد بن ادیه و ۹ رساله بعدی به یحیی سراج و رساله آخر به ابواسحاق ابراهیم شاطبی نوشته شده و مشتمل است بر وصایا و پاسخ سؤالاتی که در آداب تصوف و مقامات سلوک مطرح شده است. این کتاب به کوشش پل نويا در ۱۹۵۷ م با مقدمه‌ای به زبان فرانسوی، در بیروت به چاپ رسید و در ۱۹۷۴ م با اضافاتی تجدید طبع شد؛ ۴. ادعية مرتبة علی اسماء الله الحسنى، که شرح اسماء الله الحسنی نیز نامیده شده و در چاپ اخیر رسائل البصری همراه با آن به چاپ رسیده است؛ ۵. نظم الحکم العطائیة. احمد زروق در الشرح الحادی عشر خود بر الحکم، این نظم را ارجوزه‌ای در ۸۰۱ بیت دانسته است (نکه: غنیمی، ابن عطاء الله، ۹۷). ابویحیی بن شکاک درباره این کتاب گوید که ابن عباد الحکم را شرح کرد و درهای منشور آن را به رشته نظمی بدیع کشید (مقری، ۳۴۵/۵-۳۴۶). زرکلی (۲۹۹/۵) نسخه‌ای از آن را به نام بعة المرید دیده و یاد کرده است؛ ۶. تحقیق العلامة فی احکام الامامة، نسخه‌ای از این کتاب را احمد زروق دیده و شیخ قوری احتمال داده است که تألیف پدر ابن عباد باشد (مقری، ۳۴۵/۵؛ غنیمی، «ابن عباد»، ۲۵۳/۶-۲۵۴؛ ۷. مجموعه خطب. این کتاب مشتمل بر خطبه‌های ابن عباد در مسجد قرویین فاس بوده است (همان، ۲۵۴/۶). مقری (۳۴۹/۵-۳۵۰) گوید که ابن عباد خطبه‌های مدون مشهوری داشته است که در روز میلاد پیامبر اکرم (ص) در مقابل سلطان، و در سایر اوقات متبرکه در اجتماعات می‌خوانده‌اند؛ ۸. رسائل علی قوت القلوب، نسخه خطی این کتاب در کتابخانه‌های اسکوریا (ESC^۲)، ش ۷۴۰(۲) و ازهریه (ازهریه، ۵۶۸/۳) موجود است؛ ۹. فتح التحفة و اضاءة الشرفة (السدة). این کتاب در علم حدیث نوشته شده است و نسخه خطی آن در کتابخانه‌های اسکوریا (ESC^۲)، ش ۷۴۰(۳) و رباط الفتح (فهرس، ش ۷۸۴) موجود است. این کتاب در ۵۰ عنوان تدوین شده و هر قسمت با شرح مختصری همراه است (غنیمی، همان، ۲۵۵/۶-۲۵۶). زرکلی (همانجا) از کتابی به نام فتح الطرقة یاد کرده که ظاهراً همین کتاب است؛ ۱۰. اجوبة فی مسائل العلوم، مقری (۳۴۲/۵) این کتاب را در دو جلد ذکر کرده است؛ ۱۱. بستانی و زرکلی (همانجا) نیز از کتابی از تألیفات او با عنوان کفایة المحتاج یاد کرده‌اند. برخی از اشعار او را ابن خطیب (صص ۴۱-۴۴) نقل کرده است.

ماخذ: ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الکتبة الکامنة، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ ابن عباد رندی، محمد بن ابراهیم، غیث المواقب العلیة فی شرح الحکم العطائیة، به کوشش عبدالحمید محمود و محمود بن الشریف، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن قنفذ، احمد، انس الفقیر، به کوشش محمد قاسی و ادولف نور، رباط، ۱۹۶۵ م؛ ازهریه، فهرست؛ بستانی ف؛ حاجی خلیفه، کشف؛ زرکلی، اعلام؛ غنیمی، تفارانی، ابوالوفاء، «ابن عبّاد رندی، حیاته و مؤلفاته»، صحیفة معهد الدراسات الاسلامیة فی مدريد، مادريد، ۱۹۵۸ م؛ هبو، ابن عطاء الله السکندری و تصوفه، قاهره، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ فهرس المخطوطات العربیة، به کوشش عبدالله و جراحی وی، س. علوش، رباط، ۱۹۵۴ م؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ متوفی حسینی، محمود فیض، جمهرة الاولیاء، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ نیز: ESC^۲ حسین لاسی.

حدیث خواند (همو، ۱۰۶، ۲۳۸، ۳۱۲)، ابو عمر ابن مکی، سعید بن نصر (قاضی عیاض، ۸۰۸/۴)، احمد بن فتح تاجر، احمد بن قاسم تاهرتی بزاز که کتابهای محمد بن جریر طبری را به نامهای صریح السنة، التبصیر و فضائل الجهاد، نزد او خواند، قاضی ابن صفار و ابن جسور که ذیل المذیل را نزد او خواند (حمیدی، ۱۳۲، ۱۳۳، ۳۶۲). ابن عبدالبر در آغاز ظاهری مذهب بود، سپس مالکی شد و گاه در باره‌ای از مسائل به فقه شافعی می‌گرایید (ذهبی، ۱۵۶/۱۸ - ۱۵۷)، او چندان به درس و پژوهش اهتمام ورزید که پس از چندی از دیگر پیشینیان اندلسی خود پیشی گرفت (قاضی عیاض، ۸۰۹/۴). حمیدی در ۴۴۸ ق/ ۱۰۵۶ م ضمن آنکه با او دیدار کرده است، از وی اجازه‌ای برای روایت شنیده‌ها و گردآورده‌هایش گرفته است (صص ۳۴۵ - ۳۴۶). دیگر شاگردانش: ابوالعباس دلایی، ابومحمد بن ابی قحافة، طاهر بن مفوز، ابوبحر سفیان بن عاصی، ابوعلی غسانی که الموطأ را نزد او خواند و ابن بُربال حجاری بودند و افزون بر اینان ابن حزم را نیز از شاگردان وی شمرده‌اند (ابن عطیه، ۷۸، ۱۰۸، ۱۲۸ - ۱۳۳؛ قاضی عیاض، ۸۰۸/۴، ۸۰۹).

در روزگاری که ابن عبدالبر در قرطبه به سر می‌برد، این شهر مرکز حکومت امویان در اندلس بود و هشام مؤید بن حکم (حک ۳۶۶ - ۳۹۹ ق/ ۹۷۷ - ۱۰۰۹ م) بر آن فرمانروایی داشت. در جمادی الآخر ۳۹۹ محمد بن هشام ملقب به مهدی بر مؤید شورید و او را کنار زد. در ۵ شوال ۳۹۹ هشام بن سلیمان بن ناصر به همراه بربریان بر او شورید. از طرف دیگر عموم مردم قرطبه به یاری محمد بن هشام برخاسته و بربریان را شکست دادند. آنان دوباره گرد آمده و سلیمان بن حکم بن سلیمان را به فرمانروایی برداشتند و با یاری مسیحیان جنگ خونینی آغاز کردند که هزاران نفر از مردم قرطبه از جمله ابن فرضی (حمیدی، ۲۳۸) استاد ابن عبدالبر، کشته شدند و مهدی شکست خورد. در ۴۰۰ ق/ ۱۰۱۰ م مهدی دوباره لشکری فراهم آورد و در شوال همین سال بر قرطبه مسلط شد که پس از درگیری دیگری با بربریان و شکست از آنان در ذیحجه همین سال کشته شد و مؤید بن حکم دومین بار (۴۰۰ - ۴۰۷ ق) به حکومت رسید (همو، ۱۸، ۱۹). ابن عبدالبر در این گیرودار جز دور شدن از این آشوبها و رفتن به محیطی آرام، فراروی خود راهی نمی‌دید. از این رو از قرطبه بیرون آمد، ولی هیچ‌گاه از اندلس بیرون نرفت (همو، ۳۴۴)، او که به دنبال مکانی مناسب می‌گشت، تنها دانیه را که دورترین نقطه شرق اندلس بود، برگزید و به آنجا رهسپار شد. این شهر در نزدیکی پلنسیه و تحت حکومت ابوالحسن مجاهد عامری (حک ۴۰۸ - ۴۳۲ ق) که به دانش دوستی شهره بود، قرار داشت. چند سال بعد پسرش ابومحمد که در اشیلیه وزیر یکی از ملوک طوایف اندلس به نام معتضد بن عباد (حک ۴۳۴ - ۴۶۱ ق) بود، مورد خشم وی قرار گرفت و به سیاه‌چال افتاد.

ابن عبدالبر چون شنید که جان پسر در معرض خطر است، سراسیمه خود را به اشیلیه رساند و از معتضد درخواست تا وی را

بیخشاید. معتضد که از کمتر کسی درمی‌گذشت، وی را به جان امان داد. ابو عمر که با زیرکی پسر را نجات داده بود (ابن بسام، ۱۲۵/۱۳)، ۱۲۶؛ ابن سعید، ۴۰۷/۲، ۴۰۸؛ ابن ابار، ۲۲۰، ۲۲۱)، او را با خود به دانیه برد، اما دیری نپایید که در ۴۵۰ ق پیش از پدر درگذشت (حمیدی، ۲۴۹). به هر حال مدت اقامت ابو عمر را در دانیه از بابرکت‌ترین و پرثمرترین دوران زندگی او شمرده‌اند، چه در همین جا بود که بیشتر کتابهای بزرگش را نوشت و در افق این شهر بود که دانش وی آشکار گردید (ابن سعید، ۴۰۷/۲، ۴۰۸). ابو عمر پس از مردن مجاهد و روی کار آمدن پسرش علی (مراکشی، ۷۴)، ظاهراً محیط دانیه را چندان مناسب ندید و به قصد یافتن مأوایی دیگر از شرق اندلس به غرب آمد. در این میان مظفر بن افضس (حک ۴۳۷ - ۴۶۰ ق، نک: ه. د. بنی افضس) که او را به عقل، ادب و شجاعت وصف کرده‌اند، در بطلیوس حکومت را به عهده گرفته بود (ابن عذارى، ۲۳۶/۳، ۲۳۷). ابن عبدالبر به نزد او رفت و از طرف وی در اشیونه^۲ و شنترین به منصب قضا گماشته شد (ابن خلکان، ۶۷/۷) و سرانجام در شاطبه درگذشت (قاضی عیاض، ۸۱۰/۴).

آثار:

الف - جایی: ۱. الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، کتابی است در بازه صحابه که از مهم‌ترین منابع در این زمینه به شمار می‌رود. این کتاب بارها به چاپ رسیده است، از جمله در قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ ۲. الاستذکار، این کتاب تحریر گونه‌ای از اثر دیگر ابن عبدالبر با عنوان التمهید است که در شرح الموطأ مالک بن انس نوشته شده بود. مؤلف در این کتاب به بررسی و نقد آراء فقیهان پیشین نیز پرداخته است (قاهره، ۱۹۷۳ م)؛ ۳. الانباه علی قبائل الرواة، که در باب نسب شناسی است و تنها به قبیله‌های مهمی که رجال آن از پیامبر اکرم (ص) حدیث نقل کرده‌اند، پرداخته است (قاهره، ۱۳۵۰ ق)؛ ۴. الانتقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، این کتاب در باره سه تن از امامان مذهبهای فقهی یعنی مالک، شافعی و ابوحنیفه است. این اثر در بیروت به چاپ رسیده است؛ ۵. الانصاف فیما فی بسم الله من الخلاف (قاهره، ۱۳۴۳ ق)؛ ۶. بهجة المجالس و انس المجالس (بیروت، ۱۹۸۱ م). در این کتاب امثال سائر، ابیات نادر، گزارشهای ظریف، سخنان حکیمان پیشین، حکایتهای دلپذیر و مانند آن گردآوری شده است. مؤلف در این کتاب نه تنها مقدار قابل ملاحظه‌ای از شعر شاعران اندلس را آورده که در منابع دیگری یافت نمی‌شود، بلکه در باره‌ای از موارد شعرهایی از شاعران شرقی آورده که در خود منابع شرق یافت نشده است. این کتاب از مهم‌ترین منابع در باره ادب اندلس در سده‌های ۴ و ۵ ق به شمار می‌آید (خولی، ۲۸ - ۳۰)؛ ۷. التمهید لما فی الموطأ من المعانی و الاسانید (رباط، ۱۳۸۷ - ۱۰۴۱ ق). این حزم در باره این کتاب می‌گوید: من در فن حدیث

إِبْنِ عَبْدِ الْحَقِّ، نکه: عبدالمؤمن بن عبدالحق.

إِبْنِ عَبْدِ الْحَكَمِ، عنوان افراد خاندانی از مورخان، فقیهان، محدثان و پیشوایان مذهبی مصر که در سده‌های ۲ و ۳ ق/ ۸ و ۹ م از شهرت و نفوذ بسیار برخوردار بودند و بر مالکیان مصر ریاست داشتند. نیای این خاندان، اعین بن لیث، از حقل، یکی از قراء ایل به ساحل دریای سرخ، به مصر کوچید و در اسکندریه سکنی گزید. وی در آنجا صاحب فرزندی شد به نام ابوعثمان عبدالحکم که بعدها ثروت و قدرت بسیار کسب کرد و افراد خاندان ابن عبدالحکم، همه به وی منسوب شدند. رقابتهای مذهبی و فرقه‌ای در بارهٔ مسألهٔ خَلْقِ قرآن و دورهٔ «محله» که سبب مصادرهٔ اموال و گرفتاری و شکنجه و مرگ بسیاری شد، از جمله سوانح زندگی خاندان ابن عبدالحکم بوده است. این افراد به سبب داشتن آثار و پایگاه مذهبی و اجتماعی، از این خاندان به شهرت رسیدند:

۱. ابوعثمان عبدالحکم بن اعین (د ۱۷۱ ق/ ۷۸۷ م). از یاران و معاصران مالک بن انس و از نخستین فقیهانی که مذهب مالکی را در مصر رواج داد. عبدالحکم فقیهی فرزانه بود و از مالک بن انس و عبدالله بن وهب مالکی مصری روایت کرد و در اسکندریه درگذشت (سمعانی، ۲۰۰/۴، ۲۰۱).

۲. ابومحمد عبدالله بن عبدالحکم، فقیه بلندآوازه، بزرگ مالکیان مصر و دانشمندترین یار مالک بن انس که با او رابطهٔ نزدیک و مستقیم داشت و پس از اشتهاب بن عبدالعزیز- قیسی (د ۲۰۴ ق) ریاست مذهب مالکی در مصر به او رسید (ابن حبان، ۳۴۷/۸؛ ابواسحاق، ۱۵۱). تولد عبدالله را در اسکندریه و در ۱۵۰، ۱۵۴ یا ۱۵۵ ق- (ابن عبدالبر، ۵۳؛ ابن خلکان، ۳۵/۳؛ یاقوت، ۲۲۹/۲) و درگذشت او را در قاهره، به اختلاف در ۲۱۰ (ابن عبدالبر، همانجا) یا ۲۱۳ (ابن حبان، همانجا) یا ۲۱۵ (سیوطی، ۳۰۵/۱) و ۲۲۴ ق (یاقوت، همانجا) نوشته‌اند.

عبدالله نخست از یاران مالک بن انس بود و سه جزء از اجزاء حدیثی و همهٔ الموطأ را از مالک شنید و به نقل و روایت کتاب السنه فی الفقه و دیگر آراء او پرداخت (ابن ندیم، ۲۵۲؛ ابن عبدالبر، همانجا). پس از آن به شافعی پیوست و از نزدیکان با اخلاص او شد. شافعی چون از بغداد به مصر کوچید به خانهٔ عبدالله وارد شد و از او اکرام بسیار دید. عبدالله برای تأمین زندگی شافعی در آغان و رودی به مصر ۱۰۰۰ دینار از خود، ۱۰۰۰ دینار از ابن عساقه تاجر و ۱۰۰۰ دینار از اصحاب خویش در اختیار شافعی نهاد.

پس از استقرار شافعی، عبدالله برای خود و پسرش محمد از کتابهای شافعی یادداشت برداشت و محمد را ملازم شافعی کرد و با او به مهر به سر برد تا شافعی در خانهٔ او از دنیا رفت و در آرامگاه خاندان عبدالحکم به خاک سپرده شد. در مصر از اصحاب مالک تنها دو تن محضر شافعی را درک کردند: ابوعمرو اشتهاب و عبدالله بن عبدالحکم

مانند آن را ندیدیم، چه رسد به بهتر از آن (مقری، ۱۵۶/۳ - ۱۶۹)؛ ۸. جامع بیان العلم و فضله. این کتاب حدیثی در بارهٔ معنای دانش و فضیلت جست و جوی آن، ستوده بودن کوشش در آن و عنایت به آن است. این کتاب در بیروت چاپ شده است؛ ۹. الدرر فی اختصار المغازی و السیر (قاهره، ۱۹۶۶ م). این اثر در سیرهٔ نبوی و خلاصه‌ای است از سیرهٔ ابن اسحاق. البته افزون بر کتاب ابن اسحاق روایتیهای از کتابهای موسی بن عقبه و ابن ابی خثیمه و نیز از روایتیهای استادانش آورده است. ابن حزم دوست یا به تعبیری شاگرد ابن عبدالبر نیز در جوامع السیره از این کتاب بهره جسته است (ضیف، ۱۷)؛ ۱۰. الزیادات التي تقع فی الموطأ عند یحیی بن یحیی عن مالک (قاهره، ۱۳۵۰ ق)؛ ۱۱. القصد و الآتم فی التعریف باصول العرب و العجم. این کتاب نیز همچون الانباه در نسب شناسی است، با این فرق که از آن کوچک‌تر است و در بارهٔ ریشه‌های اصلی ملل گوناگون از عرب، بربر، حبشه و مصر گرفته تا یونان، ترک، چین و جز آن بحث کرده است. این اثر به همراه الانباه چاپ شده است؛ ۱۲. الکافی فی فقه اهل المدينة المالکی (ریاض، ۱۹۷۸ م).

ب - خطی؛ ۱. تعریف فقهاء المالکیه (نکه: سید، ۴۰/۲)؛ ۲ - التمهید فی الانساب؛ رساله فی آداب المجالسه و خوض اللسان؛ نزله المستمعین و روضة الخائفین (نکه: GAL, S, I/629؛ در مورد سه اثر خطی دیگر، نکه: زرکلی، ۲۴۰/۸).

مأخذ: ابن ابی، محمد بن عبدالله، اعاب الکتاب، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن بسم، علی، الثغرة، به کوشش احسان عباس، لیبی/تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، جهره انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، تاریخ أسبائیه الاسلامیه، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خلکان، روایات ابن سعید، علی بن موسی، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستذکار، به کوشش نجدی ناصف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ همو، الاستیعاب فی معرفة الاصحاب، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ همو، الانباه علی قبائل الرواة، به کوشش حسام الدین قدسی، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ همو، الانقاء فی فضائل الثلاثة الائمة الفقهاء، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، بهجة المجالس و انوار المجالس، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ همو، جامع بیان العلم و فضله، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، الدرر فی اختصار المغازی و السیر، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ همو، «القصد و الآتم»، همراه الانباه (نکه: ابن عبدالبر در همین مأخذ)؛ ابن عذاری مراکش، محمد بن محمد، بیان المغرب، به کوشش کولان و پروانسال، بیروت، ۱۹۲۹ م؛ ابن عطیه، عبدالحق، فهرس، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمدزاهی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ حمیدی، محمد بن قنوح، جذرة المقتبس، به کوشش محمد بن تاویت طنجی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ خولی، محمد مرسی، مقدمه و حاشیه بر بهجة المجالس (نکه: ابن عبدالبر در همین مأخذ)؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، اعلام، سید، قواد، فهرس المخطوطات المصنوعة، قاهره، مطبعة السنة المحمدية؛ ضیف، شوقی، مقدمه بر الدرر (نکه: ابن عبدالبر در همین مأخذ)؛ قاضی عیاض بن موسی، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ مراکش، عبدالواحد بن علی، المعجب فی تلخیص اخبار المغرب، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علی، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۲۹ م؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ یاقوت، GAL, S. بلدان؛ نیز:

ناصر گذشته

(ابواسحاق، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۳۹/۱، ۳۵/۳؛ ابن عبدالبکر، ۱۱۳؛ ابن فرحون، ۴۱۹/۱ - ۴۲۰). عبدالله علاوه بر مالک و شافعی از کسانی چون لیث بن سعد، مفضل بن فضاله، بکر بن مضر، عبدالله بن لُهیعه، عبدالله بن وهب، عبدالرحمن بن قاسم و دیگران حدیث روایت کرده است (عبید، ۲۰؛ ابن ابی حاتم، ۲ (۲/۱۰۵)؛ ابن حبان، همانجا؛ عجلوی، ۲۶۶؛ قاضی عیاض، ۲۰۲/۱) و روایانی چون پسرانش محمد، عبدالرحمن، سعد و عبدالحکم و نیز عبدالله بن عبدالرحمن دارمی صاحب مسند، مقدم بن داوود رعینی، هارون بن اسحاق، محمد بن مسلم بن واره، محمد بن رزین و ابن سلیمان از او روایت کرده‌اند (ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابوالعرب تیمی، ۲۰۵؛ ابن خلکان، ۲۹۲/۲؛ ابن حجر، ۲۸۹/۵).

عبدالله در روزگار حکمرانی عبدالله بن طاهر بر مصر (۲۱۰ - ۲۱۲ ق) قدرت و نفوذ فراوان یافت و از پیشوایان بزرگ مذهبی و قاضیان با اقتدار مصر شد، اما پس از عزل ابن طاهر و انتصاب معتصم به ولایت مصر، عیسی بن منکدر قاضی به اصرار مصریان نامه‌ای به مخالفت و ناخشنودی از ولایت معتصم بر مصر نزد مأمون فرستاد. معتصم چون از مضمون نامه اطلاع یافت، به محض ورود به مصر ابن منکدر و عبدالله را از کار برکنار و زندانی کرد. چندی نگذشت که عبدالله درگذشت (کندی، ۴۴۰ - ۴۴۱). بیشتر مورخان و تذکره نویسان، از ابومحمد عبدالله به عنوان فقیهی ثقه، صدوق، خردمند، شکیبا و از اجلة اصحاب مالک یاد کرده‌اند (ابن خلکان، ۳۴/۳؛ ابن فرحون، ۴۱۹/۱ - قاضی عیاض، ۵۲۴/۲).

آثار:

۱. سیره عمر بن عبدالعزیز علی‌مارواه الامام مالک بن انس و اصحابه، به روایت محمد پسر عبدالله که در ۳۴۵-ق/۱۹۲۶ م. به کوشش احمد عبید در قاهره منتشر شد. این کتاب که پس از سیره النبی از کهن‌ترین تذکره‌های تاریخی مستند بر احادیث و روایات است، مشتمل بر داستانها و اخبار و روایاتی است از سیره عمر بن عبدالعزیز (۹۹ - ۱۰۱ ق)، خلیفه خوشنام اموی و رفتار او با امرا و کارگزاران و مکاتبات رسمی او با حکمرانان بلاد و ادعیه و اندرزها و مسائل اخلاقی و مالی و... که همه از دیدگاه نویسنده‌ای که این خلیفه اموی را به عنوان بهترین امیر مسلمان نگریسته، نگارش یافته است (عبید، ۱۰).

۲. المختصر الکبیر فی الفقه که بخشی از آن در کتابخانه قرویین فاس موجود است (فاسی، ۴۸۳/۲ - ۴۸۴؛ GAS, I/467-468)، مختصری است از نوشته‌های اشهب در ۱۸۰۰۰ مسأله از آراء فقهی مالک و روایات او در الموطأ که از منابع اساسی مالکیان بغداد بوده است. محمد بن ابی یزید این کتاب را مختصر کرده و ابوجعفر جصاص بر آن تعلیق نوشته است، آخرین شرح آن از ابن باجی بصری است (ابن عبدالبکر، ۵۳؛ ابن فرحون، ۴۲۰/۱؛ قاضی عیاض، ۵۲۵/۲ - ۵۲۶؛ ابن حجر، ۲۸۹/۵).

۳. المختصر الاوسط، خلاصه‌ای است از المختصر الکبیر، مشتمل بر ۴۰۰۰ مسأله در فقه مالک که در سه روایت موجود بوده است. روایت قراطیسی از روایت محمد بن عبدالله بن عبدالحکم و سعید بن حسان کامل‌تر است (قاضی عیاض، ۵۲۵/۲؛ ابن فرحون، ابن حجر، همانجا).

۴. المختصر الصغیر، خلاصه‌ای است از کتاب الاوسط مشتمل بر ۱۲۰۰ مسأله که مورد استناد مالکیان بغداد بوده است. هر دو کتاب الکبیر و الصغیر را ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد ابهری و خفاف و ابوبکر بن جهم شرح کرده‌اند (ابن عبدالبکر، ابن فرحون، همانجا؛ قاضی عیاض، ۵۲۶/۲).

۵. المسائل یا مسائل و اجوبتها، شامل مسموعات عبدالله ابن عبدالحکم و عبدالله بن وهب و عبدالرحمن بن قاسم از مالک (GAS, I/464) یا مسائل مالک و جوابها و تفسیرهای عبدالله بوده است (GAL, I/186) که نسخه‌ای از آن در کتابخانه گوتا موجود است (GAS, GAL، همانجا).

۶. الاحوال (صفدی، ۲۴۰/۱۷؛ قاضی عیاض، ۵۲۵/۲).

۷. القضاء فی البیان (همانجا).

۸. المناسک (همانجا).

۳. ابو عثمان عبدالحکم بن عبدالله (د ۲۳۷ ق/ ۸۵۱ م)، فرزند مهتر ابومحمد عبدالله، عبدالحکم نزد پدر فقه و حدیث آموخت و از او و ابن وهب و تنی چند از اصحاب مالک حدیث شنید و روایت کرد و در بین شاگردان و راویان عبدالله بن وهب از همه پرهیزگارتر بود (ابن ابی حاتم، ۳۶/۳؛ ابن فرحون، ۴۱/۲). با آنکه عبدالحکم را به دانش و بخشش و حسن عمل ستوده و خوش‌نویس‌ترین فرزندان عبدالحکم دانسته‌اند، اثری مکتوب از او بر جای نمانده است. زندگی او چندان دیرپا نبوده و در تیمه راه عمر با دیگر برادران دستگیر و اموالش مصادره شد. یزید ترکی عامل متوکل عباسی، او را به تصاحب اموال یکی از بزرگان مصری مخالف حکومت متهم کرد و چندان بر او سخت گرفت که در زندان درگذشت. از این‌رو مرگ او را ناشی از شکنجه در زندان یا به سبب درگیریهایی بیرون مسأله خلق قرآن دانسته‌اند (کندی، ۱۹۹ - ۲۰۰، ۴۶۴ - ۴۶۵؛ قاضی عیاض، ۶۰/۳ - ۶۲).

۴. ابو عمر سعد بن عبدالله (۱۹۱ - ۲۶۸ ق/ ۸۰۷ - ۸۸۱ م)، فرزند کهنتر ابومحمد عبدالله بن عبدالحکم که به فضل و صدق و عبادت و اجتهاد شهرت داشت، اما تألیفی از خود به جای ن نهاد. سعد از پدرش و عبدالمکمل ماجشون و یحیی بن حسان تنیسی و ابن نافع حدیث شنید و روایت کرد. خود نیز در مکه و مصر مجالس القا و املائی حدیث داشت و عده‌ای از حفاظ و راویان حدیث از جمله محمد بن قاسم مصری، ابراهیم بن محمد حلوانی، ابوبکر ابن خزیمه، ابو عوانه نیشابوری و ابن ابی حاتم از او استماع و روایت حدیث کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۲ (۱/۹۲)؛ قاضی عیاض، ۷۱/۳ - ۷۲؛ ابن خلکان، ۳۹۳/۶).

پدرش عبدالله در باب اخبار فتوح مصر و مغرب و اندلس پرداخته و سپس از گروهی از معاصران یا نزدیکان به زمان او که غالباً از محدثان و راویان برجسته سده ۲ ق بوده‌اند یا از محدثان معاصر مصری خود روایت کرده است.

کتاب فتوح مصر به عنوان مأخذی کهن در تاریخ فتوح اسلامی از دیرباز مورد توجه مورخان قرار گرفته و منبع راویانی چون، ابن قدید (د ۳۱۲ق)، ابو عمر کندی (د ۳۵۰ق)، ابوالحسن علی بن منیر بن احمد خلال (د ۴۳۹ق) و ابوطاهر احمد بن محمد سلفی اصفهانی (د ۵۷۶ق) بوده است. نویسندگان نامدار مصری مانند ابن تغری بردی (۴/۱ - ۱۰، جم) و سیوطی بخشی از اطلاعات مربوط به تاریخ و خطط مصر را از این کتاب برگرفته‌اند. در سده ۱۹م، بخشهایی از این کتاب به زبانهای مختلف از جمله لاتین، فرانسوی، اسپانیایی، انگلیسی ترجمه و منتشر شد. این کتاب به اهتمام توری در لیدن (۱۹۲۰م) چاپ شده که این نسخه به روایت ابوطاهر سلفی و چاپ ۱۹۶۱م مصر به روایت بوسیری (د ۵۹۸ق) است (مصطفی، ۱۶۴/۲).

۶. ابو عبدالله محمد بن عبدالله (۱۸۲ - ۲۶۸ق / ۷۹۸ - ۸۸۱م)، معروفترین فرزند عبدالله بن عبدالحکم که در حدیث و فقه مالکی و شافعی عالمی بلندآوازه بود. پس از پدر ریاست مالکیان مصر یافت و تا پایان عمر، به تألیف مشغول بود (ابن ابی حاتم، ۲/۳ - ۳۰۰ - ۳۰۱؛ ابن عبدالبر، ۱۱۳ - ۱۱۴؛ ابن جوزی، ۶۵/۵). وی اصول فقه را نخست از پدر و عبدالله بن وهب و اشتهب که هر سه از بزرگان اصحاب مالک بودند، فراگرفت و از آنان حدیث روایت کرد (ابن خلکان، ۴/۱۹۳). ۱۷ ساله بود که به سفارش پدر به حلقه درس شافعی که به خانه آنان وارد شده بود، پیوست و تا واپسین روزهای زندگی شافعی از دانش او بهره برد. هوش سرشار و پشتکار و علاقه محمد، شافعی را به شگفت آورد و او را به خود نزدیک کرد (همو، ۴/۱۹۳ - ۱۹۴؛ ذهبی، سیر، ۱۲/۴۹۸ - ۴۹۹). استمرار یک دوره پنج ساله از مناسبترین مراحل تحصیلی محمد در مذهب شافعی و فرصت استفاده مستقیم از پیشوا و بنیان‌گذار این مذهب و مطالعه کتاب احکام القرآن و کتاب الرد علی محمد بن حسن و بخشهایی از سنن در حدیث، و نیز ویژگی محمد به عنوان یگانه راوی وصایای شافعی و یادداشت همه کتابهای او، محمد را در زمره دانشمندترین و بارزترین یاران نزدیک شافعی قرار داد (ابن ندیم، ۲۶۵؛ ابن عبدالبر، همانجا). پیوند پی‌گیر محمد به شافعی و گرایش به مذهب او از سوی کسی که خود و خاندانش از بزرگان و پیشوایان مالکی در مصر بودند، بر مالکیان آن دیار گران آمد و از عبدالله پدر محمد که در واقع مشوق او در استفاده از محضر شافعی بود، خواستند که او را از ادامه این آمد و شد که در بین فقهای مالکی اثری نامطلوب برجای می‌نهد، باز دارد، اما عبدالله این رفتار فرزند را نشان کنجکاری و دانش‌اندوزی و علاقه به آشنایی او به اختلاف اقوال

۵. ابوالقاسم عبدالرحمن بن عبدالله (ح ۱۸۲ - ۲۵۷ق / ۷۹۸ - ۸۷۱م)، چهره برجسته خاندان ابن عبدالحکم. وی در فسطاط زاده شد (عنان، ۹: تولد او را حدود ۱۸۷ق دانسته است) و با آداب و رسوم سنتی مصر رشد یافت. نخست از پدر فقه و حدیث آموخت و از او و از کسانی چون یونس بن یحیی، ابوزرعه وهب‌الله بن راشد، شعیب بن لیث، لیث بن سعد، قاضی مصر و عبدالله بن صالح کاتب او حدیث روایت کرد (ابن ابی حاتم، ۲/۲۵۷؛ کندی، ۳۳؛ سیوطی، ۱/۴۴۶؛ عنان، ۱۱). شمار بسیاری از حافظان و راویان حدیث از عبدالرحمن روایت کرده‌اند که از ابوحاتم رازی، نسائی، ابراهیم بن یوسف هسنجانی و علی بن حسن بن قدید می‌توان نام برد (ابن ابی حاتم، همانجا؛ ابن حجر، ۶/۲۰۸). عبدالرحمن را صدوق دانسته و توثیق کرده‌اند (سیوطی، ابن ابی حاتم، همانجا). او نیز چون دیگر برادران هم از ریاست مذهبی و هم از پایگاه معتبر اجتماعی برخوردار بود، اما از سختی‌هایی که در روزگار خلافت متوکل (۲۳۲ - ۲۴۷ق) گریبانگیر این خاندان شد، مصون نماند. در آشفتگی‌هایی که پس از انقلاب علی بن عبدالعزیز جروی در مصر رخ داد، عبدالرحمن گرفتار شد و اموالش را مصادره کردند. اما پس از شکنجه شدن و مرگ برادرش عبدالحکم در ۲۳۷ق، به دستور خلیفه از زندان رهایی یافت (قاضی عیاض، ۶۱/۳ - ۶۲).

از رویدادهای ۲۰ ساله زندگی عبدالرحمن پس از آزادی از زندان تا هنگام مرگ اطلاعاتی در دست نیست. ارتباط عبدالرحمن با حاکمان و دستیابی به اسناد و اسرار دولتی، و نیز شنیدن اخبار و روایات صحابه و تابعینی که به مصر آمده بودند، زمینه‌های گرایش به تاریخ را در او فراهم ساخت و سرانجام وی از مجموعه اینها کتاب فتوح مصر و اخبارها را که کهن‌ترین اثر یازمانده در تاریخ دوره اسلامی مصر است، تألیف کرد. قسمتی از کتاب که به شرح احوال قضات مصر تا ۲۴۶ق می‌پردازد، در دوره پس از رهایی او از زندان نگارش یافته است.

کتاب فتوح مصر و اخبارها در هفت بخش تنظیم یافته است: ۱. در فضایل مصر و تاریخ پیش از اسلام آن دیار که بیشتر جنبه اساطیری دارد؛ ۲. فتح مصر به دست اعراب مسلمان؛ ۳. خطط مصر و ورود مسلمانان به این سرزمین و رواج نظام خراج که مؤلف همه شنیده‌ها و یافته‌ها را در این باب جمع کرده و این مطالب مورد استفاده نویسندگان بعدی در بیان مطالب مربوط به مصر قرار گرفته است؛ ۴. اداره مصر از زمان فتح آن تا مرگ عمرو بن عاص؛ ۵. وقایع فتح افریقیه و اسپانیا تا ۱۲۷ق؛ ۶. تاریخ مختصر قضات مصر تا ۲۴۶ق که در آن از قضات متقدم به تفصیل و هرچه به زمان خود نزدیک شده، به اجمال سخن گفته است؛ ۷. احادیث و اخبار و روایات منقول از صحابه‌ای که به مصر آمدند و عبدالرحمن آنان را ۵۲ نفر دانسته است و این بخش از بزرگ‌ترین بخشهای کتاب است. مطالب این کتاب بیشتر جنبه روایی دارد و نویسنده در موارد بسیار، نخست به جمع روایات

وانمود کرد و در نهان همچنان او را به بهره‌گیری از دانش شافعی ترغیب کرد (ابن خلکان، همانجا). محمد نیز تا آخرین ماههای زندگی شافعی درس او را ترک نکرد و جانشینی او را چشم می‌داشت. اما با مرگ نا بهنگام شافعی (۲۰۴ق) و جوانی محمد، این امید تحقق نیافت و بویطی یکی از اصحاب شافعی که از محمد مسن‌تر بود، به اداره مجالس درس او و تدریس به جای شافعی پرداخت (ابن خلکان، ۶۳/۷؛ حسینی، ۳۰-۳۱). محمد از این رویداد آزرده شد و برای خویش حلقه درس جداگانه تشکیل داد و کتاب الرد علی الشافعی فیما خالف فیه الکتاب و السنة را در رد بر استاد نوشت (ابن فرحون، ۱۶۴/۲؛ شکعه، ۱۹۹-۲۰۲).

با اینهمه تصریح و توجه بسیاری از نویسندگان شافعی به شرح احوال و آثار محمد بن عبدالحکم در تذکرها و کتابهای طبقات الشافعیة حاکی از فضل تقدم و پایگاه والای او در بین یاران نزدیک شافعی است (نک: ابواسحاق، ۹۹؛ سبکی، ۶۷/۲-۷۱؛ اسنوی، ۳۶/۱-۳۷؛ ابن قاضی شهبه، ۲۱/۱-۲۲). محمد پس از یأس از جانشینی شافعی به مذهب مالک، مذهبی که از آغاز به آن چشم گشوده بود و پدر و برادران و دیگر افراد خاندانش از سرآمدان و پیشوایان آن بودند، بازگشت. در توجیه این تغییر مذهب محمد نوشته‌اند که شافعی در مرض موت او را به بازگشت به مذهب پدران پند داده بود و او چنین کرد و چندان نباید که افقه مالکی مذهب مصر شد (عبادی، ۲۰) و در فقاہت و شناخت اقوال صحابه و تابعین کسی به مرتبه او نمی‌رسید (ذهبی، تذکرة، ۵۴۷/۲) و طالبان فقه و حدیث از مغرب و اندلس به سویش روی آوردند (ابن فرحون، ۱۶۴/۲).

مشهورترین کسانی که از محمد روایت کرده‌اند، عبارتند از: عبد الرحمن بن اسحاق جوهری حنفی، یحیی بن عثمان، محمد بن اسید ابن سعید، ابو حاتم رازی، ابو عبد الرحمن نسائی صاحب سنن (۲۱۰/۱)، ۱۷۹/۵ و محمد بن جریر طبری (۱۳/۱، ۱۶۸/۳، ۱۹۷؛ عبادی، ۲۰، ۴۲؛ ابن ابی حاتم، ۲/۳-۳۰؛ کندی، ۳۹۳، ۵۳۶؛ ابن فرحون، همانجا). محمد با اینهمه مراتب علمی و اجتماعی و ریاست مذهبی، در زمان متوکل عباسی همراه دیگر برادران گرفتار و اموالش مصادره شد و پس از آنکه برادرش عبدالحکم بر اثر شکنجه در زندان درگذشت، محمد به دستور خلیفه از زندان رهایی یافت (قاضی عیاض، ۶۰/۳-۶۱؛ ذهبی، سیر، ۵۰۰/۱۲). نزدیکی او با معتزله باعث شد که به طرفداری از مسأله خلق قرآن متهم شود، او را به بغداد احضار کردند تا نزد احمد بن ابی دؤاد قاضی بر مخلوق بودن قرآن اعتراف کند، اما او پاسخ مناسب نداد و به مصر بازگردانده شد و باقی عمر را با وجود جاه و مال فراوان در نهایت قناعت و سادگی زیست و به تعلیم شاگردان و تألیف پرداخت (ابواسحاق، ۹۹؛ ابن فرحون، ۱۶۵/۲؛ ابن خلکان، ۱۹۳/۴؛ ابن تفری بردی، ۴۴/۳).

آثار: ۱. تنها اثر به جای مانده و چاپ شده محمد، الحاقیه مختصری است بر کتاب سیره عمر بن عبدالعزیز از مؤلفات پدرش

عبدالله که به روایت خود محمد همراه با کتاب مذکور در قاهره منتشر شده است. این کتاب به احتمال همان سیره یا فضایل عمر بن عبدالعزیز است که سزگین از مؤلف آن، به نام محمد بن عبدالله بن عبدالحکم یاد کرده است (GAS, I/474).

آثار یافت نشده: ۲. احکام القرآن (ذهبی، سیر، همانجا؛ صفدی، ۳۳۸/۳؛ داوودی، ۱۷۹/۲)؛ ۳. اختصار کتب اشهب (ابن فرحون، داوودی، همانجا)؛ ۴. ادب القضاة (ذهبی، سیر، ۵۰۱/۱۲؛ صفدی، همانجا)؛ ۵. تاریخ مصر (حاجی خلیفه، ۳۰۴/۱)؛ ۶. الدعوی والبینات (ابن فرحون، داوودی، همانجا)؛ ۷. الرد علی بشر الیرسی (همانجا)؛ ۸. الرد علی فقهاء العراق (ذهبی، سیر، ۵۰۰/۱۲)؛ ۹. الرد علی الشافعی فیما خالف فیه الکتاب و السنة (سبکی، ۶۹/۲) یا الرد علی الشافعی فیما وقع من خلاف للحديث المسند که از مالک در قبال ایرادهای شافعی بر او حمایت کرده است (ابن عبدالزیز، ۱۱۴؛ صفدی، همانجا)؛ ۱۰. الرجوع عن الشهادة (ابن فرحون، داوودی، همانجا)؛ ۱۱. السبق والرمی (ابن فرحون، همانجا)؛ ۱۲. الکفالة (داوودی، همانجا)؛ ۱۳. المختصر که اضافاتی بر المختصر پدرش دارد (داوودی، همانجا؛ GAL, S, I/300)؛ ۱۴. فضائل عبدالملک بن عمر بن عبدالعزیز وسهل بن مزاحم (GAS, I/474)؛ ۱۵. مصابیح الظلم (بغدادی، ۱۸/۲)؛ ۱۶. المولدات (ابن فرحون، ۱۶۵/۲)؛ ۱۷. النجوم (داوودی، همانجا)؛ ۱۸. الوثائق والشروط (داوودی، همانجا؛ ابن فرحون، ۱۶۴/۲). وی همچنین مجالس خود را در ۴ جزء نوشته بوده است (همانجا).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۱؛ ابن حجر، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عبدالبر، یوسف، الانتقاء، بیروت، دار الکتب العلمیة؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدبیح المذهب، به کوشش محمد احمد ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱؛ ابو العرب نعیمی، محمد بن احمد، طبقات علماء افریقیة و تونس، به کوشش علی شایب و نعیم حسن یاقی، تونس، ۱۹۸۵؛ اسنوی، عبد الرحیم، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جیری، بغداد، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حبیبی، ابوبکر بن هدایة الله، طبقات الشافعیة، به کوشش عادل توبیض، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲؛ داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرین، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۳؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳-۱۳۳۴ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارئووط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵؛ همو، المعبر، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴؛ سمانی، عبدالکریم بن محمد، انساب، به کوشش عبد الرحمن بن یحیی معلی یمانی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴؛ سیوطی، حسن، المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷؛ شکعه، مصطفی، الامام محمد بن ادریس شافعی، قاهره/بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الرانی بالرنیات، به کوشش هلموت رتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱؛ طبری، التاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰-۱۹۶۸؛ عبادی، محمد بن احمد، طبقات الفقهاء الشافعیة، به کوشش

را در نظر داشته است. نسخه‌ای از این اثر به خط مؤلف در آکسفورد و دو نسخه دیگر در کتابخانه لاله لی ترکیه و خزانه المجمع العلمي دمشق موجود است (منجد، ۱۰۴؛ سید، خطی، ۵۰۴/۱؛ مجله معهد، ۹۵/۱).

مأخذ: ابن رافع سلامی، محمد، منتخب المختار، به کوشش عباس عزاری، بغداد، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ همو، الوفيات، به کوشش صالح بهدی عباس و یشار عواد معروفی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، العرب، به کوشش سعید بن سیونی زعلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصنوعة، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ همو، خطی، صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ مجله معهد المخطوطات العربیة، مصر، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ منجد، صلاح الدین، معجم المورخين الدمشقيين، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ یونینی، موسی بن محمد، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ سیمین محقق

ابن عبدربه، ابو عثمان سعید بن ابراهیم (یا عبدالرحمن؛ صاعد، ۱۸۷، و به پیروی از او، ابن ابی اصیبعه، ۴۴/۲؛ در حالی که ابن ابار، ۵۴۴/۲ - ۵۴۵، به صراحت آن را مردود شمرده است) بن محمد بن عبدربه بن حبیب بن حذیر (محمد؟) بن سالم، پزشک و داروشناس قرطبی اندلسی سده ۴ ق/ ۱۰ م و برادرزاده ابو عمر احمد بن عبدربه صاحب عقد الفرید، سالم نیای بزرگ ابو عثمان از موالی هشام بن عبدالرحمن اول از امویان اندلس بود. گذشته از اختلاف نویسندگان در نام نیای وی، برخی سعید را پسر احمد بن عبدربه دانسته و او را فقیه و قاضی خوانده‌اند (ابن فرحون، ۱۲۴؛ ابن فرضی، ۲۰۲/۱؛ قس: ابن ابار، ۵۴۵/۲). با توجه به گزارش ابن فرحون (همانجا)، ظاهر آن ابن عبدربه در ۲۶۳ ق زاده شد. از دوران رشد و تحصیلات و استادان او اطلاعی در دست نیست، ولی وی را پزشکی نامور دانسته‌اند که روشی خاص در مداوای تبها داشت و قرصهایی نیز برای درمان آن تهیه کرده بود (ابن جلیل، ۱۰۴). وی همچنین در شناسایی حرکت کواکب و هوشناسی بسیار ماهر بود (صاعد، همانجا) و به کتابهای یونانی و علوم اوایل و فلسفه عنایت داشت و از نخستین کسانی بود که در اندلس شعر زجل سرود (پالنیا، ۱۵۶؛ برای بعضی اشعار او نک: ابن جلیل، ۱۰۵؛ ثعالی، ۵۶/۲). نویسندگان متأخرتر، از وی به عنوان قاضی و مفتی و فقیهی یاد کرده‌اند که مشاور قاضی منذر بن سعید بلوطی بود (ابن ابار، ۵۴۵/۲، ۷۱۰/۳؛ ابن فرحون، ۱۲۴) و از کسانی چون محمد بن عمر بن لبابه، اسلم بن عبدالعزیز و احمد بن خالد حدیث شنید (ابن فرضی، ۲۰۲/۱؛ قاضی عیاض، ۴۳۴/۴) و بسیاری مانند ابو حرملة فقیه از او حدیث شنیدند (قاضی عیاض، همانجا). احتمال دارد که این نویسندگان، او را با سعید بن احمد بن محمد، فقیه و قاضی قرطبی که ابن فرضی در جای دیگری از اثر خود به او اشاره کرده (۲۰۸/۱)، اشتباه کرده باشند. به هر حال سعید ابن عبدربه به رغم آنکه دانشمندی مشهور بود، هرگز نزد سلاطین نمی‌رفت. او مردی تند زبان و

گستاخ و ستنام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ عبید، احمد، مقدمه بر سیره عمر بن عبدالعزیز عبدالله بن عبدالحکم، قاهره، ۱۳۴۵ ق/ ۱۹۲۶ م؛ عجل، احمد بن عبدالله، تاریخ النقات، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ عثان، محمد، مورخ مصر الاسلامیة، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ فاسی، محمد عابد، فهرست المخطوطات خزانه القرویین، دارالبیضاء، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ کندی، محمد بن یوسف، کتاب الرلاة و کتاب القضاء، به کوشش روون گیت، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ مصطفی، شاکر، التاریخ العربی والمورخون، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ نسائی، سنن، بیروت، ۱۳۴۸ ق/ ۱۹۳۰ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAL; GAL, S; GAS. توراته کسای

ابن عبدالدائم، ابوالعباس احمد بن عبدالدائم بن نعمه بن احمد مقدسی فندقی (۵۷۵ - ۶۶۸ ق/ ۱۱۷۹ - ۱۲۷۰ م). ملقب به زین الدین، محدث و فقیه حنبلی و ناسخ. وی در شام در منطقه فندق الشیوخ نابلس متولد شد و برای استماع حدیث و فراگیری فقه از بزرگان سفرهای متعددی کرد. از جمله در دمشق از یحیی بن محمود ثقفی و ابو محمد عبدالرحمن خرقی، در بغداد از مشایخی همچون ابوالفرج ابن جوزی و ابوالفرج عبدالنعم بن عبدالوهاب بن کلب و در مصر از ابوالقاسم هبة الله بن علی بوصیری حدیث شنید (یونینی، ۴۳۶/۲؛ ابن رافع، منتخب، ۲۹ - ۳۰). وی همچنین از ابوالفضل طوسی معروف به خطیب موصل، ابوالفتح ابن شاتیل و نصرالله قزاز اجازه روایت دریافت کرد (ابن شاکر، ۸۱/۱) و از ابن صدقه حرانی صحیح مسلم را شنیده و از موفق الدین فقه آموخت (یونینی، ۴۳۷/۲؛ ذهبی، ۳۱۸/۲). جمع کثیری از سرزمینهای مختلف برای استماع حدیث به سوی او شتافتند و کسان بسیاری از او حدیث قرا گرفته و روایت کرده‌اند که از آن میان ابن فرح اشبیلی، قطب الدین یونینی، ابن تیمیه، نجم الدین ابن صصری، تقی الدین ابن دقیق العید و شرف الدین دیماطی قابل ذکرند (یونینی، ۴۳۶/۲؛ همو، وفیات، ۲۲۰/۱، ۳۸۷، ۴۱۰، ۴۳۱؛ صفدی، ۳۵/۷، ۲۸۶؛ برای اطلاع از نام دیگر روایان او نک: ابن رافع، وفیات، جم: صفدی، همانجا).

ابن عبدالدائم بسیار تند می‌نوشت و داژای خطی نیکو بود و رساله‌های پراکنده و کتابهای بزرگ بسیار از جمله تاریخ دمشق ابن عساکر را به خط خود نوشت (ذهبی، یونینی، همانجا؛ صفدی، ۱۰۰). گفته شده که او با یک نظر به صفحه آن را می‌نوشت، از این رو در نوشته‌هایش اغلاط زیادی به چشم می‌خورد و فاقد دقت لازم بود (صفدی، همانجا). در اواخر عمر پس از ۵۰ سال استساخ کتب و ۶۰ سال آموختن حدیث، ناتوان و نایبنا گشت و در دمشق وفات یافت و در سفح قاسیون دفن شد (ابن شاکر، ۸۱/۱، ۸۲؛ یونینی، همانجا).

آثار: - به گفته ابن رجب (۲۷۹/۲) وی مشیخه‌ای برای خود استخراج کرده و نیز تاریخی برای خود گرد آورده بود. نسخه‌ای از مشیحه او در دست است (سید، فهرس، ۱۴۲/۲). از وی کتابی به نام فاکهة المجالس و فکاهة المجالس نیز برجای مانده که گلچینی از تاریخ دمشق ابن عساکر است. مؤلف در این گزینش بیشتر جنبه ادبی

پرخاشجو بود (صاعد، ۱۸۸؛ پالنیا، همانجا) و گفته‌اند که چون ناصر مروانی برای مباحثه علمی ابن عبدربه را دعوت کرد، او چنان سخن گفت که امیر را ناخوش افتاد و وی را دور ساخت (المغرب فی حلی المغرب، ۱۲۱/۱). سعیدابن عبدربه، چنانکه از اشعار احمدابن عبدربه برمی‌آید مردی یخیل بوده است و گویا عمویش احمدابن عبدربه نیز به سبب همین خصوصیات از معاشرت با او کراهت داشت و حتی در بیماریش به عیادت وی ترف (ابن جلیل، ۱۰۵). ابن عبدربه که در اواخر عمر نابینا شده بود (همانجا)، سرانجام در ۳۴۲ ق/ ۹۵۳ م (ابن ابار، ۵۴۵/۲) و به قولی در ۳۳۲ ق یا در آغاز ۳۵۶ ق/ ۹۶۷ م درگذشت (ابن فرضی، ۲۰۲/۱؛ ابن فرحون، همانجا).

آثار: ۱. کتاب قریب‌الذین، مهم‌ترین اثر ابن عبدربه است که خود وی آن را الدکان نامیده است. این کتاب در ۱۷ باب تدوین شده و درباره طرز ساختن و منافع و تأثیر انواع خوردها و نوشیدنیها و معجونها و روغنها و داروهای چشم و قرصها و جز آن است. الدکان نخستین کتاب از نوع خود در اندلس به شمار می‌رود و گفته‌اند از لحاظ تأثیر در غرب جهان اسلام مانند قریب‌الذین شاپورین سهل در شرق قلمرو اسلام بوده است. نسخه کامل این اثر در کتابخانه ظاهریه دمشق به شماره ۳۱۵۹ - طب ۳۴ موجود است (ظاهریه، حمارنه، ۲۳۶ - ۲۴۱؛ همان، خیمی، ۳۶۶/۲). ۲. ارجوزه، در طب. ابن جلیل (ص ۱۰۴) یادآور شده که ابن عبدربه قصیده‌ای پزشکی در بحر رجز داشته که بر احاطه او بر دانش پزشکی و مکاتب کهن این دانش دلالت می‌کرده است. این ارجوزه براساس نسخه یگانه‌ای از آن که در کتابخانه مجلس شورای تهران (شم ۶۵۲۰) هست، توسط روزاگونه در مجله القنطرة، ج ۱ (۱۹۸۰ م) در اسپانیا به چاپ رسیده است (کونه، 279-238)؛ ۳. تعالیک و مجریات فی الطب (ابن ابی اصیبه، ۴۵/۲).

ماخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش فرانسیسکو گودرا، مادرید، ۱۹۱۵ م؛ ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن جلیل، سلیمان بن حسان، طبقات الاطباء والعلماء، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدیاج المنهبة، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ پالنیا، آنخل گنثال، تاریخ الفکر الاندلسی، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۰ م؛ تعالیک، یتیمه الدهر، به کوشش علی محمد عبداللطیف، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، به کوشش حیاة بوعلوان، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ظاهریه، خطی (الطب والصیلة)، حمارنه؛ همان، خیمی؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک وتقريب المسالك، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛

نیز:

Kuhne, Rosa, "La Uryūza fil-tibb de Sa'īd ibn 'Abd Rabbīhi" Al-ganīara, Madrid, 1980, vol. I.

صادق سجادی

ابن عبّید ربّه، شهاب‌الدین ابو عمر احمد بن محمد (۱۰ رمضان ۲۴۶ - ۱۸ جمادی الاول ۳۲۸ ق/ ۲۸ نوامبر ۸۶۰ - ۲ مارس ۹۴۰ م)، شاعر و ادیب بزرگ اندلسی. وی از دودمان بنی عباس بود، اما چون نیای چهارمش، سالم، در ولای امیر هشام بن عبدالرحمن، دومین امیر

سلسله امویان اندلس در آمده بود، وی را «مروانی» و «اموی» می‌خواندند (ابن فرضی، ۳۸/۱؛ ذهبی، سیر، ۲۸۳/۱۵، العبر، ۲۹/۲). وی در قرطبه زاده شد و دوران کودکی را همانجا در تنگدستی گذراند. برادر بزرگ‌ترش ابوبکر یحیی از فقیهان و محدثان قرطبه و از بزرگان اصحاب بقی بن مخلّد بود (ابن فرضی، ۱۸۷/۲) و بعید نیست که احمد قرآن و حدیث و مقدمات ادب را نخست نزد این برادر دانشمند آموخته باشد. در دوران نوجوانی وی، قرطبه هنوز مدارس عمده‌ای نداشت و جلسات درس و بحث بیشتر در مساجد و منازل استادان تشکیل می‌شد (ابن بشکوال، ۴۱/۱؛ عباس، ۳۸). استادان و مدرسان همه از مردم مشرق یا سفر کردگان به آن دیار بودند، متون درسی نیز بیشتر کتابهایی بود که ایشان از مشرق آورده بودند. سفر به بلاد مشرق به ویژه مصر و بغداد برای تحصیل علم و جمع‌آوری حدیث در میان دانش پژوهان جوان سخت رایج بود و انتساب به فرهنگ مشرق امتیاز بزرگی به حساب می‌آمد (همو، ۳۸ - ۳۹). ابن عبدربه، به رغم همه کشتی که مشرق زمین برای دانش طلبان اندلسی داشت، از اندلس پای بیرون ننهاد. اما از محضر استادان بزرگی چون بقی بن مخلّد، محمد بن عبدالسلام خُشّنی و محمد بن وضّاح که از انتقال دهندگان فرهنگ و ادب مشرق به اندلس بودند، بسیار سود جست و به یاری هوش و حافظه نیرومند خویش توانست به زودی در محافل علمی قرطبه در صف فقیهان و محدثان نشیند (ابن خلکان، ۱۱۰/۱؛ ذهبی، همانجاها؛ سنیوطی، ۳۷۱/۱). اما او به شعر و شاعری گرایش بیشتری داشت و پیوسته به مطالعه کتب ادب و حفظ شعر می‌پرداخت (ابن عبدربه، العقد، ۳/۱ - ۴). بی‌شک، رواج فوق العاده شعر و موسیقی در اندلس به ویژه در قرطبه در این میل بی تأثیر نبوده است (جبور، ۲۵ - ۲۸؛ ریرا، ۸-۹).

ابن عبدربه نخستین بار در مراسم افتتاح قصر مُئنه در شهرک کُنّش، نزدیک قرطبه که امیر محمد بن عبدالرحمن (د ۲۷۳ ق/ ۸۸۶ م) بنا کرده بود، با سرودن قصیده‌ای بلند و زیبا پیشه شاعری را آغاز کرد (ابن حیان، ۲۳۷، ۲۴۱؛ ابن عبدربه، دیوان، ۸۳ - ۸۴ و حاشیه). از آن پس، شاعر - عمر نسبتاً طولانی خود را بیشتر در دربار فرمانروایان اندلس گذراند و در پرتو مدیحه سرایی برای امرا و رجال و اعیان اندلس، در سده ۴ ق، بزرگ‌ترین شاعر اندلس به شمار آمد (ابن دحیه، ۱۵۱؛ ابن عذاری، ۱۲۷/۲؛ ابن سعید، عنوان المرقصات، ۵۶). ملازمت دربار، مدیحه سرایی، شرکت در مجالس بزم امیران و ندیمی آنان، ابن عبدربه را در صف متنفذان قرطبه نشاند و توانگر گردانید. صله و هدیه از هر سو برایش می‌رسید و او نیز با ابیاتی چند صاحبان هدایا را خرسند می‌ساخت، ولی هرگاه خواسته‌هایش پذیرفته نمی‌شد، به حربه هجا دست می‌برد و صاحب منصبان را به وحشت می‌انداخت (ابن عبدربه، العقد، ۲۸۶/۱؛ حمیدی، ۶۳۲/۲ - ۶۳۴). او با برادرزاده

نمی گذاشته و می پنداشته است که سالخوردگی تنها موجب تغییر و تنوعی در نحوه ارتباط و گزینش یاران و دوستان می گردد (نک: ثعالبی، ۶۸/۲ - ۶۹، ۸۱، ۸۲؛ قس: فتح بن خاقان، همانجا). به خصوص که روی بی موی او (ابن ظافر، ۵۲) مانع از آن بوده است که آثار پیری در چهره اش نمایان گردد، اما چنان نیز نبود که دل از سعادت اخروی کنده باشد؛ گویی اندیشه آن داشت که توبه را به واپسین دوران عمر بیفکند و یک باره همه گناهان را از خویش بزداید (نک: اشعار وی، دیوان، ۸۸؛ ثعالبی، ۷۵/۲) و چنین نیز کرد (یاقوت، ۲۲۳/۴؛ پرس، ۴۵۲؛ قس: عباس، ۱۸۴؛ جبور، ۳۰ - ۳۵؛ شلبی، ۲۷۰).

به هر حال ابن عبدربه، در دوران پیری و زمین گیری، به یمن اعتبار و شهرتی که در شهر داشت، خانه اش محل آمد و شد طبقات مختلف مردم بود. می توان وی را در ری حکیمی وارسته و ادیبی سالخورده در نظر آورد که با توشه ای کلان از خرد و دانش و هنر (نک: اشعار وی؛ حمیدی، ۱۶۷/۱؛ ضبی، ۱۵۰ - ۱۵۱)، پیراسته از شائبه های جاه طلبی و دنیاپرستی، در همان بستر بیماری برمسند افادت تکیه زده، اجازه روایت کتابش را برای اهل علم و دوستداران شعر و ادب صادر می کند (یاقوت، ۲۱۹/۴). بر اثر این حسن عاقبت و نیک فرجامی، ابن عبدربه نزد مردم چنان محبوبیتی یافت که در روز مرگش، شهر بزرگ قرطبه سراسر سوگوار گردید و جمعیت انبوهی در تشییع جنازه «شاعر شهر» شرکت کرد (حمیدی، ۶۰۸/۲) و به این ترتیب، نام نیک و حسن شهرت او در گزارش نویسندگان کهن ثبت شد و علما و ادبای سده های بعد، او را به صیانت و دیانت و وثاقت ستودند (همو، ۱۶۴/۱؛ ضبی، ۴۸؛ یاقوت، ۲۱۵/۴؛ ذهبی، سیر، همانجا).

ابن عبدربه به موسیقی میل فراوانی داشت. یکی از حکایاتی که درباره او نقل کرده اند (حمیدی، ۱۶۵/۱ - ۱۶۶؛ ضبی، ۱۴۹؛ فتح بن خاقان، ۲۷۰ - ۲۷۱؛ ابن دحیه، ۱۵۱ - ۱۵۳)، حاکی از آن است که وی در برابر آواز خوش، دل از دست می داده است. در آغاز باب «غناء» از العقد (۳/۶ - ۸۱) نخست شیفتگی خود را نسبت به این هنر باز می نماید و سپس به دفاع از آن می پردازد و با نقل آیات و روایات و برشمردن فتاوی و نظرات مخالف و موافق، ماهرانه بحث را تا نفی حرمت غنا و اثبات اباحت آن پیش می برد. در دلبستگی شدید او به باده نیز هیچ جای تردید و انکار نیست. در فصل «شراب» (همان، ۳۳۴/۶ - ۳۷۸) ابتدا مصداق «خمر» تحریم شده در قرآن کریم (بقره، ۲۱۹/۲)، مانده ۵/ ۹۰ - ۹۱ را در «شرابی که از تخمیر آب انگور به دست آید»، منحصر می گرداند (ابن عبدربه، همان، ۳۳۴/۶). آنگاه «آفات و جنایات خمر» را بر می شمرد (همان، ۳۳۷/۶ - ۳۴۸) و به بیان «فرق میان خمر و نیند» می پردازد (همان، ۳۵۲/۶). تا سرانجام بحث را با اباحت نیند، البته به اندازه و ترتیبی که مستی نیاورد، می کشاند و در این سخن به موطأ مالک، پیشوای مذهبش، استناد می جوید (همان، ۳۶۶/۶ - ۳۶۷). از این رو، موسیقی و شراب دو موضوع عمده شعر اوست و هنگامی که سخن از باده و موسیقی و خنیاگران و رامشگران

طبیعی ابوعثمان سعید بن عبدربه و نیز ادیب و شاعر معاصرش، ابن ابی عبده لبتی دادوستد شعری داشت (ابن صاعد، ۷۹؛ حمیدی، ۱۱۵/۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۴۴/۲). در بدیهه سرایی زیردست بود و چون اراده می کرد شعر بر زبان و قلمش جاری می شد. نمونه های شاخصی از بدیهه گوییهای وی را حمیدی (۱۶۵/۱ - ۱۶۶، ۶۳۴/۲)، ضبی (صص ۵۲۷ - ۵۲۸) و ابن ظافر (صص ۵۱ - ۵۲، ۱۱۸ - ۱۱۹) آورده اند. شعر ابن عبدربه از مقبولیت عامه نیز برخوردار بود. از این رو بعضی از سروده های او ضرب المثل شده است. نمونه هایی از «شعر سائر» وی را یاقوت (۲۱۶/۴) و ابن تغری بردی (۲۶۷/۳) نقل کرده اند.

ابن عبدربه مردی صریح و حاضر جواب بود، چندانکه گاه باعث رنجش دوستان و نزدیکانش می شد (برای نمونه، نک: ابن ظافر، ۵۱ - ۵۲؛ مقرئ، ۲۹۴/۳ - ۲۹۵). از این رو، برخی وی را بدزبان و خودپسند و متکبر پنداشته اند (عباس، ۱۸۵؛ جبور، ۱۰۹ - ۱۱۴)، اما نباید از نظر دور داشت که ابن عبدربه توانسته است در نیم قرن زندگی درباری خود، از همه کشاکشها و توطئه ها و کینه توزیهای کارگزاران و امیران جان به سلامت برد و مورد احترام و ستایش همگان باقی بماند. وی ظاهراً در کنار زندگی پر تشریفات و پرهیاوی درباری، به خانه و خانواده و به خصوص به مطالعه و تألیف مستمر نیز عشق می ورزید. طرح کتاب دائرة المعارف گونه العقد الفرید که بخش اعظم زندگی او را فرا گرفت، دلیل بر این مدعاست (نک: دنباله مقاله). وی از سفر نیز پرهیز داشت و تنها سفرش به بیرون قرطبه آن بود که پس از استقرار ابراهیم بن حجاج در اشبیلیه، به اتفاق چندتن دیگر از شاعران دربار به دارالاماره او رفت و قصاید متعددی در مدح او گفت و صله و جایزه درخور گرفت (ابن عذاری، ۱۲۷/۲ - ۱۲۸).

با اینهمه، زندگانی مرفه و دلپذیر ابن عبدربه از برخی حوادث تلخ و ناگوار هم تهی نبود. وی در ۶۸ سالگی (۳۱۴ ق) به سوگ فرزند بزرگش یحیی نشست (ابن فرضی، ۱۸۷/۲ - ۱۸۸). فرزند دیگری را هم در شیرخوارگی از دست داد (ابن عبدربه، همان، ۲۵۸/۳). چند سال پیش از مرگش (ظاهراً حدود ۶ سال) مغلوج و زمین گیر شد (ابن فرضی، ۳۸/۱؛ ابن خلکان، ۱۱۲/۱). ابن عبدربه این بیماری دردناک را پیک مرگ تلقی کرد و چنان به خود آمد که گویی آتش پر شراره دوزخ را رویاروی می نگرست. لاجرم به توبه «خلصاء» زوی آورد و دست از همه تعلقات بشست و دل در آمرزش پروردگار بست (نک: اشعار وی؛ حمیدی، ۱۶۶/۱؛ یاقوت، ۲۲۳/۴ - ۲۲۴؛ مقرئ، ۳۲۱/۴). آنگاه به ازای یکایک ابیات و قطعاتی که در باب دنیا و لذایذ آن سروده بود، اشعاری با نام «مخصصات» (زداینده ها) بر همان اوزان و قوافی درباره ترک دنیا و ترغیب به آخرت سرود (حمیدی، همانجا، ضبی، ۱۵۰؛ فتح بن خاقان، ۲۷۵؛ یاقوت، ۲۱۸/۴ - ۲۲۳؛ ۲۲۴؛ مقرئ، همانجا). ولی از برخی اشعار وی چنین برمی آید که تا دیر باز، پیام و هشدار پیری را جدی نمی گرفته و کامرانی و خوش گذرانی را فرو

است، شعر از عمق وجود او می‌تراود و آثاری به راستی کم‌نظیر پدید می‌آورد (نک: تعاللی، ۵/۲، ۹، ۷۰-۷۱، ۷۶-۸۶).

ابن عبدربه مزدی خوش مشرب و شوخ طبع و بذله‌گوی بود و فکاهیات را موجب آرامش جان آدمی می‌دانست. به همین جهت، بخشهایی از العقد (۱۴۳/۶-۲۱۷، ۳۷۹-۴۷۵) را به این موضوع اختصاص داده است.

ابن عبدربه از هر گونه تعصب نژادی و دینی برکنار بود، چنانکه هنگام مقایسهٔ اسلام با جاهلیت، بی‌دینی توأم با انسانیت را بر آن دینداری که از خصلتهای انسانی تهی باشد، ترجیح می‌داد (همان، ۱۳۲/۵). نیز در یکی از مشهورترین ابیاتش می‌گوید: «دین ما در سماع، دین مدنیان است [کنایه از مذهب مالکی] و در باده‌نوشی، دین اهل عراق [کنایه از مذهب حنفی]» (دیوان، ۱۴۳، بیت ۶). از یک سو، در العقد چندان به ذکر فضایل و مناقب علی (ع) و اولادش می‌پردازد که این کثیر (۱۹۳/۱۱-۱۹۴) در او گمان تشیع می‌برد (قس: جبور، ۸۴-۹۵). از سوی دیگر تحت عنوان «سخنی دربارهٔ شیعه» گفتار جاحظ را نقل می‌کند که طعن شیعیان را دربر دارد (العقد، ۴۱۱/۲). با آنکه از دودمان بنی‌عباس است، به شدت بر عباسیان طعنه می‌زند (نک: ابن بسام، ۱۶۴/۱۱۴)، به نقل از ابن شرف قیروانی؛ قس: جبور، ۱۱۷-۱۱۹) و مذهب مالک را که به جواز نقض بیعت خلفای عباسی فتوا می‌دهد، اختیار می‌کند. در عین حال، با آنکه از موالی امویان است، سخت بر آنان نیز می‌تازد (بهترین نمونه: العقد، ۳۴۰/۴-۳۴۲). گفتار او دربارهٔ «شعوبیه» نیز (همان، ۴۰۳/۳-۴۱۲) کاملاً بی‌طرفانه است. وی هم گزیده‌هایی از سخن ابن قتیبه را از کتاب تفضیل العرب و نقل می‌کند و هم پاسخ شعوبیان به ابن قتیبه را می‌آورد و در پایان به انتقاد از شیوهٔ ابن قتیبه در این بحث می‌پردازد (نک: هـ، ابن قتیبه). تنها جایی که اندک تعصبی از گفتار او به چشم می‌خورد، همانا نظر خصمانهٔ او نسبت به علمای هیأت و نجوم و دیگر علوم جدید آن زمان است که تعصبی معمول و متعارف در میان فقها بوده است (نک: ابن صاعد، ۶۴-۶۵؛ اشعار ابن عبدربه خطاب به ابو عبیده منجم و اعتراض شدید به او به سبب عنوان کردن کرویّت زمین)، علاقهٔ او به اندلس و اندلسیان را شاید بتوان در شمار عواطف تعصب‌آمیز او نهاد (نک: ابن عبدربه، همان، ۴/۱؛ نیز نک: جبور، ۹۷-۱۰۱؛ شلبی، ۴۰۷-۴۰۸).

بیشتر شعر ابن عبدربه از نوع غزل است. همین چیره‌دستی در غزل‌سرایی بود که متنی را در حجاز بر آن داشت تا وی را «ملیح الاندلس» بخواند (فتح بن خاقان، ۲۷۳؛ یاقوت، ۲۲۲/۴-۲۲۳؛ ابن سعید، همان، ۵۶-۵۷). غزل ابن عبدربه ساده و آهنگین و دور از تکلف است. کول در مقاله‌ای که پیرامون غزلیات وی در «مجلهٔ ادبیات عرب» (۷۷۶-۸۰) نوشته، قصیده‌ای را که ابن عبدربه در معارضه با صریح الغوانی سروده، به تفصیل بررسی کرده و ویژگیهای شعر او را باز نموده است. بی‌پیرایه‌ترین غزلیات او همانهایی است که

«مختصات» را در برابر آنها سروده است. ابن عبدربه غزلیات فراوانی داشته، اما امروز از آنهمه جز چند نمونه باقی نمانده است (جمیدی، ۱۶۴/۱-۱۶۷؛ ضبی، ۱۴۹-۱۵۰؛ یاقوت، ۲۱۶/۴-۲۱۸). با وجود این، هنر مدیحه‌سرایی بود که ابن عبدربه را به شاعر رسمی دربار مبدل ساخته بود. وی چهار تن از فرمانروایان اندلس: امیر محمد، امیر مُنذر، امیر عبدالله و عبدالرحمن الناصر را مدح گفت (جمیدی، ۱۶۴/۱). در مدح رجال حکومت و فرماندهان نظامی نیز گه‌گاه اشعاری می‌سرود. هر چند خلأ عاطفی در اینگونه شعر موجب می‌شد که وی به تکرار و تقلید روی آورد و مثلاً همان تعبیرات اغراق‌آمیز را که در ستایش امرای اموی به کار می‌برد در مدح ابراهیم ابن حجاج، حاکم اشغالگر اشبیلیه نیز به کار بندد (عباس، ۱۸۸-۱۹۰؛ قس: دوزی، II/90؛ شلبی، ۱۵۵). حتی در ارجوزه تاریخی مشهورش - که آن را به تقلید از ارجوزه ابن معتر ساخته است (ابن عبدربه، العقد، ۵۰۰/۴-۵۲۷، دیوان، ۲۰۱-۲۲۹) - هنر شاعری او چندان جلوه‌گر نیست. همین امر بعضی از خاورشناسان (پالشیئا، ۶۲) و محققان معاصر عرب (احمد ضیف و احمد امین، نک: هیکل، ۲۲۸-۲۳۰) را بر آن داشته که وی را شاعری درباری و صنعت‌گرا و لاجرم بی‌بهره از ذوق و طبع روان به شمار آورند (قس: شلبی، ۴۱۴).

با آن شوخ طبعی و بذله‌گویی که ابن عبدربه به آن متصف بود، گمان می‌رود که وی شعر هجا نیز فراوان سروده باشد (جبور، ۱۶۶-۱۷۰)، اما جز چند نمونه از هجاهای او در دست نیست که معروف‌ترین آنها عبارتند از: پاسخ به هجای قلفاظ (ابن ظافر، ۵۱-۵۲)، هجای ابو عبیده منجم (ابن صاعد، همانجا)، اشعاری که در هجای ابو حفص عمر ابن قلهیل کاتب سروده (نک: ابن دحیه، ۱۵۲-۱۵۳) و قطعه‌ای که در آن برادرزاده‌اش را «ندیم ابلیس» خوانده است (ابن صاعد، ۷۹). زیبایی و ظرافت همین چند نمونه موجب شده که دوستان هجاهای ابن عبدربه را از بهترین اشعار وی بدانند (نک: جبور، ۱۷۰-۱۷۱).

ابن عبدربه به مرثیه‌سرایی نیز اقبال تمام داشت و نه تنها بخشی از العقد (۲۴۴/۳-۳۰۳) را به این موضوع اختصاص داده، که خود نیز در این فن طبع آزمایی کرده است. مرثیه‌هایی که برای برادر و دو پسرش سروده (همان، ۲۵۰/۳-۲۵۳، ۲۵۸، دیوان، ۷۱-۷۵، ۷۶-۸۲-۸۳؛ ابن فرضی، ۱۸۷/۲-۱۸۸) در نوع خود کم‌نظیر است (نک: جبور، ۱۸۹-۱۹۱؛ قس: شلبی، ۱۶۳-۱۶۴). سرزمین دلاویز اندلس آنچنان الهام بخش شاعران آن دیار بوده که غالباً گوی سبقت را در وصف، از سخنوران شرق می‌زبوده‌اند. ابن عبدربه نیز به یاری طبع نکته‌سنج خود در این زمینه آثاری بدیع آفریده است (نک: العقد، ۴۲۳/۵؛ قس: جبور، ۱۹۱-۱۹۳). مثلاً وصف او از اسب (ابن عبدربه، همان، ۱۶۱/۱) آکنده از ترکیبات و مضامین ابتکاری است. ابن کتانی در مجموعه التشیبهات (ص ۱۰۴، جم) بخش عمده‌ای را به سروده‌های

(نک: همان، ۲/۱) و شاید تعرضات بی‌محابای وی به ابن قتیبه و سیبویه و مبرّد از همین برداشت او مایه گرفته باشد (همان، ۳۹۰/۵ - ۳۹۱، ۷۷/۶، ۳۵۴).

کتاب بسیار مشهور ابن عبدربه، *العقد الفريد*، به تقلید از عیون الاخبار ابن قتیبه نگارش یافته و مندرجات و ترتیب و عناوین ابواب آن آشکارا تحت تأثیر کتاب ابن قتیبه است. وقتی عیون الاخبار که یک دائرة المعارف ادب، به معنای وسیع کلمه در آن روزگار بود، به همت شاگرد اندلسی ابن قتیبه، قاسم بن اصبح، به قرطبه برده شد (نک: هـ، ابن قتیبه) و مورد استقبال شایان قرار گرفت، ابن عبدربه به عنوان شاعر رسمی دربار و ادیب نامدار قرطبه بر آن شد تا کتابی همانند آن بنویسد. هرچند وی که با شعر و شاعری و در بزم سلاطین روزگار گذرانیده بود، هرگز با ابن قتیبه که مرد دین و علم و ادب و جامع همه علوم و معارف عصر خویش بود، برابری نمی‌توانست کرد، اما این قدر بود که بتواند در آن تنگنای تعصبات فقهی قشری اندلس، سفره ادب و هنر را بگستراند و محافل ادبی آن روز قرطبه را تغذیه کند و خاطر امیران دنیا دار اندلس و رجال دربارشان را خشنود گرداند. نگاهی به عناوین بخشهای *العقد الفريد* می‌تواند برآوردی از محتوای ادبی آن به دست دهد و معلوم دارد که ابن عبدربه در این اثر خویش به کدام یک از زمینه‌های ادب پرداخته و کدام یک را فرو گذاشته است.

فهرست عناوین ابواب العقد که به نام گوهرهای گرانها نامیده شده‌اند، چنین است: ۱. پادشاهی، ۲. جنگ، ۳. بخششها و دهشها، ۴. وفدها، ۵. گفت و گو با پادشاهان، ۶. دانش و ادب، ۷. ضرب المثلها، ۸. پندنامه و زهدیات، ۹. تسلیتها و مرثیه‌ها، ۱۰. انساب، ۱۱. گوشت بادیه‌نشینان، ۱۲. پاسخ‌گویی و پاسخ‌نویسی، ۱۳. خطابه، ۱۴. انشا و نویسندگی، ۱۵. تاریخ خلفا، ۱۶. تاریخنامه زیاد و حجاج و طالبيان و برمکیان، ۱۷. تاریخ عرب، ۱۸. نقد شعر، ۱۹. عروض و قافیه، ۲۰. موسیقی و آواز، ۲۱. زنان، ۲۲. پیامبران دروغین و دیوانگان و بخیلان و طفیلان، ۲۳. آدمیزادگان و جانوران و شهرها، ۲۴. خوردنیها و آشامیدنیها، ۲۵. فکاهیات و لطیفه‌ها.

هدف ابن عبدربه از نگارش العقد، اساساً آن بوده است که مجموعه‌ای از معارف و آداب مشرق را در اختیار نسل جوان مغرب قرار دهد. چنانکه صاحب بن عباد وقتی آن را بررسی کرد، مطالب آن را برخلاف انتظار، مربوط به مشرق یافت و چنانکه معروف است، تمثیل به این آیه از قرآن کریم (یوسف ۶۵/۱۲) کرد: «این بضاعت ماست که به خودمان برگردانیده شده است» (یاقوت، ۲۱۴/۴ - ۲۱۵)، اما به رغم این داوری، باید گفت که ابن عبدربه این کتاب دائرة المعارف گونه را علاوه بر بخشهای مربوط به تاریخ اندلس، با اشعار خود و دیگر شاعران اندلسی چون غزال، عباس بن فرناس و مؤمن بن سعید نیز آراسته است (العقد، ۴/۱، فهرست قوافی).

ابن عبدربه، مانند ابن قتیبه، سر آن داشته است که کتابش از گزند کهنگی درامان بماند و عامه کتاب خوانان را مفید افتد و آنچنان

ابن عبدربه اختصاص داده است.

در این دوره (به‌ویژه اوایل سده ۴ ق) حرکتی خزننده از قدیم به جدید و از شعر کهن به شعر نو در اندلس پدید آمده بود. ابن عبدربه نیز، با همه وفاداری به شعر کهن نمی‌توانست از تأثیر این تحول به دور ماند. به این جهت، در برخی آثار او به خصوص در سرودهای میهنی که می‌بایست خرد و کلان بتوانند به سادگی از برکنند، گرایش به شیوه نو پدیدار می‌شود (بهترین نمونه: العقد، ۴۹۸/۴؛ ابن عذاری، ۱۵۷/۲؛ قس: شلبی، ۴۱۴ - ۴۱۶)، ظاهراً با توجه به همین نکته بوده است که وی را از پایه‌گذاران موشح سرایی در اندلس قلمداد کرده‌اند (ابن بسام، ۱/۲۱ - ۲؛ ابن شاکر، ۱۴۹/۲؛ صفدی، توشیح، ۳۱).

ابن عبدربه نخستین بار در اندلس به سرودن شعر «تعلیمی» پرداخت. وی فن عروض را به منظور سهولت یادگیری به نظم آورد و مثالهایی که خلیل برای هریک از بحور عروض آورده بود، چون به نظرش دشوار آمد، ابیاتی از سروده‌های خود را به جای آنها نهاد (العقد، ۴۲۴/۵ - ۵۱۸)، می‌توان ارجوزه تاریخی و ۴۴۵ بیتی او را نیز (همان، ۵۰۰/۴ - ۵۲۷، دیوان، ۲۰۱ - ۲۲۹) که گزارش سال به سال لشکرکشیهای عبدالرحمن الناصر از ۳۰۱ تا ۳۲۲ ق در آن آمده است، از این نوع دانست (قس: زیدان، ۲۰۲/۲، که این ارجوزه را از نوع «شعر داستانی» دانسته است).

ابن عبدربه از آنجا که حدود ۱۰٬۰۰۰ بیت شعر در کتابش نقل کرده (جیور، ۱۲۱)، می‌تواند در زمره راویان شعر قرار گیرد. خود او نیز راویانی داشته که تسعید بن قزاز، قاسم بن حمداد عتقی و ابو عمرو کلبی از آن جمله‌اند (حمیدی، ۳۶۳/۱، ۵۲۸/۲، ۶۳۳). ظاهراً اشعار او نخستین بار به دستور حکم بن عبدالرحمن المستنصر گردآوری شده و ابن عبدربه خود با آنکه فرصت و امکانات کافی در اختیار داشته به این مهم نپرداخته است (همو، ۱۶۴/۱؛ قس: ضیف، ۴۱۸). دفترهای شعری هم که حمیدی (همانجا) دیده، احتمالاً تنها مجموعه‌ای از «مخصّصات» وی بوده است. با اینهمه ابن خلکان (۱۱۰/۱) و دیگران (ابن عماد، ۳۱۲/۲؛ مقرئ، ۱۵۸/۳)، از ابن عبدربه به عنوان شاعری صاحب دیوان نام برده‌اند. هرچند اشاره صریحی به رؤیت دیوان شعر او یا نقل از آن نکرده‌اند. در عصر حاضر محمد رضوان دانه اشعار پراکنده او را از منابع مختلف گردآورده و همراه با مقدمه و تعلیقاتی با عنوان دیوان ابن عبدربه منتشر کرده است، اما به نظر می‌رسد که در تدوین آن استقصای کافی به عمل نیامده باشد، زیرا مثلاً دو بیت شعر ابن عبدربه که در شرح حال ابو عمرو کلبی آمده (حمیدی، ۶۳۳/۲ - ۶۳۴؛ ضبی، ۵۲۷ - ۵۲۸)، در این دیوان نقل نشده است.

ابن عبدربه به نقد ادبی نیز عنایتی خاص داشته و بخشی از العقد (۲۶۹/۵ - ۴۲۳) را به نقد شعر اختصاص داده است. ابزارها و موضوعهایی که وی در این باب به کار گرفته، همه سنتی و تقلیدی است، اما دست کم بر توان و ذوق او در شعر شناسی دلالت دارد و نیز نشان می‌دهد که وی نقد را برای شعر و ادب ضروری می‌دانسته است

رفته، این کتاب منبع منحصر به فرد برخی روایات تاریخی مانند اخبار مربوط به زیاد و حجاج بن یوسف و علویان است (ابن خلکان، ۳۰۲؛ ابن خلدون، ۲۳، ۲۶). جایگاه العقد الفرید به عنوان کتاب درسی ادب نیز در خور توجه است. این کتاب همواره به عنوان متن درسی تلقی شده و به خصوص در اندلس از این حیث مورد استفاده قرار می گرفته است (نیکل، ۳۵). از این رو عده‌ای از ادبا و دانشمندان، از جمله ابن منظور (د ۷۱۱ ق/۱۳۱۱ م) به اختصار و تلخیص آن همت گماشته‌اند (سیوطی، ۲۴۸/۸). نسخه‌های خطی برخی از این مختصرات هم اکنون موجود است (جبور، ۱۴۸ - ۱۴۹). در اوایل قرن حاضر، جمعی از ادبای مصر مختار العقد را تنظیم کردند که بارها در قاهره به چاپ رسیده است. در بیروت و ایران نیز اینگونه مختصرات، غالباً با همان انگیزه تدارک کتاب درسی به شیوه‌های مختلف فراهم آمده و انتشار یافته است.

مجموعه‌های بزرگ ادب که پس از العقد الفرید پدید آمده‌اند، عموماً از این کتاب بهره فراوان برده‌اند. بیش از همه قلّشندی در صبح الاغشی، ابشهی در المستطرف و بغدادی در خزانه الادب (همو، ۱۵۰) از این کتاب نقل کرده‌اند.

در دو قرن اخیر، کتاب العقد الفرید سخت مورد عنایت خاورشناسان قرار گرفته است. پیش از همه، توزنل قسمتهایی از آن را که به تاریخ اقوام قدیم عرب ارتباط می‌یافت، به فرانسه ترجمه کرد و تحت عنوان «رسائلی درباره تاریخ اعراب پیش از اسلام» در سالهای ۱۸۳۶ - ۱۸۳۸ م به چاپ رسانید (نک: جبور، ۱۵۲). فارمر (۷/7-33) بیشتر مطالب بخش موسیقی و آواز کتاب را با آرایشی نوین و با عنوان «موسیقی: گوهر گرانبها» به انگلیسی برگردانید. لوی پرووانسال (15, II/2, 139, I/91) از آن بهره بسیار برده و برخی مندرجات آن را به زبان فرانسه در آورده است. نیکل نمونه‌های متنوعی از اشعار ابن عبدربه را به انگلیسی ترجمه و شرح کرده است (صص ۴۲-۳۵). کنتیننته (صص 380-355) به ترجمه مجموعه‌ای از اشعار عاشقانه ابن عبدربه به زبان اسپانیایی پرداخته است. کوول (صص 82-72) ضمن ترجمه و شرح یکی از قصاید ابن عبدربه عشق و غزل را از دیدگاه او توضیح داده است. وی درباره چگونگی معشوق در تخیل شاعرانه ابن عبدربه تحلیل جالبی دارد. مونرو (صص 129-74) از حوزه تاریخی ابن عبدربه را همراه با شرح حال مختصری از وی به انگلیسی برگردانیده است. نخستین چاپ العقد در جهان اسلام در بولاق (۱۲۹۳ ق) انجام پذیرفته که بارها همراه با تعلیقات محققان کشورهای مختلف اسلامی تجدید چاپ شده است.

العقد الفرید به موازات شهرت کم نظیر خود همواره منتقدان سرسختی نیز داشته است. قلّظ، شاعر معاصر ابن عبدربه، نامگذاری کتاب را به العقد الفرید (سینه ریز بی مانند) مورد ریشخند قرار می‌داد و

جاذبه‌ای داشته باشد که در سفر و حضر آن را فرو نگذارند (همان، ۱۴۳/۶). به همین لحاظ، از یک سو سخت به ایجاز می‌پرداخته و گذشته از حذف اسناد روایات و حکایات (همان، ۴۳/۱) از تکرار موضوعات - حتی اگر بی فایده هم نمی‌بوده - دوری جسته و از سوی دیگر، از آوردن داستانها و لطیفه‌های نکته‌آمیز، حتی شوخیهای زننده و تعبیّرات مستهجن ابایی نداشته است (قس: جبور، ۱۱۴-۱۱۹).

ابن عبدربه العقد الفرید را در سالیان دراز تألیف کرده و پیوسته مطالب و مندرجات بخشهای تنظیم یافته و طراحی شده آن را مورد افزایش و کاهش یا آرایش و پیرایش قرار می‌داده است (جبور، ۱۴۸). اما تدوین نهایی کتاب باید در سالهای آخر عمر وی یعنی پس از ۳۲۲ ق/۹۳۴ م یا اواخر همین سال صورت گرفته باشد. مقدمه کوتاه کتاب - که نسبت به بقیه آن نثری متفاوت دارد (جبور، ۱۵۶) و به گواهی مضمونش در دوران بیماری وی و پس از آن توبه خلصاء نوشته شده - نشان‌دهنده تصمیم شتابزده ابن عبدربه بر تدوین و ارائه آن بوده است و چه بسا اشاره صریح او مبنی بر جای دادن ارجوزه تاریخی مشتمل بر فتوحات عبدالرحمن الناصر به جای خاتمه در آخر کتاب (همان، ۵۰/۴، نک: دنباله مقاله)، به این معنی باشد که در همین ایام، اثر پر حجم خود را به عنوان حاصل عمر خویش به خلیفه مذکور تقدیم کرده است (قس: جبور، ۱۴۷ - ۱۴۸).

منابع عمده ابن عبدربه در نگارش العقد الفرید عبارتند از: قرآن، تورات و انجیل، ترجمه کتابهایی از ایران (نک: العقد، ۶۶/۱) و یونان و هند (همان، ۷۰/۱، ۱۲۳، ۲۱۳، ۲۳۶/۶، ۳۸۰) که آنها را از عیون الاخبار گرفته بوده است (قس: جبور، ۶۷ - ۶۸)؛ نیز ایام العرب و امثال العرب ابو عبیده معمر بن مثنی را تقریباً به تمامی نقل کرده است، جز آنکه خود گوید که ضرب المثل‌های کهن عربی را از توضیحات و افزوده‌های ابو عبیده پیراسته و به جای آن ضرب المثل‌های عامیانه رایج در زمان خود را آورده است (العقد، ۸۱/۳؛ جبور، ۶۵، ۱۲۴ - ۱۲۵). از کتابهای جاحظ و مبرد نیز بسیار بهره جسته و از استادان خود مانند خشنی، محمد بن وضاح و بقی بن مخلد روایات بسیار نقل کرده، اما به ندرت از آنان نام برده است (نک: همان، فهرس؛ قس: جبور، ۶۹ - ۷۱).

العقد الفرید با اینکه مجموعه دلپذیری از معارف دینی، سیاسی، اجتماعی، تاریخ ادبیات و تاریخ سیاسی اجتماعی عرب و به ویژه فرهنگ عامه است، اما می‌توان برخی از بخشهای آن را، با توجه به جامعیت و استقلال موضوع آنها، کتابهایی جداگانه به شمار آورد. از آن جمله است بخش نوزدهم که بحث مفصلی در باب عروض در بر دارد. العقد از نظر تاریخ اندلس نیز دارای اهمیت فراوان است، زیرا مؤلف خود شاهد بسیاری از حوادثی بوده که در کتاب آمده است (قس: جبور، ۷۱ - ۸۰) و نیز از آنجا که بسیاری از منابع ابن عبدربه از دست

دکتری موسی رزق ریحان با عنوان شعر ابن عبدربه جمعاً و تحقیقاً و دراسةً (شلبی، ۴۵۹) از آن جمله‌اند.

خاندان ابن عبدربه تا چند قرن پس از وفات او در اندلس به علم و ادب شهرت داشته است (مقری، ۱۱۸/۲). در میان فرزندان و نوادگان وی ابو عبدالله محمد ابن عبدربه، معروف به ابن عبدربه مالقی کاتب (زنده در ۶۰۴ ق / ۱۲۰۷ م) ساکن مالقه از دیگران مشهورتر است (ابن ابار، ۱۳۵؛ ابن سعید، المغرب، ۴۲۷/۱؛ صفدی، الوافی، ۲۰۳/۳؛ مقری، همانجا). وی کاتب ابو الربیع سلیمان بن عبدالله بن عبدالمؤمن و از دوستان عبدالواحد مراکشی صاحب المعجب بوده (مراکشی، ۲۹۷) و جامع‌ترین شرح حال او در آن کتاب (صص ۲۹۷ - ۳۰۰) آمده است. ابن عبدربه مالقی در صناعت نظم و نثر و در بدیعه‌گویی استاد بوده و در فلسفه و منطق و علوم یونان دست داشته است (همو، ۲۷۹، ۲۹۸ - ۳۰۰). وی سفرهای طولانی به بلاد مشرق به ویژه مصر کرده (ابن سعید، همانجا) و در آنجا ابن سناء الملک را دیده و بخشی از سروده‌های او را از خود او اخذ کرده است (همو، ۲۹۹؛ مقری، ۹۷/۲ - ۹۸). می‌توان احتمال داد که تغییرات و حذف و اضافاتی که در کتاب العقد الفرید مشاهده می‌شود، توسط ابن عبدربه مالقی صورت گرفته و همو بانی ترویج دوباره این کتاب گردیده و نسخه‌های متداول العقد همه از روی نسخه او تهیه شده باشد (قس: جبور، ۱۴۴ - ۱۴۷).

ماخذ: ابشهی، محمد بن احمد، المستطرف، قاهره، ۱۳۷۱ م / ۱۹۵۲ م؛ ابن ابار، محمد، تحفة القاد، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عین الانباء، به کوشش اوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن یسار، علی، الذخیره، قاهره، ۱۳۶۴ ق / ۱۹۴۵ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ ابن تفری برفی، النجوم؛ ابن حیان، المقتبس، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، به کوشش خلیل شحاده، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن خلکان، رقیات؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، المطرب من اشعار اهل المغرب، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، عنوان المرقصات والمطربات، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ همو، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الرقیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن مساعد اندلسی، صاعد بن احمد، طبقات الامم، به کوشش لوئیس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲ م؛ ابن ظافر، علی، بذائع الیدائنه، به کوشش محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، دیوان، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۲۰۷ ق / ۱۸۸۷ م؛ همو، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن عذاری مراکشی، محمد، الیان المغرب، به کوشش ج. س. کولن و ا. لوی پروانسال، لندن، ۱۹۵۱ م؛ ابن عماد، عبدالحمید بن احمد، نذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ م؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، تاریخ علماء الاندلس، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن کتانی، محمد، التشییحات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ ابن کثیر، البدایة، بغدادی، عبدالنادر بن عمر، خزائن الادب، بیروت، دار صادر؛ پالنشیا، آنخل کثالت، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمة حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ تعالی، تیمه النهر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴ م؛ جبری، شفیق، «دراسة العقد الفرید»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ شه ۲۷؛ جبور، جبرائیل، ابن عبدربه وعقده، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ حاجی خلیفه، کشف، حمیدی، محمد، جذوة المقتبس، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارنؤوط و ابراهیم زریق، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ همو، المعرب، به کوشش محمد سعید بن بسونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی

آن را «حبل التوم» (رشته سیر) می‌نامید (ابن ظافر، همانجا؛ صفدی، الوافی، ۱۴/۸). انتقاد اعتراض آمیز صاحب بن عباد نیز چون داغی بر پیشانی این کتاب باقی مانده است. ابو علی بن ربیب تمیمی در نامه‌ای که ابن حزم اندلسی به آن پاسخ داده، بر تألیف ابن عبدربه خرده بسیار گرفته است (نک: مقری، ۱۵۸/۳). امروزه هم گاه از سوی محققان معاصر انتقاداتی از آن به عمل می‌آید (برای نمونه، نک: جبری، ۱۶۷ - ۱۷۱) که به رغم تأکید مؤلف بر تنظیم و تبویب کتاب، بیش از هر چیز، متوجه پراکندگی و عدم انسجام مطالب آن است.

نسخه‌هایی که در عصر ما از العقد شناخته شده، در بردارنده شواهدی حاکی از حذف و اضافه و تغییرات گسترده در متن کتاب است: ترتیب بخشهای کتاب با آنچه در گزارش یا قوت آمده تفاوت دارد (نک: العقد، ۶/۱؛ قس: یا قوت، ۲۲۰/۴ - ۲۲۱). شرح حال چهار خلیفه عباسی که پس از ابن عبدربه دزگشته‌اند، در کتاب (۱۲۹/۵ - ۱۳۱) موجود است. برخی گزارشهای جغرافیایی راجع به سرزمینهای مشرق به ویژه مکه و مدینه و بیت المقدس، از قول شاهد عینی در کتاب (۲۵۵/۶ - ۲۶۵) آمده است که اگر آنها را چنانکه برخی گفته‌اند (جبور، ۱۴۲)، برگرفته از آثار دیگران ندانیم، می‌تواند از اضافات بعد از فوت وی باشد. در باب «معلقات» (العقد، ۲۶۹/۵ - ۲۷۰) تنها مصراع اول از مطلع هر یک از آن هفت قصیده بزرگ به چشم می‌خورد و بقیه حذف شده است. ارجوزه تاریخی ابن عبدربه، از آخرین صفحات کتاب به آخر بخش پانزدهم (۵۰۰/۴ - ۵۲۷) نقل مکان یافته و کتاب عملاً بدون «خاتمه» مانده است. این تغییرات می‌تواند عمدتاً توسط ابن عبدربه مالقی (نک: بند پایانی مقاله) صورت پذیرفته باشد (جبور، ۱۴۴ - ۱۴۶).

ظاهراً ابن عبدربه نام کامل العقد الفرید را خود برای کتابش برگزیده بوده است. زیرا در مقدمه همه نسخه‌های شناخته شده، به همین صورت آمده است (نیز نک: ابشهی، ۲؛ بغدادی، ۱۰/۱). اما بعضی از محققان با توجه به تکرار نام اختصاری العقد در آثار ابن سعید و فتح بن خاقان، چنین پنداشته‌اند که کلمه «الفرید» را ناسخان بر نام کتاب افزوده‌اند (جبور، ۴۷ - ۵۰).

العقد الفرید یگانه تألیف ابن عبدربه بوده است. کتاب دیگری که با عنوان اللباب فی معرفة العلم والآداب به وی نسبت داده‌اند (حاجی خلیفه، ۱۵۴۳/۲؛ کحاله، ۱۱۵/۲)، باید تحریری دیگر از بخش «الیاقوتة فی العلم والآداب» در کتاب العقد بوده باشد. زیرا در منابع کهن به آن اشارتی نرفته است. کحاله (همانجا) اثری با عنوان اخبار فقهاء قرطبة را نیز به وی نسبت داده است که در هیچ یک از منابع متقدم دیده نشد.

در چند دهه اخیر کتابها و رساله‌های تحقیقی مستقلی راجع به زندگانی ابن عبدربه و شعر و ادب و کتاب مشهور وی تألیف شده است که ابن عبدربه و عقده، نوشته جبرائیل جبور؛ ابن عبدربه الاندلسی مع دراسة حیاته وشعره، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ تألیف محمد طننجی و رساله

ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سیوطی، عبدالرحمن، *بقية الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ شلی، سعد اسماعیل، *الاصول الفتنية الشعر الاندلسی*، عصر الامارة، قاهره، ۱۹۸۲م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، *توضیح الترتیب*، به کوشش البیر حبیب مطلق، بیروت، ۱۹۶۶م؛ همو، *الوافی بالوفیات*، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م، ج ۸؛ همان، به کوشش س. ددرنگ، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م، ج ۳؛ ضبی، احمد بن یحیی، *بقية الملتبس*، قاهره، ۱۹۶۷م؛ ضیف، شوقی، *الفن ومذاهبه فی الشعر العربی*، قاهره، ۱۹۶۰م؛ عباس، احسان، *تاریخ الادب الاندلسی*، عصر سیادة قرطبة، بیروت، ۱۹۸۵م؛ فتح بن خاقان، *مطمح الانفس ومسرح الثانی*، به کوشش محمد علی شواکه، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷م؛ مراکشی، عبدالواحد، *المعجب*، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹م؛ مرقی تلمسانی، احمد بن محمد، *نفع الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ هیکل، احمد، *الادب الاندلسی من الفتح إلى سقوط الخلافة*، قاهره، ۱۹۸۶م؛ یاقوت، ادب؛ نیز: Contiente, J.M., "Notas sobre la poesia amorosa de Ibn 'abd rabbihi"; Al - Andalus, Madrid / Granada, 1970, vol. XXXV; Cowell, D.C., "Ibn 'abd rabbihi and his Ghazal Verse", *Journal of Arabic Literature*, Leiden, 1974, vol. V; Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1932; Farmer, H.G., *Studies in Oriental Music*, Frankfurt, 1986; Lévi - Provençal, E., *Histoire de L'Espagne musulmane*, Paris / Leiden, 1950 - 1953; Monroe, J. T., *Hispano - Arabic poetry*, London, 1974; Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pères, H., *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953; Ribera, J., *Music in Ancient Arabia and Spain*, New York, 1970.

محمد علی لسانی فشارکی

ابن عبدُ السلام، ابو محمد عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام بن ابی القاسم بن محمد مذهب سلمی دمشقی (۵۷۷ یا ۵۷۸ - جمادی الاول ۶۶۰ ق / ۱۱۸۱ یا ۱۱۸۲ - آوریل ۱۲۶۲م)، فقیه، قاضی و خطیب شافعی اهل سیاست که صوفی مشرب نیز بود. او در دمشق زاده شد و در همانجا پرورش یافت. فقه را نزد فخرالدین ابن عساکر، اصول را از سیف الدین آمدی و حدیث را نزد قاسم بن ابی القاسم ابن عساکر، عبداللطیف بن اسماعیل بغدادی، حنبل بن عبدالله رصافی، قاضی عبدالصمد حرستانی و دیگران فرا گرفت. نیز به درس برکات ابن ابراهیم خنوعی حاضر می شد و پس از چندی در فقه شافعی سرآمد عالمان عصر گردید. سپس در دمشق مشغول تدریس شد و تاج الدین ابن فرکاح، شمس الدین حنبلی، ابن دقیق العید - که لقب سلطان العلماء به او داد -، علاء الدین ابوالحسن باجی، ابو محمد دمیاطی، ابو محمد هبة الله قفطی، علی بن محمد یونینی و شهاب الدین ابوشامه از شاگردانش بودند (ابن شاکر، ۳۵۰/۲ - ۳۵۱؛ سبکی، ۸۰/۵، ۸۳؛ اسنوی، ۱۹۸/۲). او را به دانش و پارسی و زبان آوری ستوده اند (نک: ذهبی، العبر، ۲۹۹/۳؛ سبکی، ۸۰/۵).

ابن عبدالسلام در روزگاری به سر می برد که سرزمین شام و مصر دستخوش بریشانی و ناپسامانی بود؛ چه از یک سو با سپاهیان صلیبی رو به رو بود و از سویی درگیری داخلی ابویان با یکدیگر بر سر حکمرانی آن نواحی، به این آشفتنی دامن می زد. در این گیرودار مداخله وی در امور سیاسی، برخورد با زمامداران، ایستادگی در مقابل سپاهیان روم و با فشاری بر نظرات فقهی، شخصیتی بارز از او ترسیم کرده است. به همین سبب در فاصله میان باروری علمی تا پایان زندگیش، کمتر به چشم می خورد که رویدادی به وجود نیارده باشد.

در زمان حاکمیت ملک اشرف موسی (حک ۶۲۶ - ۶۳۴ ق) در شام، گروهی از حنبلیان که در سلطان نفوذ داشتند و با ابن عبدالسلام در ستیز بودند، هنگامی که دیدند ملک اشرف اندکی به وی متمایل شده، نزد وی سعایت کردند که ابن عبدالسلام، عقاید آنان را درباره کلام الهی مورد شک قرار داده، بدعت گذارشان می خواند. نیز این گروه مطالبی درباره این مسأله نوشته، نزد ابن عبدالسلام فرستادند و از او نظر خواستند تا به این وسیله او را به خطر اندازند. ابن عبدالسلام با اینکه از مقصود آنان آگاه بود، ولی آنچه را که حق می دانست، نوشت (همو، ۸۵/۵ - ۹۲). گرچه این پاسخ در ابتدا نظر ملک اشرف را نسبت به ابن عبدالسلام تغییر داد، اما با وساطت فقیهانی چون جمال الدین ابن حاجب مالکی و جمال الدین خضیری حنفی، وی از ابن عبدالسلام دلجویی کرد. با این حال فرمان داد تا در آن دیار هیچ کس نباید درباره مسائل کلامی سخنی گوید یا نظری ابراز کند. پس از آنکه ملک کامل حاکم مصر (حک ۶۱۵ - ۶۳۵ ق) به دمشق آمد و به طرفداری از ابن عبدالسلام، ملک اشرف را توبیخ کرد، ملک اشرف کوشش کرد تا نظر ابن عبدالسلام را جلب کند و حتی به فتوایش عمل نماید (همو، ۹۷/۵ - ۹۸). آنگاه که ملک اشرف در بستر بیماری افتاده بود، ابن عبدالسلام از برادر وی ملک کامل خواست تا نیرویی را که برضد اشرف به سمت شام مهیا کرده بود، به جانب شرق یعنی به سوی مغول که در حال پیشروی بود، بگرداند. همچنین از او خواست تا برای جلوگیری از منکرات رایج اقدام نماید (همو، ۹۸/۵ - ۹۹). ابن عبدالسلام مدتی به تدریس در زاویه غزالی جامع دمشق اشتغال ورزید تا اینکه چون در ۶۳۷ ق صالح اسماعیل برادر اشرف، مجدداً حاکم دمشق شد، او را به امامت جمعه آن شهر منصوب کرد (همو، ۹۹/۵ - ۱۰۰؛ مقریزی، ۲۹۹/۲). از آنجا که اهل مصر با نجم الدین ایوب (حک ۶۳۷ - ۶۴۷ ق / ۱۲۴۰ - ۱۲۴۹م) بیعت کرده بودند و او حکمران آنجا شده بود، این امر ملک اسماعیل را نگران ساخته بود؛ از این رو در ۶۳۸ ق به سپاهیان صلیبی در برابر نجم الدین پیشنهاد همکاری داد و حاضر شد در قبال حمایت صلیبیان از وی دو دزد بزرگ صیدا و شقیف را به آنان واگذارد. این پیمان نامه بر ابن عبدالسلام بسیار گران آمد و وقتی مردم درباره فروختن سلاح به صلیبیان - که در دمشق رفت و آمد داشتند - از او استفتا کردند، فتوا داد که این کار بر شما حرام است و در پایان خطبه های نماز جمعه سپاهیان کفار را نفرین کرد. از این رو وی مدتی زندانی شد و پس از آزادی به بیت المقدس رفت. وقتی اسماعیل با سپاهیان صلیبی به آن دیار آمد، به او پیشنهاد کرد که اگر با وی کنار آید، به منصبه های سابقش در دمشق باز خواهد گشت، ولی او نپذیرفت و به همین جهت در بیت المقدس زندانی گردید. چندی نگذشت که سپاهیان نجم الدین ایوب، صلیبیان را تارومار کردند (سبکی، ۱۰۰/۵ - ۱۰۱؛ رانسیمان، ۲۵۹/۳). ابن عبدالسلام در ۶۳۹ ق / ۱۲۴۱ م به مصر رفت و نجم الدین ایوب منصب قضا و خطابت آنجا را برعهده او گذاشت (سبکی، ۱۰۱/۵؛ مقریزی،

درباره مجازات قرآن که در ۱۳۱۳ ق در استانبول و ۱۹۶۶ م در مدینه به چاپ رسیده است؛ ۲. بایة السؤل فی تفضیل الرسول، به کوشش محمد ناصرالدین البانی، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ۳. حل الرموز و مفاتیح الكنوز، که درباره تصوف است، چاپخانه جریده الاسلام، ۱۳۱۷ ق؛ ۴. شجرة المعارف و الاحوال و صالح الاقوال و الاعمال، به کوشش ایاد خالد طباع، دمشق، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۸۹ م؛ ۵. الفتاوی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ۶. الفوائد فی مشکل القرآن، کویت، ۱۹۶۷ م؛ ۷. قواعد الاحکام فی مصالح الانام، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ۸. مسائل الطريقة فی علم الحقیقة، مصر، ۱۳۲۲ ق.

ب - خطی؛ ۱. احکام الجهاد و فضائله (GAL, I/554)، ۲. الاسئلة الموصیة (الوارث، ش 4986)، ۳. الامالی (همان، ش 294)، ۴. الامام فی بیان ادلة الاحکام... (نکا، سید، ۱۱۸/۱ (۲۸۷)، یا بیان الاحکام المتعلقة بالملائكة و المرسلین (الوارث، ش 4787)، ۵. ترغیب اهل الاسلام فی سكن الشام (ظاهریه، ۸۹)، ۶. تفسیر القرآن (GAL, S, I/767)، ۷. رساله فی خصائص الرسول (صنعا، ۴۹۰/۱ - ۴۹۱)، ۸. شرح احوال بعض الصحابة و بعض السلف الصالحین (وکیل، ۲۴۷/۴)، ۹. الفایة فی اختصار النهایة (برج، ش 949)، ۱۰. فرائد الفوائد و تعارض القولین لمجتهد واحد (GAL, I/554)، ۱۱. قصة وفاة النبی (ص) (الوارث، ش 9614)، ۱۲. قواعد الشرعية (برج، ش 947؛ ربو، ش 234)، ۱۳. القواعد الکبری فی اصول الفقه (برج، ش 948؛ کحاله، ۱۴۳)، ۱۴. القواعد فی المصالح و المفسدات (GAL، همانجا)، ۱۵. مہج الرائض (همان، I/768)، ۱۶. المجاز الی حقائق الاعجاز (لاندبرگ، ش 503)، ۱۷. مقاصد الصلاة (دوسلان، ش 1178؛ خدیویه، ۳/۷)، ۱۸. ملحة الاعتقاد (الوارث، ش 2080). جز آنچه ذکر شد آثار دیگری نیز به وی نسبت داده شده است (نکا؛ سبکی، ۱۰۳/۵؛ داوودی، ۳۱۳/۱ - ۳۱۴).

ماخذ: ابن شاکر کنی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن عبدالسلام، عزالدین، الفتاوی، به کوشش عبدالرحمن بن عبدالفتاح، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابن ملکن، عمر بن علی، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین ثریه، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابوشامه مقدسی، شهاب الدین، الذیل علی الروضین، به کوشش محمد زاهد کوری، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ خدیویه، فهرست؛ داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرین، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش یشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید زعلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ رانسیمان، استیون، تاریخ جنگهای صلیبی، ترجمه منوچهر کاشف، تهران، ۱۳۶۰ ق؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ صنعا، خطی؛ ظاهریه، خطی (جغرافیا)؛ کحاله، عمر رضا، المنتخب من المخطوطات المدینه المنورة، دمشق، ۱۳۹۳ ق؛ مقریزی، احمد ابن علی، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ وکیل، مختار، فهرست المخطوطات المصورة (تاریخ)، قاهره، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ یونینی، موسی بن محمد، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق؛ نیز:

Ahlwardt; De Slane; GAL; S; Landberg, C., Catalogue de manuscrits arabes..., Leiden, 1943; Pertsch; Rieu, Ch., Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894. ناصر گننده

۱ (۲/۳۰۸). در مصر عالم بزرگ آن دیار عبدالعظیم منذری او را ارج نهاد و به احترام وی از افتاء دست برداشت. در همین اوان فخرالدین عثمان یکی از کارگزاران ایوب، «طبل خانه» ای برای یکی از مساجد مصر بنا کرد که این کار، ابن عبدالسلام را خوش نیامد و به خراب کردن آن حکم نمود. پس بی درنگ حکم به عدم صلاحیت فخرالدین داد و سپس خود از مقام قضا کناره گرفت و خانه نشین شد و تنها به مراجعات فقهی مردم پاسخ می گفت. ابتدا فخرالدین و دیگران می پنداشتند که این حکم ابن عبدالسلام اثری ندارد، ولی چون ایوب نماینده ای به بغداد نزد مستعصم فرستاد، مستعصم به استناد حکم ابن عبدالسلام در صلاحیت فخرالدین تردید کرد و نماینده را به مصر بازگرداند (ابن شاکر، ۳۵۱/۲؛ سبکی، ۸۱/۵). وی در ۶۵۲ ق/ ۱۲۵۴ م در مدرسه صالحیه عهده دار تدریس فقه شافعی گردید (سبکی، همانجا؛ مقریزی، ۳۹۴/۲).

سبکی در حکایت دیگری (۸۴/۵ - ۸۵) آورده است که ابن عبدالسلام در حریت امیران ترک نژاد شک کرد و فرمان داد تا بهای گزافی در قبال رفع حکم بندگی از آنان گرفته شود و صرف امور خیریه گردد. اگر چه این فتوا در ابتدا بر امیران مخصوصاً نایب السلطنه گران آمد، اما به رغم درگیری هایی که در این باره بین امیران و ملک با ابن عبدالسلام روی داد، سرانجام تحقق یافت.

در ۶۵۹ ق که بپیرس تصمیم گرفت احمد بن محمد المستنصر را به عنوان خلیفه به رسمیت بشناسد، به احترام ابن عبدالسلام، تا او بیعت نکرد، خود به این کار مبادرت نوزید (ذهبی، سیر، ۱۶۸/۲۳ - ۱۶۹). ابن عبدالسلام سرانجام در قاهره درگذشت. خاص و عام و نیز بپیرس در مراسم تشییع وی شرکت جستند (ابوشامه، ۲۱۶). سیل جمعیت به حدی بود که بپیرس به بعضی از خواص خود گفت: امروز حاکمیت من استوار شد، زیرا اگر وی از مردم می خواست تا بر من قیام کنند، می توانست حکومت را از من بگیرد. منزلت او به حدی بود که تا چند روز پس از مرگش در دمشق و تمام دیار مصر و شام و حتی مدینه و مکه و یمن، بر او نماز غایب خوانده شد (یونینی، ۵۰۵/۱ - ۵۰۶؛ اسنوی، ۱۹۹/۲). ابن عبدالسلام که گرایش به صوفیه داشت و در مجلس شهاب الدین سهروردی حاضر می شد، نزد وی رساله تشبیه را آموخت و از او خرقة گرفت (سبکی، ۸۳/۵). هر چند ابن عبدالسلام در آثارش (ص ۱۶۳) رقص صوفیان را بدعت شمرد، ولی به گفته ذهبی او به مجلس صوفیان می رفته و با ایشان به سماع و تواجدها می پرداخته است (العبر، ۲۹۹/۳). در پاره ای از نوشته های وی که گرایش او به تصوف را گواهی می دهد، می بینیم که عارفان را برتر از عالمان می داند (نکا؛ ابن عبدالسلام، ۷۱ - ۷۲، ۱۳۸ - ۱۳۹). او نسبت به محیی الدین ابن عربی نظر چندان خوبی نداشت و بر او خرده می گرفت (ذهبی، سیر، ۴۸/۲۳ - ۴۹؛ ابن ملکن، ۴۷۰).

آثار:

الف - چاپی؛ ۱. الاشارة الى الایجاز فی بعض انواع المجاز،

إِبْنِ عَبْدِ الصَّمَدِ، ابوبحر يوسف بن خلف بن احمد، شاعر عصر ملوک الطوائف اندلس در سده ۵ ق/ ۱۱ م. برخی کتبه وی را ابوبکر نوشته‌اند (ابن خاقان، ۳۰؛ عمادالدین، ۵۳۷/۳). وی اهل جَنَان بود و از خاندانی ممتاز و اهل ادب برخاسته بود (نک: ابن بسام، ۸۰۹/(۲)۳). او را از نوادگان سَمْع بن مالک بن خولان (د ۱۰۲ ق) والی اندلس دانسته‌اند (همانجا؛ ابن سعید، ۲۰۳/۲). پدر وی در خزانه خیران و رهبر و دیگر امیران المریه خدمت می‌کرد و در دوره ابن صمّاح در ۴۴۸ ق درگذشت (ابن بسام، ۸۰۹/(۲)۳؛ ۸۱۰) بسیاری از فرزندان و نزدیکان وی نیز در آن شهر مناصب دولتی داشتند (همو، ۸۱۰/(۲)۳). از جزئیات زندگی ابن عبدالصمد اطلاعی در دست نیست. تنها از اشارات ابن بسام (همانجا) چنین برمی‌آید که وی از تربیتی نیکو برخوردار بوده و در نظم و نثر دستی قوی داشته است. احتمالاً به همین سبب نیز توانست به بارگاه معتمد بن عباد در اشبیلیه راه یابد (نک: ابن خاقان، همانجا) و از شاعران خاص وی گردد (نک: ابن خلکان، ۳۷/۵؛ مقری، ۲۵۹/۴؛ قس: فروخ، ۷۲۵/۴). پس از خلع معتمد و زندانی شدنش در اُغمات مغرب به دست مرابطون، ابن عبدالصمد نیز به مغرب رفت و ظاهراً تا مرگ معتمد (۴۸۸ ق) در آنجا ماند (نک: ابن خاقان، ابن خلکان، همانجا؛ عمادالدین، ۵۳۷/۳ - ۵۳۸؛ صفدی، ۱۸۸/۳؛ قس: فروخ، ۷۲۵/۴ - ۷۲۶). وی احتمالاً در این مدت کوششهای بی سرانجامی نیز برای جلب توجه حاکمان مرابطی مغرب کرده بود، چه خود در یکی از اشعارش، که البته تاریخ سرودن آن معلوم نیست، از سفرهای خود سخن به میان آورده و از بخل برخی از مندوخان خویش شکایت کرده است (نک: مقری، ۵۳۴/۳؛ قس: فروخ، ۷۲۵/۴؛ پرس، ۷۱). تاریخ مرگ وی دانسته نیست، اما منابع متأخر مرگ او را در اواخر سده ۵ ق/ ۱۱ م دانسته‌اند (نک: فروخ، ۷۲۶/۴). عمده شهرت ابن عبدالصمد به سبب قصیده دالیه‌ای است که وی در رثای معتمد و چند روز پس از مرگ او در اُغمات سروده است. شاعر در روز عیدی همراه با جماعتی بر مزار معتمد حاضر شده، خود را بر گور او افکند و آن را بوسه داد و پس از شیون فراوان مرثیه خود را انشاد کرد (نک: ابن خاقان، ۳۰ - ۳۱؛ عمادالدین، ابن خلکان، همانجا؛ ابن خطیب، ۱۶۵؛ قس: دوزی، III/175؛ گارثیا گوتم، 404-403). این مرثیه را که مشتمل بر ۱۰۴ بیت است و بیانی ساده، شیوا و نافذ دارد، ابن خطیب به تمامی نقل کرده است (صص ۱۶۵ - ۱۷۰). قطعات متعددی دیگری از اشعار او را نیز منابع مختلف به ویژه ابن بسام (۸۱۱-۸۱۸) نقل کرده‌اند.

ماخذ: ابن بسام، علی، الذخیره، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۸۱؛ ابن خاقان، فتح، قلائد القیان، بولاق، ۱۲۸۲ ق؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعید، علی بن موسی، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵؛ صفدی، خلیف بن ابیک، الرائی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق؛ عمادالدین کاتبی، محمد، خریده القصر، به کوشش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۲؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸؛ نیز:

Dozy, R., *Histoire des Musulmans d'Espagne*, Leiden, 1932; García Gómez, E., "El supuesto sepulcro de Muṭamīd de Sevilla en Ġmāt", *Al-Andalus*, Madrid, 1953, vol. XVIII; Pères, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

عباسی حجت جلالی

إِبْنِ عَبْدِ الظَّاهِرِ، محیی‌الدین ابوالفضل عبدالله بن عبدالظاهر ابن نشوان بن عبدالظاهر بن نجدۀ جذامی سعدی روحی (۶۲۰ - ۶۹۲ ق/ ۱۲۲۳ - ۱۲۹۳ م)، ادیب، کاتب و مورخ مصری. وی در قاهره چشم به جهان گشود و خود را به روح بن زبّاع جذامی که چندی از سوی عبدالملک بن مروان در فلسطین حکومت می‌کرد، منتسب می‌ساخت (ابن شاکر، ۱۷۹/۲؛ قلقشندی، نه‌ایة العرب، ۲۶۵؛ نک: یعقوبی، ۲۶۹/۲ - ۲۷۰). او از جعفر همدانی، عبدالله بن اسماعیل بن رمضان، یوسف بن مخلی و دیگران حدیث شنید و کسانی چون برزالی، ابن سیدالنّاس، اثیرالدین ابوحیان از وی حدیث آموخته‌اند (ابن شاکر، همانجا).

ابن عبدالظاهر رئیس «دیوان الانشاء» سه تن از سلاطین ممالیک بحری، یعنی الملک الظاهر بیبرس، الملک المنصور قلاوون و الملک الاشرف خلیل بود و سپس عنوان «کاتب السر» (دبیر خاص) پیدا کرد، او قبل از اینکه رئیس دیوان الانشاء ملقب به کاتب السر شود، سه کاتب در دستگاه بیبرس بودند که ابن عبدالظاهر در رأس آنها قرار داشت (قلقشندی، صبح الاعشی، ۱۳۷/۱). بعضی از مورخان درباره نخستین کسی که منصب مهم کتابت السر را در مصر احراز کرد، بین ابن عبدالظاهر (ابن ایاس، ۳۴۸/(۱)۱) و فرزندش فتح‌الدین محمد (سیوطی، ۵۷۰/۱) خلط کرده‌اند. در سبب پیدایش این لقب نوشته‌اند که روزی بیبرس دستور توقیف یکی از نواد را داده بود، اما چون این موضوع محرمانه فاش شد، بیبرس گفت، شایسته است سلطان کاتب سری داشته باشد. قلاوون آنجا حضور داشت، این سخن از وی بشنید و در گوش داشت و هنگامی که به قدرت رسید، کتابت السر را به ابن عبدالظاهر اعطا کرد و بدین ترتیب وی نخستین کسی است که چنین لقبی یافت (ابن ایاس، همانجا). از این داستان برمی‌آید که این عنوان در مصر، نخست در زمان قلاوون پدید آمد، این منصب در دستگاه خلفای عباسی سابقه‌ای دیرینه داشت و حتی برخی ریشه‌های آن را در سنت پیامبر جست‌وجو کرده‌اند (کتانی، ۱۱۹/۱، ۱۲۰). ابن عبدالظاهر در ۶۶۱ ق/ ۱۲۶۲ م، در مراسم بیعت بیبرس با خلیفه، الحاکم بامرالله، حاضر بود و برای استقرار و استحکام سلطنت بیبرس نقشی ایفا کرد (EI²). وی نسب‌نامه الحاکم بامرالله را که به تأیید قاضی القضاة تاج‌الدین عبدالوهاب رسیده بود، در حضور بزرگان خواند (مقریزی، سلوک، ۱ (۲) ۴۷۷). ابن عبدالظاهر در دستگاه قلاوون به چنان جایگاه بلندی رسید که گاه در غیاب او اداره امور حکومت را عهده‌دار می‌شد (IA, V (2)/695). وی در نوشته‌های خود از روش

اینکه این اثر تألیف ابن عبدالظاهر باشد، درست است. این کتاب همراه شرح حال ابن عبدالظاهر و نمونه‌هایی از منشآت او به اهتمام مراد کامل در قاهره (۱۹۶۱ م) به چاپ رسیده است؛ ۳. *الدر النظیم من ترسل عبدالرحیم (القاضی الفاضل)*، به اهتمام احمد احمدی بدوی در قاهره (۱۹۵۹ م) چاپ شده است؛ ۴. *الروض الزاهر فی سیرة الملك الظاهر*، به اهتمام عبدالعزیز خویطر در ریاض (۱۹۷۶ م) چاپ شده است.

ب - خطی: ۱. *تائیم الحمائم*، دربارهٔ کبوتران نامه‌بر. در این کتاب صفات و خصوصیات و حتی انساب برخی از این کبوتران شرح داده شده است (قلقشندی، *صبح الاعشی*، ۳۹۰/۱۴ - ۳۹۱؛ حاجی خلیفه، *GAL, I/389: ۴۸۳/۱*). ۲. *دیوان ابن عبدالظاهر*، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۸۷/۵)، بریل (لاندبرگ، ۳۲۳) و لیدن (ورهوره، VII/64) موجود است. ۳. *رساله ابن عبدالظاهر*، مؤلف این رساله را برای امیر ناصرالدین حسن بن شاور الکنانی، معروف به ابن نقیب نوشته است. نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (سید، ۴۶۹/۱). ۴. *سیرة السلطان الملك الظاهر بیبرس یا سیرة الظاهر بیبرس یا الفضل الباهر من سیرة الملك الظاهر (GAL, I/388)*. این کتاب اثر منظومی است که نسخه‌هایی از آن در موزهٔ بریتانیا و کتابخانهٔ سلطان محمد فاتح در استانبول موجود است. خلاصه‌ای از آن را شافع عسقلانی نوادهٔ ابن عبدالظاهر (نک؛ ابن شاکر، ۹۳/۲)، در کتابی به نام *المناقب السریة المنتزعة من السیرة الظاهرية*، به نثر برگردانده که در لیدن موجود است (زیدان، ۱۶۷/۳). این کتاب مأخذ برخی از مورخان مانند یونینی (۵۵۶/۱) و ابن فرات (۳/۷) بوده است. ۵. «مقامه»‌ای دربارهٔ مصر و نیل. نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (*GAL, I/389*).

علاوه بر این آثار، عنوان چند اثر دیگر نیز از ابن عبدالظاهر در نوشته‌ها دیده می‌شود که مهم‌ترین آنها کتابی است به نام *الروضة البهیة الزاهرة فی خطط المعزیة القاهرة* که در ۶۴۷ق تألیف شده است. مطالب این کتاب دربارهٔ تاریخ بنای قاهره و شرح آثار تاریخی، وقایع مهم، مؤسسات، محلات، مدارس و مساجد، چشمه‌ها، دروازه‌ها و قلعه‌ها و کاخهای اطراف قاهره و تغییرات و تحولات این شهر تا زمان مؤلف دور می‌زند (دواداری، ۱۳۷/۶؛ عنان، ۴۱). مقریزی در تألیف *الخطط (۱۴/۱۱)* و ابن دقماق در *الانتصار (۳۶/۲)* بارها از آن استفاده کرده‌اند. این اثر امروزه در دسترس نیست و شاید از بین رفته باشد (زیدان، *GAL*، همانجاها). دو اثر دیگر از آثار وی فقط نامشان باقی است: *النجوم الدریة فی الشعراء المعصریة* (بغدادی، ۶۲۷/۱) و *تحری الصواب فی تهذیب الکتاب* (حاجی خلیفه، ۳۵۹/۱).

مأخذ: ابن ایاس حنفی، محمد بن احمد، *بدائع الزهور فی وقایع الدهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ق / ۱۹۸۲م؛ ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، *الانتصار لواسطة عقد*

عبدالرحیم (قاضی الفاضل) پیروی کرده و در به کار بردن عبارات و اصطلاحات نامه‌نگاری او را سرمشق خود قرار داده و دربارهٔ او کتابی تألیف کرده است. نوشته‌های ابن عبدالظاهر نیز به نوبهٔ خود سرمشق منشیان بعد از خود قرار گرفته است (ابن شاکر، همانجا؛ قلقشندی، *صبح الاعشی*، ۲۷۰/۹؛ فروخ، ۶۶۴/۳). او در نامه‌های خود بسیاری از اصطلاحات نامه‌نگاری را وضع کرده و در آنها، به خصوص در فتح‌نامه‌ها، روح اسلامی را اشاعه داده است. علاوه بر مهارتی که در نگارش رسائل و قطعات منثور داشت، بر اسلوب زمان خود شعر نیز می‌سرود و در سرودن قصیده و غزل دست داشت. دیوانش مشحون از سخنان برگزیده و استوار است (ابن ایاس، ۱ (۱) / ۳۷۲؛ فروخ، همانجا).

در رسائل ابن عبدالظاهر تکلف در به کار بردن صنایع ادبی فراوان دیده می‌شود (همو، ۶۶۴/۳) و در ذکر وقایع مهم تاریخی، جنگ‌ها و فتوحات، نوشته‌هایی دارد که مانند سایر آثارش از فنون ادبی برخوردار است (قلقشندی، همان، ۱۳۹/۱۴). قصیده‌ای نیز در مدح پیامبر اسلام (ص) سروده است (مقری، ۶۸۹/۲). در مدح شاهان، از جمله بیبرس و فتوحاتش نیز اشعاری گفته است (دوا داری، ۱۸۱/۸؛ ابن شاکر، ۲۳۸/۱). چون در محرم ۶۷۶ ق / ۱۲۷۷ م بیبرس وفات یافت، در رتایش اشعاری سرود. سپس در محرم ۶۷۸ خود به دمشق رفته آن را بر سر مزارش انشاد کرد (دواداری، ۲۱۴/۸ - ۲۱۸؛ ابن فرات، ۱۴۳/۷). ابن شاکر (۱۸۴/۲ - ۱۹۱) و ابن فرات (۳۱/۷ - ۵۰ - ۵۱) برخی از اشعارش را نقل کرده‌اند. قلقشندی در مجموعهٔ *صبح الاعشی فی صناعة الانشاء* و ابن شاکر کتبی در *فوات الوفيات* نمونه‌هایی از رسائل و فرمانهایی که به وسیلهٔ او نوشته شده، آورده‌اند. فتح الدین پسر ابن عبدالظاهر نیز کاتب السر بود. ابتدا در دیوان الانشاء با پدر همکاری داشت، ولی در هنر نویسندگی بر پدر برتری یافت. وی چند ماه قبل از پدر (رمضان ۶۹۱) جهان را وداع گفت (ابن ایاس، ۱ (۱) / ۳۷۰). فتح الدین برای پدر احترام بسیار قائل بود و «جامع عبدالظاهر» را به نام او در قراقة الصغری بنا کرد (*EI*²). ابن عبدالظاهر در ۷۲ سالگی در قاهره دیده از جهان فرو بست و در مقبره‌ای در قراقة الصغری به خاک سپرده شد (ابن کثیر، ۳۳۴/۱۳). در ۸۰۶ ق / ۱۴۰۳ م، قراغه با آنچه در اطرافش بود، بر اثر حوادثی خراب شد و فقط آثاری از آن بر جای ماند (بستانی، ۳۴۳/۳). کوچهٔ مجاور خانهٔ او به نام وی، درب ابن عبدالظاهر خوانده می‌شد (*EI*²).

آثار:

- الف - چاپی: ۱. *الالطاف الخفیة من السیرة الشریفة السلطانیة الملكية الاشرفیة*. از این کتاب فقط قسمت سوم آن باقی است که وسیلهٔ موبرگ^۱ به زبان سوئدی ترجمه شده و همراه متن عربی آن در ۱۹۰۲ م در لندن منتشر شده است. ۲. *تشریفات الایام والعصور فی سیرة الملك المنصور قلاوون*. به احتمال زیاد حدس ناشر مبنی بر

بغداد آشنا بوده است.

از نسبت شیعی که به وی داده شده (نک: سهمی، همانجا؛ ابن قیسرانی، ۸۴-۸۵؛ سمعانی، ۲۴۲/۸) و نیز از اینکه حاکم نیشابوری (نک: ابن جوزی، ۳۴۷/۱-۳۴۸؛ سیوطی، ۳۲۷/۱) و به تبع وی برخی رجال‌شناسان (نک: ابن قیسرانی، سمعانی، همانجا؛ ابن نقطه، ۵۱۹/۱) وی را بزرگ و رهبر شیعیان در جرجان دانسته و از او با تعبیر «امام اهل التشیع فی عصره» یاد کرده‌اند، در اینکه وی بر مذهب تشیع بوده و در میان شیعیان جرجان منزلت خاصی داشته است، شکی نیست، اما اینکه وی به درستی پیرو کدام یک از فرق شیعه بوده، شناخته نیست. البته از برخی اطلاعاتی که درباره او رسیده، می‌توان به بعضی از گرایشهای او پی برد. نجاشی که کنیه وی را شاید به جهت داشتن فرزندی به نام جعفر (ص ۳۲۷) ابوجعفر ثبت کرده، تصریح بر امامی بودن او دارد و ضمن اینکه از ابن عبدک به عنوان فقیه و متکلم یاد کرده، او را «جلیل القدر» خوانده است (ص ۳۸۲). طوسی نیز در الفهرست (صص ۱۹۳-۱۹۴) از او نام برده و وی را از بزرگان متکلمان امامیه به شمار آورده است (قس: ابن شهر آشوب، معالم، ۱۴۳). با بررسی متن روایات ابوطالب حسنی - یکی از شاگردان ابن عبدک - از وی، می‌توان احتمال داد که او به برخی افکار زیدیه تمایل داشته است. از آن میان روایاتی در تأیید وعید و منزله بین المنزلتین و روایتی درباره امام زین‌العابدین (ع) که با اعتقادات امامیه درباره عصمت امام سازگار نمی‌باشد، قابل اشاره است (نک: تیسیر، ۱۰۲، ۳۱۶، ۴۰۳-۴۰۴، جم). همچنین نقل دو حکایت در ستایش محمد بن زید داعی و امامت ناصر کبیر (اطروش) توسط ابن عبدک، نظر وی را نسبت به زیدیه و امامان زیدی نشان می‌دهد (نک: ابوطالب، «الافادة»، ۸۷؛ ابن کرامه، ۱۲۲).

جمع‌بندی مطلب را باید در گفتار قاضی عبدالجبار جست و جو کرد که می‌گوید: ابن عبدک در زمینه امامت دچار خلط بوده و نظر ثابتی نداشته است (ص ۳۳۱). در دیگر مباحث کلامی جز امامت، می‌توان گفت وی بیشتر به جانب افکار اعتزالی گرایش داشته است، چنانکه به عنوان نمونه در مسأله وعید که اعتقاد به آن مخالف با قول مشهور امامیه بوده (نجاشی، ۳۸۱؛ قس: مفید، ۵۳؛ سید مرتضی، ۱۳۱/۱)، شیخ طوسی او را همچون ابومنصور صرام قائل به وعید شمرده است (همانجا).

از مشایخ ابن عبدک جز کسانی که پیش از این از آنان یاد شد، می‌توان از محمد بن یزاد جرجانی، عمران بن موسی بن مجاشع جرجانی، ابوجعفر محمد بن جعفر موسوی، اسحاق بن عباس بن اسحاق بن موسی بن جعفر (ع)، علی بن یحیی آملی، محمد بن موسی رصاصی، ابوسعید عبدالرحمن بن سلیمان نقاش، عبدان جوالمقی و جعفر بن علی جابری نیز نام برد (ابوطالب، تیسیر، ۵۲، ۱۰۲، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۷۰، ۱۷۳، ۱۷۹؛ سهمی، ۴۵۱؛ ابن قیسرانی، همانجا). از میان کسانی که از وی روایت کرده‌اند، ابن بشت خزفی، ابومنصور حسینی

الامصار فی تاریخ مصر و جغرافیاتها، بیروت، دارالآفاق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، نوات الوقایف، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳؛ ابن فرات، ناصرالدین محمد، تاریخ، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۴۲؛ ابن کثیر، البدایة؛ ازهریه، فهرست؛ بستانی ف؛ بغدادی، ایضاح؛ حاجی خلیفه، کشف؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، کنز الدرر وجامع القرر، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سید، فواد، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ عنان، محمد عبدالله، مصر الاسلامیة و تاریخ الخطط المصریة، قاهره، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ قلقشنی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ همو، نهاية الارب فی معرفة انساب العرب، بیروت، دار الکتب العلمیة؛ کتانی، عبدالحی، التراتیب الاداریة، بیروت، دار الکتب العربیة؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک لمعرفة دول الملوک، به کوشش محمد مصطفی زباید، قاهره، ۱۹۵۷، ۱۹۷۰ م؛ همو، المواعظ والاعتبار فی ذکر الخطط والآثار، به کوشش گاستون ویت، قاهره، ۱۹۱۱ م؛ مقرئ تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ یعقوبی، تاریخ، بیروت، دار صادر؛ یونینی، موسی بن محمد، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۴ م؛ نیز: EI²; GAL; IA; Landberg, C., Catalogue de manuscrits arabes, Leiden, 1883; Voorhoeve.

ابوالحسن دیانت

ابن عبدالقدوس، نک: عبدالنبی، شیخ.

ابن عبدک، ابواحمد محمد بن علی بن عبدک جرجانی (د بعد از ۳۶۰ ق / ۹۷۱ م)، متکلم و محدث شیعی، نسبت عبدکی نیز که به وی داده شده به جهت انتساب وی به نیایش عبدک - که نامش عبدالکریم بوده - می‌باشد.

تاریخ دقیق ولادت ابن عبدک دانسته نیست، تنها می‌دانیم که از محمد بن داوود اصفهانی (د ۲۹۷ ق)، بهره برده است (نک: حسکانی، ۹۴/۱). ابن عبدک در جرجان وطن داشته و در همانجا نیز وفات کرده است (سمعانی، ۱۸۵/۹). مدتی نیز در نیشابور مقیم بوده و در آنجا حاکم نیشابوری محضر وی را درک کرده است (نک: خلیفه، ۱۰۸؛ سهمی، ۴۵۱؛ سمعانی، همانجا). نیز می‌دانیم که ابن عبدک پیش از ۳۱۴ ق (نک: ابن ندیم، ۲۲۲) در عسکر مکرم از ابوهاشم جبائی بهره برده است و در مسیر بازگشت، به اصفهان رفته سپس در بلخ نزد ابوالقاسم بلخی (د ۳۱۷ یا ۳۱۹ ق) حاضر شده و از مجلس درس وی استفاده کرده است (قاضی عبدالجبار، ۳۲۳، ۳۳۱؛ ابن مرتضی، ۶۵). بنا بر نقل قاضی عبدالجبار (ص ۳۳۱)، ابوالقاسم در برخورد با ابن عبدک، بسیاری از اشکالاتی را که وی بر گفتارش وارد می‌کرده، می‌پذیرفته و از رأی خود عدول می‌نموده است. از سوی دیگر چنانکه از نامه ابوالقاسم بلخی به ابوسهل محمد بن عبدالله برمی‌آید، می‌توان دریافت که ابن عبدک در تحصیل کلام بسیار موفق بوده است. در این نامه ابوالقاسم بلخی از ملاقات با جوانی، مشهور به ابن عبدک سخن گفته و تصریح کرده که کسی را آشناتر از او به زوایا و دقائق علم کلام ندیده است (ابن مرتضی، همانجا). از مجموع آنچه گفته شد، چنین برمی‌آید که ابن عبدک با اندیشه‌های کلامی دو مکتب معتزلی بصره و

قاهره، ۱۳۸۶ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، *مشابه القرآن ومختلفه*، تهران، ۱۳۲۸ ق؛ همو، *معالم العلماء*، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، *مناقب آل ابی طالب*، قم، چاپخانه علمیه؛ ابن قطلوبغا، قاسم، *تاج التراجم*، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، *الانساب المتفقه*، به کوشش دیونگ، لیدن، ۱۸۶۵ م؛ ابن کرامه حشمی، محسن بن محمد، «جلاء الابصار»، اخبار ائمة الزیدیه، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *باب ذکر المعتزلة من کتاب النیة والامل*، به کوشش آرنولد، حیدرآباد دکن، ۱۳۱۶ ق؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، *استدراک*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، به کوشش خلیل مبی، بیروت، دارالعلم؛ ابوطالب حسنی، یحیی بن حسین، «الانفاذ فی تاریخ الائمة السادة»، اخبار ائمة الزیدیه، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ همو، *تیسیر المطالب*، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ تنوخی، محسن بن علی، *نحوار المعاصرة*، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ حسکانی، عبدالله بن عبدالله، *شواهد التنزیل*، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴ م؛ خلیفه نیشابوری، احمد بن محمد، *تلخیص تاریخ نیشابور*، حاکم، به کوشش بهمن کریمی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ خوارزمی، محمد بن محمود، *جامع مسانید الامام الاعظم*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ سرخسی، شمس الدین، *المبسوط*، قاهره، مطبعة السعادة؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ سهمی، حمزة بن یوسف، *تاریخ جرجان*، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، «اجابات المسائل الرازیة»، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجائی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ سیوطی، الآلئی المصنوعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ صیمری، حسین بن علی، *اخبار ابی حنیفة واصحابه*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ طوسی، محمد بن حسن، *التیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ همو، *الفهرست*، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ غزی، تقی الدین بن عبدالقادر، *الطبقات السنية*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، *تاریخ نیشابور* (انتخاب صریحی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ قاضی عبدالجبار بن احمد، «طبقات المعتزلة»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید تونس/ الجزائر، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ سعودی، التیبه و الاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ مفید، محمد بن محمد، *ارائل المقالات*، به کوشش زنجانی و چرندابی، تبریز، ۱۳۷۱ ق؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ نجاشی، احمد ابن علی، *الرجال*، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ ق.

حسن انصاری

إِبْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ، ابو عبدالله محمد بن محمد اوسی (۶۳۴-۷۰۳

ق/ ۱۲۳۷-۱۳۰۴ م)، مورخ، قاضی، شاعر و ادیب معاصر مرینیان مراکش. وی نزد استادانی چون ابوالقاسم بکوی، علی بن محمد بن قحار رُعیّی و ابو محمد حسن بن علی بن قطان حدیث آموخت. قرانات سبع را از ابوزکریا ابن ابی عتیق فرا گرفت و از ابن زبیر (ه م) صاحب صلة الصلة و نیز محمد بن یوسف بن عمران مزرجی روایت کرد (ابن فرحون، ۳۲۵/۲؛ مقری، ۶۰۱/۲-۶۰۲؛ ابن قاضی، ۲۲۲/۱-۲۲۳/۱؛ گنون، ۲۱۶/۱). از شاگردان او ابو جعفر بن صفوان را می توان نام برد (مراکش، ۲۴۰/۳).

ابن عبدالملک در جوانی آهنگ رفتن به اندلس کرد و به الجزيرة الخضراء در جنوب اندلس وارد شد، اما بیش از سه روز در آن دیار نماند و به مراکش بازگشت و منصب قضا را به عهده گرفت. پس از چندی به سبب بدرفتاری با مردم از کار برکنار شد (نباهی، ۱۳۰-۱۳۲؛ فروخ، ۳۴۶/۶). وی شعر نیز می سرود و یک قطعه و یک قصیده از اشعار او (ح ۲۲ بیت) را نباهی آورده است. قصیده وی که در آن

و بشر بن محمد خطیب میهنی را می توان نام برد (حسکانی، ۹۴-۹۳/۱؛ فارسی، ۳۴، ۲۴۵).

از نظر رجالی، حاکم نیشابوری بدون هیچ گونه توثیقی صرفاً ابن عبدک را به عقل و کمال و حسن نظر وصف کرده است (نک: سماعی، ۱۸۵/۹). در عین حال ابن جوزی (۳۴۹/۱) و به تبع وی سیوطی (۳۲۸-۳۲۷/۱) وی را منهم دانسته و حدیث او را از موضوعات شمرده اند، اما نجاشی (ص ۳۸۲) و طوسی (همانجا) تنها وی را مدح کرده اند. در برخی منابع (نک: ابن قطلوبغا، ۶۴؛ غزی، ۷۹۴) بین ابن عبدک و ابو محمد ابن عبدک (د ۳۴۷ ق) که از فقهای حنفی مذهب بوده (برای شرح حال وی، نک: تنوخی، ۵۳/۳؛ صیمری، ۱۶۳-۱۶۵؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۴۹؛ ابن ابی الوفاء، ۲۶۵/۲) خلط شده و این دو، یکی پنداشته شده اند. ابن ابی الوفاء، ابن عبدک را نیز در شمار حنفیان آورده است (۹۴/۲). اگرچه در سده ۴ ق/ ۱۰ م مذهب بیشتر مردم جرجان، حنفی بوده (مقدسی، ۳۶۵) و شاید از این رو، ابن عبدک از برخی از بزرگان حنفی همچون علی بن موسی قمی استماع حدیث کرده است (ابن جوزی، ۳۴۸/۱؛ نیز نک: صیمری، ۱۵۹)، لیکن آنچه از عقاید ابن عبدک می دانیم، به هیچ وجه حنفی بودن او را ثابت نمی کند. برخی همچون ابن قیسرانی (ص ۸۵) و سماعی (۲۴۲/۸، ۱۸۵/۹) جد وی را نیز از شاگردان محمد بن حسن شیبانی دانسته اند، اما با توجه به تاریخ درگذشت شیبانی (۱۸۹ ق) و ابن عبدک، این مطلب صحیح به نظر نمی رسد. احتمالاً این اشتباه ناشی از خلط میان عبدالکریم جد وی و عبدالکریم بن عبدالله جرجانی است که سرخسی (۱۶۲/۱۶) و خوارزمی (۵۱۷/۲) از او یاد کرده اند.

آثار: اگرچه در غالب منابع از آثار او سخنی نرفته، ولی در فهرس امامیه چند کتاب به وی نسبت داده شده است که امروزه اثری از آنها در دست نیست. این آثار عبارتند از: ۱. *تفسیر القرآن*، که نجاشی (ص ۳۸۲) از آن نام برده، ولی شیخ طوسی (الفهرست، ۱۹۴) یا اینکه آن را به عظمت و بزرگی ستوده، در مقدمه التیان (۲-۱/۱) آنجا که تفاسیر مختلف را برمی شمارد، از آن یاد نکرده است. ابن شهر آشوب نیز در معالم (ص ۱۴۳) این کتاب را در ۱۰ جزء دانسته، ولی در *مشابه القرآن* که در آن از تفاسیر زیادی بهره برده (نک: ۲۱/۱، ۹۹/۲-۱۰۰، جم) از آن سخن نگفته است؛ ۲. *ردیه ای بر باطنیه* که مسعودی (صص ۳۹۵-۳۹۶) از آن یاد کرده و شاید همان *الرد علی الاسماعیلیه* باشد که طوسی (الفهرست، همانجا) از آن نام برده است. نکته قابل توجه آن است که گویا این کتاب و مؤلف آن چندان دازای شهرت بوده که مسعودی در *التیبه و الاشراف* که در ۳۴۵ ق/ ۹۵۶ م تألیف آن را به اتمام رسانیده، از آن یاد کرده است؛ ۳. *الکلام علی الفرقة المثبتة لرؤية الله تعالى*؛ ۴. *مطالع الهدایة* (ابن شهر آشوب، معالم، همانجا، نیز نک: مناقب، ۱۱/۱، ۱۲-۶۵/۲).

مأخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، *الجواهر البضیة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، *الموضوعات*، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان،

جناس و لزوم مالایزم فراوان است. بر تسلط و احاطه او در لغت دلالت دارد. ابن عبدالملک در ۶۹ سالگی در تلمسان درگذشت (ابن فرحون، همانجا). پسرش ابو عبدالله محمد بن محمد (د ۷۴۳ ق) نیز از علما و مشاهیر عصر خود به شمار می‌رفته است (نک: ابن خطیب، ۵۲۷/۲ - ۵۲۸) و برخی از جمله بستانی (۳۴۵/۳) بین شرح حال این دو خلط کرده‌اند.

آثار: الذیل والتکملة لکتاب الموصول والصلة. این اثر ذیلی است بر دو کتاب الموصول فی تاریخ علماء الاندلس، تألیف ابن فرضی (ه م) و کتاب الصلة تألیف ابن بشکوال (ه م) که در آن به شرح حال بزرگان و مشاهیر اندلس از آغاز فتح اسلامی تا اواخر سده هفتم هجری پرداخته است. کتاب مذکور یکی از مآخذ عمده ابن خطیب (نک: ۱۷۳/۱، ۱۷۴، جم)، مقری (۱۹۶/۲، ۶۰۱، جم) و دیگران بوده است. جزء اول آن در دو مجلد در ۱۹۶۹ م به کوشش محمد بن شریفه در بیروت چاپ شده و جزء ۴ از قسمت دوم و جزء‌های ۵ و ۶ آن در ۱۹۶۵ و ۱۹۷۳ م به کوشش احسان عباس در بیروت به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۲ - ۱۳۹۳ ق؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدبیاج المنعبد، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، جذوة الانتساب، رباط، ۱۹۷۳ م؛ بستانی، ف؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ گنون، عبدالله، النبوغ المغربی فی الادب العربی، بیروت، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵ م؛ مراکش، عباس بن ابراهیم، الاعلام بین حل مراکش، قاس، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۷ م؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ نباهی مالقی، عبدالله بن حسن، تاریخ قضاة الاندلس، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۲۸ م. عنایت الله فاتمی نژاد

ابن عبد المنعم حمیری، نام معروف احتمالاً دو شخصیت ظاهرأ منتسب به یک دودمان از سده‌های ۷ و ۸ ق/ ۱۳ و ۱۴ م؛ ۱. ابو عبدالله محمد بن عبدالمنعم صنهاجی حمیری (د ۷۲۷ ق/ ۱۳۲۷ م)، از مردم سبته، نحوی. قدیم‌ترین آگاهی در مورد این عالم مغربی در آثار ابن خطیب اندلسی (۱۳۴/۳-۱۳۵) و دیگران، چون ابن حجر (۲۸۲/۵) و سیوطی (۱۶۴/۱) آمده است. چنانکه ابن خطیب او را به راستگویی، پاک‌ی نفس و گفتار، مردانگی، اشتغال به عبادت و ادعیه ستوده است. قدرت حفظ او و احاطه‌اش بر لغت و کتابهای جوهری و سیبویه در زمان خود زبانزد بود. در اصول فقه و نیز علوم عقلی، در عین پای‌بندی به احکام شریعت، دست داشت. او در بزرگسالی (بعد از ۲۷ سالگی) به آموختن روی آورد و در سبته نزد ابواسحاق غافقی (د ۷۱۶ ق) و ابوالقاسم ابن الشاط (د ۷۲۳ ق) و دیگران درس خواند (ابن خطیب، همانجا). تاریخ درگذشت او را ابن حجر ۷۲۷ ق ذکر کرده است (همانجا) و به گفته ابن خطیب وی بر اثر ابتلا به بیماری طاعون درگذشت (همانجا). او یک بار همراه هیأتی به غرناطه رفته بود تا اطاعت سبته را از دولت بنی نصر اعلام دارد (همانجا). احتمالاً همین ابن عبدالمنعم است که در اختصار الاخبار عما کان یتفر سبته من سنتی الآثار، تألیف محمد بن قاسم انصاری در

ضمن صاحبان قبور مشهور سبته از او با عنوان ابو عبدالله ابن عبدالمنعم الصنهاجی یاد شده است (لوی پرووانسال، مقدمه، ۱۸). ابن خطیب و دیگر مؤلفان متقدم به نوشته‌ای از ابن عبدالمنعم اشاره نکرده‌اند.

۲. ابو عبدالله محمد بن ابی محمد عبدالله بن عبدالمنعم بن عبدالنور حمیری، آشنا به تاریخ مغرب و اندلس. هیچ آگاهی در مورد زندگی و احوال این شخص جز انتساب یک فرهنگ جغرافیایی به او در مآخذ قدیم نیامده است. تنها خبر تاریخی مربوط به این مؤلف را حاجی خلیفه (ج فلوگل، ۴۹۰/۳) درباره درگذشت او (۹۰۰ ق/ ۱۴۹۴ م) آورده است که به علت ناهمخوانی باقراین دیگر به تشویشهای موجود درباره هویت و ترجمه حال این شخص افزوده و احياناً راه را برای تصور یک ابن عبدالمنعم سوم باز کرده است. گذشته از این هم (همان، ۴۹۰/۳-۴۹۱، قس: ج استانبول، ۹۲۰/۱) نام وی و کتابش را به دو صورت اندکی متفاوت یاد کرده است. خود مؤلف در مقدمه کتاب الروض نام خود را ابو عبدالله محمد بن ابی محمد عبدالله بن عبدالمنعم حمیری ذکر کرده است (کراچکوفسکی، ۴۴۷/۱). لوی پرووانسال با توجه به دلایلی که می‌آورد، خود را ناگزیر از قبول دو مؤلف به نام ابن عبدالمنعم (یکی در سده ۷-۸ و دیگری در سده ۹ ق) و دو اثر با عنوان الروض المعطار می‌داند؛ او معتقد است که با توجه به استفاده بعضی مورخان مصری (قلقشندی و مقریزی) از اثر ابن عبدالمنعم در نیمه نخست سده ۹ ق/ ۱۵ م، و تاریخی که حاجی خلیفه برای وفات او ذکر می‌کند (۹۰۰ ق)، و نیز به رغم آگاهی بر نظر گودفروا دومونین^۱ که دو عنوان یاد شده از سوی حاجی خلیفه (ج فلوگل، ۴۹۰/۳-۴۹۱، ج استانبول، ۹۲۰/۱) را نام یک کتاب می‌داند، همچنین امکان اشتباه و تصحیف اعداد ۷ و ۹ در عربی (سبع و تسع)، در نتیجه لزوم پذیرفتن ۷۰۰ ق به جای ۹۰۰ ق برای تاریخ درگذشت ابن عبدالمنعم و سرانجام به سبب پذیرفتن تاریخ ۱۷ صفر ۸۶۶ ق مندرج در آخر نسخه تمبوکتو^۲ از الروض المعطار به عنوان سال تألیف این اثر، باید پذیرفت که ابن عبدالمنعم دومی اثر اولی را با جرح و تعدیلی به نام خود انتحال کرده است (مقدمه، ۱۶-۱۴). در نظر لوی پرووانسال، ابن عبدالمنعم اول همان شخصیت مذکور در اثر ابن خطیب (نک: بند ۱-مقاله حاضر) است (مقدمه، ۱۷).

احسان عباس محقق و مصحح مصری الروض، با توجه به خصلت کتابشناختی کار حاجی خلیفه که در صدد تحقیق موارد اختلاف نبوده است و قراین دیگر اشتباهات تاریخی او، سال فوت ابن عبدالمنعم را در کشف الظنون یک خطا تلقی کرده است. همچنین تاریخ ۸۶۶ ق نسخه تمبوکتو را سال استنساخ دانسته است. نه تاریخ تألیف آن. به نظر احسان عباس استنباط لوی پرووانسال در تصور دو ابن عبدالمنعم ناموجه و مؤلف الروض همان شخصیت مذکور در اثر ابن خطیب است (صص «و-ز»).

۵۸۵-۵۸۶، ذیل «نینوی». مؤلف در ذیل «لوجاره»^۱ به کوچ اجباری مسلمانان سیسیل به این شهر اشاره کرده است (ص ۵۱۴). این واقعه در ۷۰۰ ق/ ۱۳۰۱ م اتفاق افتاده است (همانجا، حاشیه ۱)، اما آنچه در ذیل «آبله» درباره تعمیر گردنه آن به دست قانصوه الغوری، آخرین سلطان از ممالیک چرکسی، در پیش از ۹۲۰ ق/ ۱۵۱۴ م آمده است (ص ۷۱)، به گونه‌ای به دستکاری کاتبان در نسخه مؤلف برمی‌گردد (عباس، «کدل»). نمونه‌ای دیگر از دستکاری کاتبان در نوشته اصلی، بیان توجیهی افزوده در پایان مدخل «الزلافة» است که با دعای «رحمة الله علیه» به مؤلف نسبت داده شده است (ص ۲۹۲). مقابله قسمتهای نقل شده الروض در اثر قلقشندی با متن آن غالباً حاکی از همانندی است (مثلاً نک: ۲۴۱/۳، ۲۴۲، ۲۴۳، ۹۱/۴، ۱۲۵، ۱۴۰، ۱۴۲، ۲۴۴، ۱۰۲/۵، ۱۰۶، ۳۶۹؛ و در الروض به ترتیب ۴۶۶، ۲۵۸، ۱۸۶، ۴۰۹، ۵۰۰، ۱۹۹، ۳۸۹، ۵۵۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۵۱)، جز اینکه در اثر قلقشندی به نقل از الروض فاصله میان فسطاط و قاهره ۳ میل ذکر شده (۳۴۴/۳) در حالی که این فاصله در متن الروض به خطا ۳ روز آمده است (ص ۴۵۰). در متن الروض این فاصله برای مسافت میان قاهره و مصر ذکر شده است که ظاهراً باید منظور میان قاهره و فسطاط باشد. مواردی از این دست و اینکه برخی قسمتهای منقول از الروض در صبح الاعشی قلقشندی (۹/۵، ۳۴۴) در متن الروض دیده نمی‌شود، قرآنی هستند دال بر اینکه ما هنوز از اثر ابن عبدالمنعم نسخه‌ای منطبق بر نوشته اصلی مؤلف در دست نداریم (نک: عباس «ص»). بی‌مناسبت و بی‌فایده نخواهد بود اگر اشاره کنیم که چگونگی نقل قلقشندی از الروض خواننده را درباره اهمیت نسبی اثر ابن عبدالمنعم از لحاظ زمانی و نیز موطن او ناگزیر به تأمل می‌سازد. قلقشندی برای دوره پس از استیلای مغول و در ذکر قلمرو آنان به الروض مراجعه نمی‌کند (۴۲۹/۴ تا آخر). توجه قلقشندی به الروض درباره ممالک شرق نزدیک اسلامی (شام، مصر و جزیره العرب) بیش از نقل او از این اثر درباره کشورهای مغرب و اندلس و اروپاست. نکته اخیر این پرسش را برانگیخته است که آیا قلقشندی ابن عبدالمنعم را اهل مشرق نمی‌دانسته است؟ شاید نسبت حمیری مؤلف، قلقشندی را به چنین گمانی واداشته باشد (عباس، «ف»). در حالی که وفور نسبی مواد جغرافیایی مربوط به مغرب در الروض می‌تواند دلیلی بر منشأ مغربی مؤلف آن باشد (لوی پرووانسال، مقدمه، ۲۱-۲۰).

درباره اینکه الروض در ردیف کدام یک از آثار مکتوب مسلمانان قرار می‌گیرد، باید گفت که این کتاب صرفاً یک اثر جغرافیایی از قبیل مسالک و ممالک و بلدان نیست. مؤلف در مقدمه‌ای کوتاه (صص ۱-۲) بر اثرش، هدف و برنامه کار خود را ذکر جاهای مشهوری گفته است که درباره آنها داستانها، نکته‌ها و اخبار دلپسند یا شگفت‌انگیز وجود داشته و او خواسته است این موارد را به ترتیب الفبایی منظم کند

هر چند دلیلی بر تأیید نظر لوی پرووانسال در اعتقاد به وجود ابن عبدالمنعم دوم و تحریر ثانوی از الروض در سده ۹ ق نمی‌بینیم، اما برای یکی دانستن ابن عبدالمنعم مؤلف الروض، یعنی آنکه مقری و حاجی خلیفه از وی یاد کرده‌اند و قلقشندی از اثرش نقل کرده است، با ابن عبدالمنعم مذکور در الاحاطة ابن خطیب موانع و پرسشهایی وجود دارد که دو محقق نامبرده در صدد طرح و رفع آنها بر نیامده‌اند. بدرغم تفاوتهایی که میان نوشته‌های مقری و حاجی خلیفه و ضبط نسخه‌های خطی الروض در برخی عنوانهای داده شده به ابن عبدالمنعم وجود دارد، در آنها نسبتهایی به صاحب ترجمه داده شده است که در نوشته ابن خطیب مانند آنها را نمی‌یابیم. حاجی خلیفه او را با عنوان «الشیخ العمدة» (ج استانبول، ۹۲۰/۱، ج فلوگل، ۴۹۱/۳)، مقری با عنوان «فقیه» (۳۵۷/۴) و دیگران با عنوان «الشیخ الفقیه العدل» (لوی پرووانسال، مقدمه، ۱۱؛ جیزی، ۶۲۳) یاد کرده‌اند.

مهم‌تر اینکه با همه اشتباه الروض در سده‌های ۹ ق و بعد از آن، به ویژه با توجه به تأکید مقری بر حجیت آن در تاریخ اندلس (۳۶۲/۴) به عنوان اثری از یک اندلسی (نک: عباس، «ک»)، که این ادعای مقری را در مورد ابن عبدالمنعم مردود می‌داند، معلوم نیست چرا ابن خطیب و مآخذ متأثر از او از این اثر ابن عبدالمنعم یاد نکرده‌اند؟ کدام قرینه ثابت می‌کند که مؤلف مذکور در اثر مقری همان شخصیت یاد شده در کتاب ابن خطیب است؟ بنابراین تا به دست آمدن دلیلی روشن‌تر نمی‌توان مؤلف الروض را همان ابن عبدالمنعم یاد شده در الاحاطة دانست. از استادان مؤلف الروض و شاگردان احتمالی او اطلاعی نداریم و او را تنها به همان تألیف مشهورش می‌شناسیم. در اینجا به چند نکته لازم درباره این اثر اشاره می‌کنیم: الروض المعطار فی خبر الاقطار در آثار دیگران به نامهای مختلف یاد شده است. قلقشندی به صورت کوتاه الروض المعطار (۲۳۱/۳، ۱۲۵/۴، ۹/۵) از آن یاد کرده و مقری نام کامل آن را الروض المعطار فی ذکر المَدُن والاقطار (۳۵۷/۴) آورده است. حاجی خلیفه از آن به صورتهای مختلف الروض المعطار فی اخبار الاقطار (الامصار) (ج استانبول، ۹۲۰/۱)، الروض المعطار فی خبر الاقطار (ج فلوگل، ۴۹۱/۳) نام برده است. در نسخه‌های خطی موجود این اثر هم نام آن با اختلاف در جزء «اخبار» و «اقطار» منعکس است (نک: عباس، «م»). از این اثر تا کنون ۶ نسخه شناخته شده و مورد استفاده قرار گرفته است (نک: لوی پرووانسال، مقدمه، ۱۱-۹؛ لویستکی، ۱/۳۲۳؛ عباس، «ق»). از تاریخ تألیف این اثر مانند زندگی مؤلف آن هیچ آگاهی در دست نیست. گذشته از اشتباه لوی پرووانسال و تکرار آن به وسیله لویستکی (۱/۳۲۲)، دایر بر تألیف الروض در نیمه دوم سده ۹ ق، کویاک تألیف آن را در ۸۰۰ ق/ ۱۳۹۷ م دانسته است، بی‌آنکه دلیلی بر این ادعا ارائه کند (۱/۱۹۸). قراین تاریخی متدرج در متن الروض المعطار از آغاز سده ۸ ق/ ۱۴ م فراتر نمی‌رود. در واقع جدیدترین تاریخ تصریح شده در الروض مربوط به درگذشت محیی‌الدین ابوزکریا یحیی بن شرف النواری در ۶۷۶ ق (صص

تا استفاده کنندگان از این کتاب بدون دشواری مطلب منظور خود را بیابند. به گفته ابن عبدالمنعم مطالب این کتاب کلاً از دو گونه اقطار (جغرافیا) و اخبار (تاریخ) است. او در همان مقدمه، اثر خود را با نزهة المشتاق نوشته معروف شریف ادریسی (د ۵۶۰ ق/ ۱۱۶۶ م) سنجیده و آن را سودمندتر و از لحاظ نکات تاریخی پر محتواتر از این یکی دانسته است. ابن عبدالمنعم زیادی حجم کتاب ادریسی را به سبب توجه مؤلف به مسافتها و فاصله‌های میان جاهای مختلف می‌داند. او می‌خواهد بنای کار خود را بر ایجار و اختصار بگذارد و قصد دارد اثر خود را به صورت وسیله‌ای برای انبساط خاطر خوانندگان و مونس برای اوقات تنهایی افراد قرار دهد. وی در پایان مقدمه از اینکه با اشتغال به این تألیف دنیایی از پرداختن به علوم آخرت بازمانده است، خود را سرزنش می‌کند، اما با توجه به محتوای سودمند آن و اینکه برخی دانشمندان پیشین این راه را طی کرده‌اند، تسلی می‌یابد و در نهایت از درگاه خداوند آمرزش می‌خواهد (همانجا).

با بررسی محتوای اثر ابن عبدالمنعم برخی مطالب مقدمه او مورد تصدیق و بعضی دیگر مورد تردید قرار می‌گیرد. درواقع تألیف او اثری جغرافیایی - تاریخی و از بعضی جهات ادبی است. تفصیلات بسیار راجع به برخی جاها و اخبار و حوادث تاریخی مربوط به این نقاط گاه از حد اختصار فراتر می‌رود (مثلاً در مورد «دمشق»؛ صص ۲۳۷ - ۲۴۳ و «الزلاقة»؛ صص ۲۸۷ - ۲۹۲). در بعضی موارد، در برابر این افراط، با تفریط مواجه می‌شویم، چنانکه آگاهی داده شده در ذیل نام جغرافیایی معین از حد ذکر نام منطقه کلی محل یا فاصله آن نسبت به برخی جاهای دیگر فراتر نمی‌رود و هیچ نکته تاریخی یا بدیع در بیان مؤلف درباره آنجا دیده نمی‌شود (مثلاً نک: «اصطیبة»؛ ص ۴۵، «اسکندرونه»؛ ص ۵۶، «ذیل»؛ ص ۲۳۳، «سامان»؛ ص ۳۰۰، «سلماس»؛ ص ۳۲۱، «ماذران»؛ ص ۵۲۰، «یابه» و «یاب»؛ ص ۶۱۵). ترتیب الفبایی نامها اگر چه در حرف اول رعایت شده است، اما در مورد حرفهای بعدی همیشه دقیق نیست (مثلاً «ایلة»؛ صص ۷۰ - ۷۱ پس از «ایوان» و پیش از «الایكة» آمده است). ابن عبدالمنعم با آنکه در مواردی اندک به نقل از نزهة المشتاق تصریح کرده (مثلاً ص ۴۹)، اما بسیاری از موارد و مطالب او به‌ویژه درباره اسپانیا و افریقای شمالی و سیسیل از همین کتاب اقتباس شده است (لوی پرووانسال، مقدمه، ۲۰). در مواد مربوط به افریقای خاوری نیز الروض عمدتاً متکی بر ادریسی است و از اثر او کاملاً و یا با تلخیص نقل می‌کند (مالئسکا، IV/333)، به‌جز کتاب یاد شده، المالک و الممالک اثر ابو عبید بکری (د ۴۸۷ ق/ ۱۰۹۴ م) و الاستبصار فی عجائب الامصار، اثر مؤلفی گمنام (تألیف در ۵۸۷ ق/ ۱۱۹۱ م) از مآخذ الروض بوده‌اند (لوی پرووانسال، مقدمه، ۲۱). ابن عبدالمنعم در متن اثر خود به مآخذ دیگری چون ابن اسحاق (ص ۶)، ابن عساکر (ص ۱۹)، رازی (ص ۳۲)، صاعد اندلسی (ص ۳۲)، بلاذری (ص ۳۶)، میرد (ص ۳۷)، طبری (ص ۴۴)، ابن اَبار (ص ۹۸)، سلفی (ص ۱۶۲) و سهیلی (ص

۴۶۸) نیز اشاره کرده است.

ذهن عجایب پسند مؤلف او را به نقل بعضی شایعات زمان نیز وادار کرده است. مثلاً ذیل «موریتس» خبر مربوط به وجود کوهی جزیره مانند را که دارای خاصیت آهن‌ربایی است، نقل کرده است (صص ۵۶۴ - ۵۶۵). گویا کشتیهایی را که میخ آهنی داشتند و به آن نزدیک می‌شدند، به خود می‌کشیده و رهایی از آن ممکن نبوده است. بعضی اشتباهات جغرافیایی مؤلف را هم می‌توان از عجایب اثر او شمرد. مثلاً «تبریز» (ص ۱۳۰) را در خراسان و از توابع آذربایجان شمرده، هرچند در ذیل «توریز» (ص ۱۴۳) اطلاعات بیشتر و درست‌تری در مورد آن داده است. نظیر همین خطا را در مورد «زنجان» (ص ۲۹۴) نیز تکرار کرده است. او به هنگام سخن راندن از شهرهای بزرگ مشرق و به‌ویژه شهرهای ایران و ماوراء النهر، مانند «اصفهان» (ص ۴۳)، «بخارا» (صص ۸۲ - ۸۳)، «بغداد» (صص ۱۰۹ - ۱۱۲)، «تبریز = توریز» (ص ۱۴۳)، «غزنه» (ص ۴۲۸)، «هرات» (صص ۵۹۴ - ۵۹۵)، «همدان» (ص ۵۹۶) و «یهودیه» اصفهان (ص ۶۲۲) به تاریخ و اخبار ورود مغولان به آن‌ها اشاره می‌کند، اما از مآخذ خود نامی نمی‌برد. با ملاحظات یاد شده نمی‌توان در ارزش و اهمیت این اثر مبالغه کرد (نک: عباس، «ص»). الروض نه فرهنگی جغرافیایی در ردیف اثر یاقوت است و نه محتوای آن با برنامه و آرزی مؤلف تطابق کامل دارد. ابن عبدالمنعم بیش از آنکه به تحقیق بپردازد، به گردآوری مطالب و اقتباس بدون تعمق از مآخذ دیگر اکتفا کرده است. با اینهمه اثر او مزایای غیر قابل انکاری دارد. اقتباسهای گفته و ناگفته مؤلف، که اثر او را به صورت نسخه دوم مآخذش درآورده (همانجا)، در حال حاضر که مثلاً تنها جزئی کوچک از اثر بکری در مورد اندلس در دست است، اهمیت بسیار دارد (لوی پرووانسال، مقدمه، ۲۲). در مقایسه با اطلاعات بکری درباره سرزمینهای اسلاو نشین، روایت الروض کامل‌تر به نظر می‌رسد. از این رو توجه به الروض برای چاپ کامل‌تر المسالک و الممالک بکری ضروری به نظر می‌رسد (لویتسکی، I/324؛ EI², III, 675).

مآخذ اصلی بسیاری از وقایع تاریخی از سده ۷ ق که در الروض آمده است، هنوز شناخته نیست (عباس، «ص») و اگر نقل قولهای ابن عبدالمنعم نبود، برخی نوشته‌های پیشین که نسخه‌ای از آنها نمانده است، کاملاً برای همیشه مفقود می‌شدند (کراچکوفسکی، ۴۴۹/۱). احتمال الروض بر گلچینی از ادبیات جغرافیایی و تاریخی پیش از خود، آن را برای مؤلفان عربی نویس اثری شناخته و قابل استفاده کرده است. بجز قلقشندی و مقری که از این اثر بهره گرفته‌اند، و پیش‌تر بدان اشاره رفت، نویسندگان دیگر چون سَمهودی (سده ۹ - ۱۰ ق/ ۱۵ - ۱۶ م) در وفاء الوفاء، مقدیش (سده ۱۲ ق/ ۱۸ م) و محمد بن عبدالسلام ناصری سلوی (سده ۱۳ ق/ ۱۹ م) در سفرنامه‌اش، به رغم آگاهی از اقتباس ابن عبدالمنعم از دیگران، از اثر او استفاده کرده‌اند (عباس، «ف»؛ کراچکوفسکی، ۴۵۰/۱).

إِبْنِ عَبْدِوَس، ابو عامر احمد بن جَهْوَر بن عبدوس، اديب و كاتب اندلسی و از وزرای بنی جهور در قرطبه. شهرت او اساساً ناشی از ماجرای است که در میان او و ابن زیدون، شاعر معروف، بر سر عشق و ولاده دختر مستکفی روی داد (نک: هـ، ابن زیدون)، از زندگی و احوال ابن عبدوس تنها همین را می‌دانیم که از اعیان قرطبه بوده (ابن بسام، ۱ (۱۱) / ۴۳۲) و از محضر قاضی یونس بن عبدالله (د ۴۲۹ ق) بهره برده (ابن ابار، ۲۵۷/۴) و در زمان حکومت جهوریان در قرطبه به مقام وزارت رسیده است (ابن بسام، ۱ (۱۱) / ۳۹۵؛ ابن سعید، عنوان، ۶۱؛ پالنیا، ۸۱ - ۸۲؛ قس: دایه، ۱۲۶، حاشیه ۵۲). ابن عبدوس مردی توانگر بود و پیش از درافتادن با ابن زیدون از دوستان و یاران وی شمرده می‌شد (عبدالعظیم، ۱۵۸ - ۱۶۰). خصومت ابن زیدون با او از زمانی آغاز شد که ابن عبدوس به ولاده، معشوق ابن زیدون، دل بست و به رغم هشدارهای اکید شاعر (دیوان، ۵۸۲ - ۵۸۹)، در صدد جلب محبت وی برآمد. گویند ابن عبدوس زنی از دوستان خود را نزد ولاده فرستاد تا شاید دل او را به دست آورد. ولاده نیز که خود از ابن زیدون رنجشی به دل داشت، خواسته‌های ابن عبدوس را بی‌پاسخ نگذاشت. از سوی دیگر ابن زیدون که از مقاصد ابن عبدوس و رفتار ولاده به خشم آمده بود، در رساله هزلیه معروف خود ابن عبدوس را سخت به باد استهزا گرفت. ابن عبدوس که رسوا شده بود ناچار تا مدتها از ولاده دوری جست (ابن نباته، ۲۴؛ عبدالعظیم، ۱۶۸)، اما عاقبت فرصتی مناسب یافت و با استفاده از نفوذی که در حکومت داشت امیر را به شاعر بدگمان ساخت و مایه شکست و ناکامی او در قرطبه گردید (پالنیا، ۸۲؛ عبدالعظیم، ۱۸۰). پس از رانده شدن ابن زیدون از عرصه رقابت و نیز از قرطبه، ابن عبدوس بار دیگر به ولاده پیوست و این دو تا سنین کهولت در کنار یکدیگر زیستند (ابن بسام، ۱ (۱۱) / ۴۳۲؛ نک: عبدالعظیم، ۱۴۸ - ۱۴۹).

ابن عبدوس را مردی صبور و در عین حال لجوج و حيله‌گر خوانده‌اند که در کشمکشها چندان شکیبایی می‌کرد تا فرصت مناسب فرا می‌رسید و او انتقام خود را از دشمن می‌ستاند (عبدالعظیم، ۱۵۹ - ۱۶۰). اما او غرور و سرسختی ابن زیدون را نداشت و به‌خصوص در برابر ولاده شخصیتی سست اراده و ناتوان می‌نمود. احتمالاً به همین سبب بود که ولاده، به رغم رفتار تمسخرآمیزی که با وی داشت (ابن نباته، ۲۳)، در نهایت او را بر ابن زیدون ترجیح داد، چه مردی مطیع و توانگر با نیازهای او سازگارتر بود تا شاعری مغرور و خیره‌سر (عبدالعظیم، ۱۷۳ - ۱۷۴، ۱۷۸ - ۱۷۹؛ نیکل، ۱۱۱ - ۱۱۲). ابن عبدوس از آن پس ولاده را در کنف حمایت خود قرار داد و حتی بعدها که ولاده ثروت و مکنت خود را از دست داد، ابن عبدوس او را از لطف و یاری خویش بهره‌مند ساخت (ابن بسام، همانجا؛ عبدالعظیم، ۱۷۳ - ۱۷۴). از ابن عبدوس جز چند بیت پراکنده در دست نیست (ابن ظافر، ۳۷۹؛

شماری از محققان و تراجم نویسان تصور کرده‌اند که مقریزی (د ۸۴۵ ق/ ۱۴۴۱ م) چکیده‌ای از اثر ابن عبدالمنعم ترتیب داده و نام آن را جَنَى الْأَزْهَار مِنَ الرُّوضِ الْمُعْطَارِ نهاده است (GAL, II/50؛ پالنیا، ۳۱۱؛ کراچکوفسکی، ۴۷۷/۲؛ لوی پرووانسال، مقدمه، ۱۴)، اما فولرس^۱ و ویت^۲ و بلوشه^۳ نشان داده‌اند که به‌رغم جزء دوم عنوان آن، جَنَى الْأَزْهَار مقریزی تلخیصی از نَزْهَةِ الْمُشْتَقِ ادریسی است (کوبیاک، GAL, S, II/38; 199). امروزه معروفیت و اشتهار الروض مدیون کوششهای لوی پرووانسال است که از ۱۹۳۱ م به بعد با نوشتن مقاله و ایراد سخنرانی به شناساندن آن پرداخت (مقدمه، ۹) و در ۱۹۳۷ م متن قسمت مربوط به اسپانیای آن را با عنوان صفة جزيرة الاندلس، منتخبة من کتاب الروض المعطار فی خبر الاقطار در قاهره و سال بعد ترجمه فرانسوی آن را در لیدن منتشر کرد. پس از او شماری از خاورشناسان قسمتهایی از الروض را درباره بصره، کرب، شهرها و جزایر ایتالیا، برخی مناطق اسلاو نشین مانند پراگ و میثقه (مشکو در لهستان) و سواحل خاوری افریقا به صورت پراکنده منتشر و اطلاعات آن را در مورد اروپای شرقی و مرکزی و جنوبی بررسی کردند (EI^۲, III/676) و سرانجام احسان عباس متن الروض را با تکیه بر ۲ نسخه نور عثمانیه و مدینه، با تحقیق مآخذ مطالب آن، نخست در ۱۹۷۵ م و بعد در ۱۹۸۰ م انتشار داد.

دست نوشته‌ای نیز از مجموعه‌ای از فتاوی‌ای فقهای بزرگ با عنوان الحاوی، جملاً من الفتاوی، تألیف علامه ابو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالمنعم بن عبدالنور حمیری در کتابخانه ازهریه محفوظ است که حمیری آن را به ترتیب ابواب فقه منظم کرده است (ازهریه، ۵۲۱/۲).

مآخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنة، به کوشش شرف‌الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق؛ ابن خلیف، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق؛ ابن عبدالمنعم حمیری، محمد، الروض المعطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ ازهریه، فهرست؛ پالنیا، آنخل گنثال، تاریخ الفكر الاندلسی ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ جیزی شافعی، محمد بن محمد، یادداشت پایان نسخه الروض المعطار (نک: ابن عبدالمنعم در همین مآخذ)؛ حاجی خلیفه، کشف؛ همان، به کوشش گوستاو فولگل، لایپزیک، ۱۸۴۲ م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ عباس، احسان، مقدمه بر الروض المعطار (نک: ابن عبدالمنعم در همین مآخذ)؛ قلقلشندی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ کراچکوفسکی، ایگناتی یولیانوویچ، تاریخ الادب الجغرافی العربی، ترجمه صلاح‌الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ مقری تلسانی، احمد بن علی، نفع‌الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ نیز:

EP; GAL; GAL, S; Kubiak, W., "Some West-and Middle - European Geographical Names ...", *Folia Orientalia*, vol. I (1959), Krakow, 1960; Lévi-Provençal, E., *La péninsule ibérique au moyen-âge*, Leiden, 1938; Lewicki, T., "Brāga et Miška d'après une source arabe inédite", *Folia Orientalia*, vol. I (1959), Krakow, 1960; Malecka, A., "La côte orientale de l' Afrique au moyen - âge d'après le Kitāb ar Rawḡ al - Mifār de Al-Himyarī (xv^s.)", *Folia Orientalia*, vol. IV (1962), Krakow, 1963.

یوسف رحیم‌لو

إِبْنِ عَبْدِوَس، نک: جهشیاری.

ابن سعید، ریاضات، ۱۲۶، مقری، ۲۶۸/۳ - ۲۶۹؛ عبدالعظیم، ۱۵۵ - ۱۵۸. مرگ وی احتمالاً در ۴۷۲ ق/ ۱۰۷۹ م روی داده است (ابن ابار، همانجا؛ عبدالعظیم، ۱۴۸).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التكملة لكتاب الصلاة، به كوشش كودرا، سادريد، ۱۹۱۵ م؛ ابن بسام، علی، الذخيرة، به كوشش احسان عباس، ليبي / تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن زيدون، احمد بن عبدالله، ديوان، به كوشش علی عبدالعظيم، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، ریاضات المبرزین، به كوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷ م؛ همو، عنوان المرقصات، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ ابن ظافر ازدي، علی، بدائع البدائنه، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن نباته، محمد بن محمد، سرح العيون، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ پانثیا، آنخل گونثالث، تاريخ الفكر الاندلسي، ترجمه حسين مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ دایه، محمد رضوان، حاشیه بر ریاضات المبرزین (نك: ابن سعید در همین مأخذ)؛ عبدالعظیم، علی، ابن زيدون، عصره و حياته و ادبه، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به كوشش احسان عباس، بيروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Nykl, A. R., *Hispano - Arabic Poetry*, Baltimore, 1946.

بخش ادبیات عرب

ابن عبدون، ابو عبدالله احمد بن عبدالواحد بن احمد بزاز (د ۴۲۳ ق/ ۱۰۳۲ م)، فقیه و محدث امامی. وی به ابن حاشر نیز شهرت دارد (نک: طوسی، رجال، ۴۵۰؛ قس: ابن حجر، ۳۹۲/۱). از جزئیات زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. در مورد اوایل تحصیل او این مقدار می‌دانیم که در ۳۴۸ ق/ ۹۵۹ م با ابن زبیر قرشی ملاقات داشته و از وی بهره برده است (نجاشی، ۱۲، ۸۷). با توجه به برخی گزارشهای پراکنده‌ای که از حضور وی در بغداد رسیده (نک: همو، ۶۴؛ طوسی، الفهرست، ۵۲؛ ابن ماکولا، ۲۹۴/۲؛ عمادالدین طبری، ۸۶؛ جامع الاخبار، ۳۵) و با توجه به اینکه غالب مشایخ و راویان او بغدادی بوده‌اند، می‌توان حدس زد که بخش عمده‌ای از عمر خویش را در آنجا سپری کرده است. به گفته ابن ماکولا (همانجا)، ابن عبدون برای استماع حدیث به نقاط مختلفی سفر کرده که از آن میان حضور وی در تیس (از شهرهای مصر) و استماع کتاب کافی کلینی در آنجا قابل ذکر است. (نیز نک: طوسی، «مشيخة»، ۲۹، قس: الفهرست، ۱۳۶). از مشایخ وی می‌توان ابو غالب زُراری، ابوبکر دوری، ابن قولویه قمی، ابن داوود قمی، ابو الفرج اصفهانی، ابن جعابی، ابن جنید اسکافی، ابن حمزه طبری، ابوطالب انباری، سهل بن احمد دیباجی، دعلج بن احمد سجستانی و ابوالمفضل شیبانی را نام برد (نجاشی، ۶۲، ۱۸۶، جم: طوسی، الفیة، ۲۱، الفهرست، ۲۲، ۴۲-۴۳، جم: «مشيخة»، جم: ابن ماکولا، ۲۹۳/۲-۲۹۴).

از راویان او نیز نجاشی، شیخ طوسی، ابن غضائری و جعفر بن محمد دوریستی شایان ذکرند (نجاشی، ۸۷، ۲۵۸-۲۵۹، جم: طوسی، رجال، ۴۵۰؛ عمادالدین طبری، همانجا؛ تستری، ۲۰؛ به نقل از رجال منسوب به ابن غضائری). گفتنی است که نجاشی (ص ۸۷) در باب توثیق یا تضعیف وی سخنی نگفته و طوسی (همانجا) نیز تنها او را به کثرت استماع و روایت حدیث وصف کرده است. به گفته نجاشی (ص ۸۷) ابن عبدون علاوه بر فقه و حدیث در ادبیات نیز تبحر داشته و

آن را نزد استادان بنام عصر خود فرا گرفته بوده است. آثاری همچون اخبار السید بن محمد (سید اسماعیل حمیری)، تاریخ، تفسیر خطبة فاطمة علیها السلام، عمل الجمعة و الحدیثین المختلفین، به ابن عبدون نسبت داده شده (همانجا) که امروزه نشانی از آنها در دست نیست. همچنین ابن ماکولا (۲۹۴/۲) از کتاب فهرست وی یاد کرده و افزوده است که نسخه‌ای از آن را دیده که مفصل نیز بوده است. این کتاب مورد استفاده طوسی در الفهرست (صص ۵، ۱۳۳، جم) و نجاشی در رجال (صص ۱۱۰، ۱۳۸، جم) قرار گرفته است. طوسی در امالی (۲۸۳/۲-۲۹۱) مجموعه‌ای از احادیث ابن عبدون را نقل کرده، اما روشن نیست آنها را از کدامین اثر وی برگرفته بوده است. نیز ابن شهر آشوب در مناقب (۱۱۱/۲؛ قس: همان، ۱۲/۱، ۵۷/۴)، از یکی از آثار ابن عبدون استفاده کرده است که عنوان آن دانسته نیست. کتابی با عنوان آداب الحكماء نیز به وی نسبت داده شده است (نک: بغدادی، ۷۳/۱؛ آقابزرگ، ۱۷/۱؛ قس: حاجی خلیفه، ۴۲/۱).

مأخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تبصیر المنتبه، به كوشش علی محمد بجاوی ومحمدعلی نجار، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، به كوشش هاشم رسولی محلاتی، قم، چاپخانه علمیه؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الاكمال، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ بغدادی، هدیه؛ تستری، عبدالله بن حسین، الضملاء، نسخة خطی کتابخانه آیت الله مرعشی، شه (۲) ۱۵۵؛ جامع الاخبار، منسوب به محمد بن محمد شعیری، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ طوسی، محمد بن حسن، الامالی، بغداد، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ همو، رجال، به كوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، الفیة، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ همو، الفهرست، به كوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ همو، «مشيخة تهذيب الاحكام»، همراه تهذيب الاحكام طوسی، به كوشش حسن خراسان، نجف، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ عمادالدین طبری، محمد بن محمد، بشارة المصطفى، نجف، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به كوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

ابن عبدون، ابو محمد عبدالمجید بن عبدالله بن عبدون قرشی فهری یا بُری نحوی (د ح ۵۲۸ ق/ ۱۱۳۴ م)، ادیب، شاعر، کاتب و وزیر اندلسی، معروف به ذوالوزارترین. برخی از مأخذ نام او را محمد بن عبدالمجید (رفعت افندی، ۳۷/۱) یا محمد بن عبدالله (حاجی خلیفه، ۱۳۲۹/۲) نوشته‌اند. ابن بشکوال (ص ۳۶۹) و ذهبی (۵۹۸/۱۹) نام جد او را به ترتیب، عبدربه و عیدون ضبط کرده‌اند. در مأخذ به تاریخ تولد وی اشاره‌ای نشده است، اما از آنجا که ابن عبدون در سیزده سالگی نزد ابوالولید معروف به ابن ضابط به شاگردی پرداخت (ابن بسام، ۴۴/۱) و این ابوالولید خود در ۴۵۴ ق در قرطبه حدیث می‌شنید و سپس در بطلیوس^۱ (در حدود ۱۰۰ کیلومتری جنوب غربی یابره) ماندگار شد و به تدریس زبان و ادبیات روی آورد (ابن ابار، ۴۰۷/۱)، همچنین با توجه به شکوه ابن عبدون از متوکل، امیر افطسی (مق ۴۸۷ ق) در ابیاتی چند و اشاره به موی سپید خود

می‌نماید. ابن عبدون در شعر صنعت‌پرداز بود و صنایعی همچون مراعات نظیر، طباق، ترصیع و تضمین را در شعرهای وی فراوان می‌توان دید. با اینهمه او شاعری کم‌گوی بود و شهرت او در دربارهای افسطی و مرابطی بیشتر به سبب دبیری و رسایل وی بود، اگرچه منابع تنها یک نامه رسمی به نام امیرسیرین ابی بکر از او آورده‌اند و دیگر رسایل وی در شمار اخوانیات است (ابن عبدون، ۱۹۶ به بعد). او در نامه‌هایش به سجع‌پردازی و تصنع پرداخته و صنایعی همچون جناس و طباق را به کار برده است. ظرافت اندیشه او در چگونگی ترکیب حروف زاید در کلمات مشتق عربی به صورت «امان و تسهیل» و ارائه آن در ضمن یک بیت جلب نظر کرده است (ابن دحیه، ۱۸۰ - ۱۸۱). گذشته از اینها، ابن عبدون را به آگاهی برخی و اثر و معانی حدیث نیز ستوده‌اند (ابن بشکوال، ۳۷۰). روایت ابوبکر محمدبن زهر (د ۵۹۵ ق/ ۱۱۹۹ م) درباره قدرت حافظه ابن عبدون، که تمام کتاب الاغانی را از جوانی به یاد داشته است (مراکشی، ۹۱)، شگفت‌انگیز است. ابن خاقان (ص ۱۴۵) و ذهبی (۵۹۹/۱۹) و مراکشی (صص ۷۵-۷۶) با عباراتی فخیم مراتب فضل و ادب ابن عبدون را ستوده‌اند.

آثار: از جمله آثار برجای مانده از ابن عبدون اشعار و نامه‌های پراکنده‌ای است که برخی از مؤلفان گذشته به مناسبت ترجمه حال و ذکر مشاعره و مکاتبه او با معاصرانش آورده‌اند و سلیم تیر همه آثار برجای مانده از وی را گرد آورده و در کتابی با عنوان دیوان ابن عبدون به چاپ رسانده است. کتابی نیز درباره نصرة ابی عبيدعلی ابن قتيبة (ابن بشکوال، ۳۶۹) یا الانتصار لابی عبيدعلی ابن قتيبة (ذهبی، ۵۹۹/۱۹؛ قس: بغدادی، ۶۱۹/۱) به وی نسبت داده‌اند که تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است. در برخی از مراجع معاصر گفته شده که ابن عبدون کتاب الانتصار ابن قتيبة را به طرزی نو مرتب کرده بوده است (TA, XIX/489). بغدادی (همانجا) تنها مؤلفی است که اثر دیگری با عنوان المستعرب فی تعلیم رمی البندق به ابن عبدون نسبت داده است.

از میان آثار ابن عبدون آنچه مایه بلندی آوازه او شده است، بیش از همه قصیده تاریخی معروف اوست که با عنوانهای «البسامة بأطواق الحمامة» یا «البسامة»، «القصيدة العبدونية» و «رأية ابن عبدون» اشتها یافته است (برای متن قصیده، نک: فروخ، ۱۹۵/۵ - ۱۹۹). این قصیده که با مصراع «الذهر يفجع بعدالعين بالأثر» آغاز می‌شود، در مآخذ مختلف با شمار ابیات از ۵۰ تا ۷۵ بیت نقل شده است. ۸ بیت نخست قصیده در مسائل عمومی و مربوط به زمانه و نشیب و فرازهای آن است. بیت نهم پیوندگاه این مقدمه با موضوعات تاریخی است که نزدیک به ۵۸ بیت را در برمی‌گیرد، بدین سان: ۹ - ۲۱ مربوط به رجال تاریخ پیش از اسلام، ۲۲ - ۴۲ درباره رجال مقتول در دوره اسلامی تا مقتدر عباسی و ۴۳ - ۶۵ یاد امرای بنی مظفر یا افسطی و مصائب و

(صص ۱۲۵، ۱۲۶)، می‌توان نتیجه گرفت که سال تولد وی می‌بایست در حدود ۴۴۰ ق/ ۱۰۴۸ م بوده باشد. تاریخ درگذشت او در برخی از مآخذ قدیم ۵۲۰ ق (ابن شاکر، فوات، ۳۸۸/۲) و در برخی دیگر ۵۲۷ ق/ ۱۱۳۳ م (ابن بشکوال، ۳۷۰) آمده است و در تحقیقات اخیر، ۱۱۳۴ م نیز بر تاریخهای پیشین افزوده شده است (نک: هوار، ۱۲۸؛ GAL, S, I/480, II/320) و به هر روی جعلگی برآند که وی در کهن‌سالی و بر اثر بیماری که در شعر و نثر خود از آن سخن گفته (صص ۱۶۵ - ۱۶۷، ۱۹۶)، در یابره^۱ درگذشته است. ابن عبدون در شهر قدیمی یابره، از نواحی باجه^۲ اندلس (حمیری، ۱۹۷)، واقع در پرتغال کنونی، چشم به جهان گشود. ظاهراً دوره کودکی و آموزش را در همان زادگاه خود گذراند تا آنکه تیزهوشی و مایه ادبی او توجه حاکم شهر، عمر بن محمد افسطی را جلب کرد. ابن امیر چون در ۴۷۳ ق/ ۱۰۸۰ م پس از مرگ برادرش یحیی مستقل شد (آبی، ۱۴۲) و با عنوان متوکل زمام دولت افسطی را در بطلبوس به دست گرفت، او را با خود به مرکز حکومت برد و به دبیری و وزارت خود برگماشت. ابن عبدون تا پایان حکومت متوکل در این سمت باقی ماند و سقوط بطلبوس به دست امیر سیرین ابی بکر مرابطی و کشته شدن متوکل و دو پسرش عباس و فضل را در ۴۸۷ ق شاهد بود و از آن متأثر شد. اما دیری نپایید که - شاید از سر نیازمندی - سمت کتابت سردار فاتح و قاتلان ولی نعمت پیشین را برعهده گرفت. هنگامی که علی بن یوسف بن تاشفین بر تخت سلطنت مرابطون نشست، ابن عبدون را به مراکش فراخواند و سمت انشا را بدو سپرد (مراکشی، ۱۶۴). اما وی اندکی پیش از ۵۲۱ ق، گویا برای دیدار اقوام و شاید به علت پیری و ناتوانی در انجام کارهای حکومتی، به زادگاهش یابره بازگشت و تا هنگام مرگ در آن شهر بماند (ابن بشکوال، ۳۷۰).

از استادان ابن عبدون نامهای ابوالولید ابن ضابط، ابوالحجاج اعلم شنتمری، ابوبکر عاصم بن ایوب و ابومروان ابن سراج در مآخذ یاد شده است (همو، ۳۶۹؛ مراکشی، ۸۷-۸۸؛ مرقی، ۳۹۷/۳ - ۳۹۸). از کسان بسیاری که از او اخذ علم کرده‌اند، نام قاضی ابوالفضل عیاض بن موسی و قاضی ابو عبدالله ابن زرقون به ما رسیده است (ابن زبیر، ۴۲). ابن خاقان (ص ۱۴۵) که خود را از دوستان ابن عبدون دانسته است نیز از زمره شاگردان او به شمار می‌آید (نک: مرقی، ۳۰/۷). ابن عبدون در انواع گوناگون شعر روزگار خود و بیش از همه در دو فن مدح و رثا مهارت داشت. او سخت شیفته متنبی بود و شاید بتوان دو قصیده بایسته وی در مدح المعتمد بن عباد (صص ۱۱۰، ۱۱۴) را بهترین نمونه‌های تقلید وی از سبک متنبی دانست (تنیر، ۸۵). در آثار برجای مانده از وی شعر عاشقانه اندک است، زیرا به سبب طبع سرکش و شریاطی که او را به مهاجرت‌های بسیار وامی‌داشت، نه عشق در زندگی او نقشی اساسی داشت و نه از عیش و عشرت بهره فراوان می‌برد (همو، ۷۱، ۷۲). از این رو ناله و شکوه که شاید صادقانه‌ترین بخش شعرهای وی را تشکیل می‌دهد، با شخصیت او سازگارتر

مناقب و حسرت روزگار آنان است. بقیه ابیات در تسلیت و آرزوی صبر و یاد دگرگونیهای روزگار و امیدواری به اشتها این قصیده و درود بر پیامبر و آل و اصحاب اوست. این قصیده در خطه اسلامی به شکلی بی سابقه شهرت یافت. نویسندگان بعد از ابن عبدون قصیده او را با عبارات ستایش آمیزی یاد کرده، آن را یگانه و کم نظیر (مراکشی، ۷۶؛ ابن دحیه، ۲۷) و مشتمل بر نکته های تاریخی بسیار دانسته اند (ابن خلکان، ۲۱۷/۷؛ ابن خطیب، ۱۸۹)، ولی همین نکته های تاریخی است که از سهولت فهم قصیده می کاهد. از این رو برخی درصدد شرح آن برآمدند. مفصل ترین و معروف ترین شرح را ادیب ابومروان عبدالملک بن عبدالله بن بدران حضرمی شلبی (د بعد از ۶۰۸ ق/ ۱۲۱۱ م) نوشت و آن را کماة الزهر و صدفة الدر یا کماة الزهر و قریدة الدهر نام نهاد (ابن شاکر، عیون التواریخ، ۲۴۷/۱۲؛ حاجی خلیفه، همانجا).

دوزی این شرح را همراه متن قصیده و تعلیقات فراوان در لیدن (۱۸۴۶ م) منتشر کرده است. شرحی دیگر را به جمال الدین عبدالرحمن بن علی جوزی (د ۵۹۷ ق/ ۱۲۰۱ م) نسبت داده اند (حاجی خلیفه، همانجا؛ قس: قاموس). سومین شرح قصیده از آن اسماعیل بن احمد بن اثیر حلبی (د ۶۹۹ ق/ ۱۳۰۰ م) است که آن را عبیرة اولی الاخیار من ملوک الامصار نامیده اند (حاجی خلیفه، همانجا؛ زیدان، ۳۰/۳). ابن اثیر به کوتاه کردن شرح ابن بدران پرداخته، آنچه را نیکو یافته، برگرفته و هرچه را نخواست، فرو گذاشته و درضمن به رفع مشکلات لغوی آن برخاسته است. افزون بر این، ذیلی در پنجاه و اند بیت بر قصیده ابن عبدون افزوده و مطلب را از سال ۳۳۳ تا ۶۹۷ ق با ذکر چهل و اند دولت بر همان وزن و قافیه ادامه داده است (صبری، ۳). بعضی قسمتهای شرح ابن اثیر و همه ذیل او همراه متن قصیده در آخر شرح ابن بدران در قاهره (۱۳۴۰ ق) چاپ شده است. دوزی ستایش نویسندگان قدیم عرب را از این قصیده مبالغه آمیز و دور از حقیقت دانسته است. به نظر او این قصیده علم و آگاهی دامنه دار سراینده آن را به خوبی نشان می دهد، اما برآمده از صمیم دل شاعر و برخاسته از سویدای خاطر او نیست و آرایشهای لفظی و تصورات دور از ذهن شعر او را سنگین کرده است (پالنتیا، ۱۱۹ - ۱۲۰). نیکل در برابر دوزی و پیروان نظر او بر آن است که این قصیده بحق شایسته آوازه ای است که یافته، و معتقد است که انسان باید مسلمان یا قادر به درک احساس مسلمانان باشد و نکات تاریخی مورد اشاره در این قصیده را بداند، تا با خواندن آن تمام طنین آن را در جان خود دریابد (ص ۱۷۶). برای چابهای مختلف متن و شرح قصیده و ترجمه های فرانسوی و اسپانیایی می توان به EI² مراجعه کرد.

ماخذ: آیتی، محمد ابراهیم، آندلس، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابن ابار، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن بسم، الذخيرة فی محاسن اهل الجزيرة، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۷۹ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن خاقان، فتح، فلاند العقیان، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، اعمال

الاعلام، به کوشش لوی پرووانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دحیه، عمر بن حسان، المطرب، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن زبیر، ابوجعفر احمد، صلة الصلة، به کوشش لوی پرووانسال، رباط، ۱۹۳۷ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، به کوشش فیصل سامر، بغداد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ همو، نوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ ابن عبدون، دیوان، به کوشش سلیم تیر، دمشق، ۱۹۸۸ م؛ بغدادی، هدیه؛ پالنتیا، آنخل گنتال، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ تیر، سلیم، مقدمه بر دیوان (نکه: ابن عبدون در همین مأخذ). حاجی خلیفه، کشف الحیر، محمد بن عبدالنعم، صفة جزيرة الاندلس، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۳۷ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ رفعت افندی، احمد، لغات تاریخیة رجفانیة، استانبول، ۱۲۹۱ ق؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ صبری، محی الدین، مقدمه بر شرح قصیده ابن عبدون، قاهره، ۱۳۴۰ ق؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۳ - ۱۹۸۴ م؛ قاموس الاعلام؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمد سعید عربان و محمد العربی العلی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ مقرئ تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نیز:

EI²; GAL, S; Huart, Cl., *Littérature arabe*, Paris, 1923; Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; TA.

یوسف رحیم لو

ابن عبدون، محمد بن احمد بن عبدون ثجیبی، نویسنده اندلسی رساله ای در حسبت در سده ۵ ق / ۱۱ م. همه آگاهیهای مربوط به احوال او پس از انتشار رساله وی و تنها براساس همان رساله به دست آمده است. نسب ابن عبدون در صفحه نخست نسخه ای از رساله اش به صورتی اندک متفاوت، محمد بن عبدالله نخعی عبدون قید شده است (لوی پرووانسال، CCXXIV/178). به قرینه برخی نامه های یاد شده در رساله ابن عبدون می توان نیمه دوم سده ۵ ق را عصر زندگی او دانست. تأکیدهای او بر موقعیت اشبیلیه و آگاهی عمیقش از آن شهر حاکی است که او اهل اشبیلیه بوده است (همو، CCXXIV/180). او آغاز فرمانروایی المعتمد، ابوالقاسم محمد بن عبّاد (۴۶۱ - ۴۸۴ ق/ ۱۰۶۸ - ۱۰۹۱ م) آخرین سلطان عبادی اشبیلیه را دریافته است (ابن عبدون، ۲۴). گرچه ابن عبدون در نوشته اش اشاره مستقیمی به موقعیت اجتماعی و شغل خود ندارد، اما پرداختن نوشته ای در موضوع حسبت و آگاهیهای دقیق و پیشنهادهای اصلاحی وی در این زمینه نشان می دهد که او خود احتمالاً زمانی جزو دستگاه احتساب یا قضا بوده است. بیان او حاکی از آن است که تربیت علمی بسیار متعالی نیافته و دارای منصبی بلند نبوده است (لوی پرووانسال، CCXXIV/180). همین موقعیت درجه دوم، مؤلف رساله را مانند معاصر مالقیش سقطی، نویسنده و جیزه ای در موضوع حسبت، جزو گمنامان تاریخ اندلس کرده است و از کتابهای تراجم مربوط به رجال اندلس و مغرب اطلاعی در مورد آن دو به دست نمی آید (همو، CCXXIV/178).

رساله ابن عبدون مانند چند نوشته دیگر در این موضوع از سده ۵ ق و برخی نوشته های همانند از زمانهای متأخر همچون اثر ابن اخوه، در مشرق و مغرب دنیای اسلامی، از مآخذ سرشار آگاهی از زندگی شهری مسلمانان بوده است. در این رساله نیز چون همانند هایش نشانه هایی از

رساله ابن عبدون را لوی پرووانسال بر مبنای دو نسخه خطی، تصحیح و با مقدمه‌ای در معرفی مؤلف و اثر او و مؤخره‌ای در توضیح لغات و اصطلاحات اثر در «مجله آسیایی»^۱ در ۱۹۳۴م منتشر کرده است. متن رساله را گابریلی^۲ به ایتالیایی، لوی پرووانسال به فرانسوی و همین محقق با شرکت گارثیا گومت^۳ به اسپانیایی ترجمه کرده است (EI^۲).

مأخذ: ابن اخوه، محمد بن محمد، آیین شهرداری در قرن هفتم، ترجمه جعفر شمار، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ ابن عبدون (نکه لوی پرووانسال در مأخذ لاتین)؛ نیز:

EI^۲; Lévi - Provençal, E., "Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XII^e siècle: Le traité d'Ibn 'Abdūn", JA, Paris, Avril - Juin 1934.

یوسف رحیم‌لو

إِبْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ، نکه: وهابیه.

إِبْنُ عَبْدِ الْهَادِي، نکه: آل قدامه.

إِبْنُ عِبْرِي، (در سریانی: بر عبرایا^۴ و در لاتینی: بارهبرایوس^۵) ابوالفرج یوحنا مارغریفوریوس بن تاج‌الدین اهرن بن توما ملطی (۶۲۳ - ۶۸۵ ق / ۱۲۲۶ - ۱۲۸۶ م)، سراسقف و دانشمند برجسته یعقوبی، وی در ملطیه ارمنستان کوچک به دنیا آمد (بهنام، ۴). نام تعمیدش یوحنا بود و چون به جامعه روحانیت درآمد، نام غریفوریوس (گریگوریوس) گرفت. به سبب لقبش برخی او را یهودی یا یهودی‌زاده دانسته‌اند (زوتر، GAL, II/427; 154). با آنکه هرگز همسری نگرفت و فرزندی نداشت، تیمناً کُنیة ابوالفرج یافت (شیخو، ۲۹۰ - ۲۹۱). همین کنیه موجب شده که بسیاری از محققان او را با دیگر پزشکان مسیحی مکتبی به ابوالفرج، مانند ابن القفّ و ابن الطیب اشتباه کنند (همو، ۲۹۲؛ اشتاین اشنايدر، 53). اهرن پدر یوحنا پزشکی دانشمند و متدین بود و فرزندان بسیاری داشت که چهار پسر از آنان پیش از یوحنا درگذشتند (شیخو، بهنام، همانجاها). یوحنا نزد پدر و چند تن از دانشمندان ملطیه به تحصیل علوم و از جمله پزشکی پرداخت و زبان و ادبیات سریانی و عربی و یونانی را نیز فرا گرفت (شیخو، ۲۹۲ - ۲۹۳؛ زیدان، ۲۱۴/۳).

این دوره از زندگی او با تاخت و تاز مغولان در آسیای صغیر و فتح ملطیه به دست آنان همزمان بود. به گفته خود ابن عبری، پدرش اهرن در این هنگام (۶۴۱ ق / ۱۲۴۳ م)، به عنوان پزشک معالج پساور نوین سردار مغول، او را تا خَرْتَبَرْت (خَرَبوت) همراهی و مداوا کرد و چون به ملطیه باز آمد، زیاد درنگ ننمود و با خانواده خود به انطاکیه کوچید (صص ۲۵۲، ۲۵۵). ابن عبری در آنجا هم به شاگردی نزد دانشمندان انطاکیه پرداخت و مدتی نیز در غاری نزدیک شهر گوشه‌نشینی اختیار کرد و آوازه‌ای یافت. اما ترک عزلت کرد و به طرابلس رفت و در ۶۴۴ ق در عین جوانی به اسقفی جوباس (گوباش) نزدیک ملطیه و

نگرانی مؤلف از ظهور مفاسد و بدعتها در روابط اجتماعی مسلمانان و دگرگونیهای سنتها و قواعد به چشم می‌خورد، تا جایی که گویی نویسنده در عصر خود آثاری از آخرالزمان می‌بیند و چون هر محتسبی امر به معروف و نهی از منکر را وظیفه خود تلقی می‌کند و با نوشتن این مختصر دین خود را ادا شده می‌داند (ابن عبدون، ۵۹ - ۶۰؛ قس: ابن اخوه، ۱۸). اگر رساله سقّطی بر محور وظایف محتسب متمرکز است و صورتی قابل انطباق بر همه شهرهای اسلامی دارد، در برابر، رساله ابن عبدون گذشته از مروری بر اهل پیشه و بازار به چگونگی برخی نهادهای شهری به ویژه نهادهای اشیلیه می‌پردازد (لوی پرووانسال، 180 - CCXXIV/179). مطالب مربوط به زندگی شهری اشیلیه عمدتاً در قسمت نخست رساله (ابن عبدون، ۱ - ۲۹) و موضوعات ویژه حسبت و اهل حرفه در قسمت دوم آن (همو، ۳۰ - ۵۹) آمده است. البته مطالب کتاب دارای نظم دقیق نیست و قسمت دوم دارای مطالب تکراری است. نویسنده در بیان مطالب نه تنها به ارائه صورت مطلوب متوجه است، بلکه از وصف وضع موجود و جابه‌جا از انتقاد و اظهار بیزاری از خلفاها و مفاسد معمول (مثلاً: ص ۱۱، در مورد وکلای دعاوی، و صص ۲۳ - ۲۵، در مورد آموزگاران و گورستانها) باز نمی‌ماند. ترکیب اجتماعی مختلط شهر اشیلیه در نوشته ابن عبدون در چند مورد به چشم می‌خورد و نشان می‌دهد که استیلای مرابطون و بربرهای همراه آنان و همنشینی‌شان با مردم اندلسی اصیل شهر مسائل متعددی پیش می‌آورده و نوعی دوگانگی در خلیقات و رفتار مردم آنجا مشهود بوده است. سوءاستفاده غیر مرابطون یا غلامان آنان از دهان بند (لثام) مخصوص صنهاجیان و لمتونیان و ترساندن مردمان بومی شهر با این نشانه فاحش از آن جمله بوده است و ابن عبدون پیشنهاد می‌کند که جز مرابطون اصلی از این پوشش استفاده نکنند (ص ۲۶)، و نیز به نظر او باید که رئیس شهر (صاحب المدینة) و متصدی اموال بی‌وارثان (صاحب الموارث) و قاضی و حاکم و محتسب از اندلسیان باشند، چه آنان به احوال و مراتب مردم داناتر، در داوری و حسن‌خلق برتر از دیگران و برای سلطان سودمندتر و قابل اعتمادترند (ص ۱۴). از بعضی عبارات مؤلف شدت پای‌بندی او به شریعت و برتری مسلمانان بر دیگران و بدبینیش در حق کشیشان مسیحی آشکار است. او معتقد است که مسلمان نباید به کارهایی چون مشت‌مال دادن و نظافت خانه یا طویله و خدمت چهارپایان یهودیان و مسیحیان بپردازد، زیرا آنان خود به این مشاغل پست سزاوارترند (ص ۴۶). به نظر او باید کشیشان مسیحی را، برای جلوگیری از انحرافاتشان، چون رسم معمول دیار مشرق وادار به ازدواج کرد و نیز آنگونه که در زمان سلطنت معتضد عبادی (۴۳۴ - ۴۶۱ ق / ۱۰۴۲ - ۱۰۶۸ م) اتفاق افتاد، آنان را ختنه کرد (ص ۴۷).

1. JA.

2. Gabrieli

3. Garcia Gomez

4. Bar^eEbhra'ya

5. Bar Hebraeus

یک سال بعد به اسقفی لاقین (لا قاین) گماشته شد و پنج سال در آن مقام ماند (شیخو، ۲۹۴-۲۹۵، ۳۶۵). وی در همین مقام برای مناظره با مخالفان کلیسا، به مطالعه مداوم نوشته‌های آباء کلیسا روی آورد (بهنام، ۱۶-۱۷). درگذشت بطریق (بطریک = پاتریارک) اغناطیوس در ۶۴۹ ق/ ۱۲۵۱ م یعقوبیان را به دو گروه مخالف بر سر جانشینی او توسط دیونیسوس (اهرون عَنجور) و یوحنا بن المعدنی منقسم کرد. ابن عبری در این حوادث جانب دیونیسوس را گرفت (شیخو، ۳۶۵).

در اواخر ۶۵۰ ق ابن عبری از سوی دیونیسوس مأمور اسقف نشین حلب شد و با آنکه رقیب او ابن المعدنی، اسقفی دیگر بر حلب گماشته بود، وی توانست با توسل به الملك الناصر ایوبی، امیر دمشق، حقانیت دیونیسوس و نیز ریاست روحانی خود را بر یعقوبیان حلب به رسمیت شناساند؛ اما پس از کشته شدن دیونیسوس در ۶۵۹ ق، ابن عبری به اطاعت از ابن المعدنی گردن نهاد. چون ابن المعدنی نیز درگذشت، وی از سوی بطریق اغناطیوس سوم، به مقام مَفریانی (سر اسقفی) مشرق که به امور مسیحیان یعقوبی بین النهرین و غرب ایران رسیدگی می‌کرد، منصوب شد. مفریان جدید با استفاده از دانش پزشکی خود توانست به حضور هولاکوبار یابد و نظر مساعد او را نسبت به بطریق اغناطیوس جلب کند و فرمانهایی در شناسایی حقوق مفریان بگیرد. این روابط حسنه در زمان اباقا نیز ادامه یافت (همو، ۳۶۷، ۳۶۹؛ بهنام، ۲۵-۲۷؛ صالحانی، «ه») و ابن عبری اسقفانی دانشمند و نیک کردار به مراکز اسقفی قلمرو خود گماشت. گفته‌اند که کلیسای مشرق از سه قرن و نیم پیش به این سو مفریانی به پایه علمی ابن عبری ندیده بود. او تا پایان عمر، مدت بیش از ۲۰ سال، در این سمت ماند و روزگار خود را به سفرهای متعدد در نواحی مختلف عراق و آذربایجان و سوریه و ملطیه و تعمیر و توسعه و بنای کلیساها و صومعه‌ای در تبریز و مراغه و بَرْتَل (برطله) نزدیک موصل گذراند (بهنام، ۲۸-۳۹، ۴۲-۴۴؛ شیخو، ۴۱۴). ابن عبری به مناسبت مقام روحانی و پایه بلند علمی خود با بزرگان حکومت ایلخانی و دانشمندان مسلمان شهرهای مختلف رابطه داشت (همانجا). با همه دشواریهای وظیفه کلیسایی و مشکلاتی که گاه در درون کلیسای یعقوبی یا با نسطوریان پیش می‌آمد، ابن عبری در اوقات فراغت خود از مطالعه و تألیف و تدریس باز نمی‌ایستاد.

وی سرانجام در مراغه درگذشت. جنازه او در حالی که فرقه‌های گوناگون مسیحیان مراغه در تشییع او شرکت داشتند، به موصل بردند و در دیر مارمتی بر بالای کوهی در کناره خاوری این شهر دفن کردند. (شیخو، ۲۸۹-۲۹۰؛ EI²). ابن عبری با وجود اشتغال به وظایف کلیسایی به تدریس و معالجه بیماران هم می‌پرداخت و خود وی از همکاری با جمال‌الدین ابن الرحبی دمشقی در بیمارستان نوری دمشق یاد کرده است (ص ۲۷۴). دیوسقوروس جبرائیل برطلی و تاج‌الدول ابن القسّ شمعون طبیب از جمله شاگردان او بوده‌اند (بهنام، ۳۹، ۴۱).

۴۲). ولی شاگردان مسلمان هم داشته است (لکلرک، II/148). زندگی ابن عبری در میان مسلمانان در پندار و کردار او مؤثر بود (شمس‌الدین، ۱۹۷) تا آنجا که به قولی در اواخر زندگیش ظاهری مسلمان به خود می‌گرفت (لکلرک، همانجا) و نقشی سازش دهنده میان مسلمانان با هم‌مذهبان خود و در میان گروههای مختلف مسیحی ایفا کرد (بریتانیکا، I/816).

آثار: ابن عبری مؤلفی پرکار بود و با همه وظایف کلیسایی که داشت، آثار بسیار و متنوعی به عربی و سریانی پدید آورد. تنوع موضوعی نوشته‌های وی دلیلی بر جامعیت علمی اوست (نک: سارتن، ۲۲۱۲/۲). با آنکه نوشته‌های ابن عبری آگاهی تازه‌ای دربر ندارد، اما بازتاب روشنی از فرهنگ زمان اوست (IA, V (2)/861). آثار او شامل همه معارف سده ۷ ق/ ۱۳ م است. به نظر برخی — که البته اغراق‌آمیز می‌نماید — ابن عبری در علوم زمانش بدون استثنا سرآمد همه شرقیان بوده و در غرب هم در آن عصر جز توماس آکوینی^۱ و قدیس بونانووره^۲ کسی بر او برتری نداشته است (شیخو، ۴۴۹). قسمت عمده نوشته‌های ابن عبری به زبان سریانی است. با توجه به اینکه جز در نوشته‌های دینی، آثار او از مقوله ترجمه نوشته‌های عربی به سریانی بود و به علت استفاده فراوان او از منابع عربی و شیوه بررسی و تألیف علمای عربی‌نویس، او را از نمایندگان «دانش عربی» (میهلی، ۷۷) و متأثر از فرهنگ عربی-اسلامی دانسته‌اند (کراچکوفسکی، ۳۷۳/۱). برصوما، برادر ابن عبری، شمار آثار او را ۳۱، سمعانی سریانی در المكتبة الشرقية، ۳۴ (نک: الدبس، ۳۵۱/۶)، بهنام (ص ۸۳)، ۶۳ و شیخو (جمه) ۴۶ عنوان یاد کرده‌اند.

الف- آثار دینی: این آثار همه به سریانی است و برخی از آنها در روزگار خود مؤلف یا بعد از او به عربی ترجمه شده است، بدین شرح: ۱. ایشیقون (اتیکا)، در تهذیب اخلاق (همو، ۴۵۱-۴۵۲). بیان تحسین‌آمیز ابن عبری در مورد اخلاق خواجه نصیرالدین طوسی (صص ۲۸۶-۲۸۷) احتمالاً گویای تأثیر این متن فارسی بر کتاب ابن عبری است. در نوشته ابن عبری مدار سخن بیشتر بر فضیلتها و آداب لازم برای مسیحیان و به ویژه راهبان است. از این اثر دو ترجمه به عربی در سده‌های پیشین صورت گرفته است: ۲. منارة الاقداس، در ۱۲ بخش و هر بخش در فصلها و اجزای فرعی متعدد دیگر، در اصول اعتقادی کلیسای یعقوبی از مبدأ تا معاد. این اثر دوبار به عربی ترجمه شده است. نخست به وسیله دانیال بن خطاب از معاصران ابن عبری و بعد به وسیله سرکیس بن یوحنا دمشقی. دو فصل از این اثر در موضوع گیاه و خواص آن و شکل زمین توسط گوتهایل در اروپا منتشر شده و نسخه‌ای از متن عربی این کتاب موجود است؛ ۳. هدایات، در قوانین دیرها و صوامع و رسوم مدنی کلیسای سریانی غربی. این اثر را دانیال ابن خطاب در عصر مؤلف به عربی برگردانده است. ترجمه لاتینی آن

دست یافت. اثر تاریخی او بود که توجه اروپاییان را جلب کرد و پیش از آثار دیگر او چاپ و منتشر شد (شیخو، همانجا). اهمیت نوشته تاریخی او حتی در زمان زندگانی مؤلف برای معاصران شناخته شده بود و از این رو این اثر به دو صورت سریانی و عربی پدید آمد: ۱. ابن عبری تاریخ خود را نخست به سریانی نوشت و آن را مَحْتُونُوت زونی (اخبار الزمان) (مشکور، ۴) یا تاریخ الازمنة (شیخو، همانجا) نامید. این اثر یک تاریخ عمومی دنیایی و دینی از آفرینش تا روزگار مؤلف و در ۳ بخش است: بخش اول سرگذشت دولتهاست از عهد باستان تا ۶۸۳ ق/ ۱۲۸۴ م مشتمل بر ۱۰ دولت بزرگ؛ بخشهای دوم و سوم حاوی تاریخ کلیساست. بخش دوم خود در دو جزء است: جزء اول در سرگذشت اخبار عهد عتیق از هارون برادر موسی (ع) تا حنّان با تکیه بر کتاب مقدس و تاریخ یوسفوس؛ در جزء دوم احوال بطریقهای انطاکیه از پطرس رسول تاقدیس فلاوین (د ۵۱۸ م) آمده است. اعلام اعتقاد به طبیعت واحد در مسیح از سوی ساویروس و پدید آمدن جدایی در کلیسا و آغاز سلسله بطریقهای یعقوبی سریانی با شخص یاد شده و ادامه این سلسله در انطاکیه (بطریقهای یعقوبی مغرب) تا زمان فیلوکسینوس، معاصر ابن عبری، در آخر این جزء قرار دارد. بخش سوم احوال جاثلیقها، بطریقها و مفریانهای مشرق، اعم از نسطوریان و یعقوبیان است از زمان توما ی رسول و نخستین مفریان یعقوبی (منصوب در ۷ ق/ ۶۲۸ م) تا عصر مؤلف (شیخو، ۵۰۸، ۵۰۹؛ الدبس، ۳۵۳/۶، ۳۵۴). از نظر اهل کلیسا بخشهای دوم و سوم این اثر اهمیت بسیار دارد (همو، ۳۵۴/۶)؛ بخش دوم تاریخ ابن عبری را یکی از نویسندگان یعقوبی با افزودن ذیلی بر آن تا ۹۰۲ ق/ ۱۴۹۵ م ادامه داده است (شیخو، همانجا). بخش سوم آن را هم برصوما برادر ابن عبری با افزودن سرگذشت برادر بزرگتر به پایان برد و بعدها نویسنده دیگر یعقوبی، اخبار مفریانهای مشرق را از زمان تصدی ابن عبری تا اواخر سده ۹ ق/ ۱۵ م به آن الحاق کرد (همو، ۵۱۰). بخش اول متن سریانی تاریخ نخستین بار به وسیله برنس^۱ و کیرش^۲ همراه با ترجمه لاتینی آن در ۱۷۸۹ م در دو جلد در لایپزیک با اغلاط بسیار منتشر شد. پل بجان^۳، دانشمند آسوری ایرانی در ۱۸۹۰ م متن سریانی بخش اول را به صورت درست و زیبایی مجدداً منتشر کرد (شیخو، همانجا). متن بخش دوم تاریخ (تاریخ کلیسا) جز آنکه بخشهایی از آن نخستین بار در جزو المکتبة الشرقية تألیف یوسف سمعانی سریانی در رم (۱۷۱۹ - ۱۷۳۰ م) نقل و منتشر شد (نک: سرکیس، ۱۰۴۹ - ۱۰۵۰)، به وسیله ابلوس^۴ و لامی^۵ با ترجمه لاتینی در ۱۸۷۲ - ۱۸۷۳ م در دو جلد در لوون به چاپ رسید (شیخو، همانجا؛ سارتن، II(2)/569)؛ ۲. تاریخ مختصر الدول (ه م) که ترجمه و نگارش عربی بخش اول همان تاریخ ابن عبری است.

ه - پزشکی: بیشتر نوشتههای طبی ابن عبری از میان رفته است.

منتشر شده است (شیخو، ۴۵۰ - ۴۵۳).

ب - آثار فلسفی: در این زمینه از فعالیت ابن عبری، به تأثیر متفکران مسلمان به ویژه تأثیر غزالی بر او اشاره شده است (EI^۲). به نظر ابن عبری، فارابی و ابن سینا بهترین حاملان علم ارسطو بوده‌اند (ص ۵۵). او نصیرالدین طوسی را حکیمی بلندپایه در همه شاخه‌های حکمت می‌دانست (همو، ۲۸۶). آثار ابن عبری در فلسفه، همه جز یکی به سریانی است. از آن میان می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: ۱. ترجمه اشارات و تنبیهات ابن سینا؛ ۲. ترجمه زبدة الاسرار اثر الدین ابهری؛ ۳. زبدة الحکمة یا حکمة الحکّم، اثر بزرگ فلسفی ابن عبری، بیان سریانی حکمت ارسطوست در دو بخش: بخش اول در منطق ارسطو و بخش دوم در دو قسمت: قسمت اول در طبیعیات و قسمت دوم در مابعدالطبیعه. ترجمه آثار فلسفی ارسطو به وسیله ابن عبری رساتر از ترجمه‌های سریانی پیش از او بود. نسخه‌هایی از این اثر در اروپا و لبنان وجود دارد (شیخو، ۵۰۵ - ۵۰۶)؛ ۴. النفس البشرية، مقاله‌ای مختصر به عربی، در ۶۲ فصل (همو، ۷۴۵). این اثر در مجله المشرق (۱۸۹۸ م، س ۱) چاپ شده است. درمورد بقیه آثار او در این زمینه می‌توان به سارتن (II(2)/۲۲۱۴) و شیخو (ص ۵۰۶) مراجعه کرد.

ج - آثار ریاضی و هیأت: این آثار نیز همگی به سریانی نوشته شده است. از آن میان باید به کتاب الصعود العقلي در هیأت اشاره کرد. این کتاب شامل دو بخش است: بخش اول در بیان اندیشه‌های پیشینیان درمورد شکل زمین، آسمان، خورشید، ماه، سیارات و ثوابت؛ بخش دوم در شناخت زمین و اجرام سماوی و تقسیم زمین به اقلیمهای هفتگانه و شکل آسمان از رصدهای گوناگون، فاصله ستارگان از زمین و بزرگی جرمشان در سنجش با جهان ما. ابن عبری این کتاب را با اشکال هندسی آراسته است. گویا مؤلف در این اثر به بعضی اکتشافات جدید اشاره دارد. نسخه‌های متعددی از آن وجود دارد (شیخو، ۵۰۷ - ۵۰۸). این اثر همان ارتقاء الروح است که نو^۱ متن سریانی آن را با ترجمه فرانسوی در ۱۸۹۹ م در ۲ جلد در پاریس منتشر کرده است (سارتن، II(2)/569). ابن عبری احتمالاً این اثر را بر پایه درسهایی که در مراغه در فاصله سالهای ۶۷۰ - ۶۷۸ ق/ ۱۲۷۲ - ۱۲۷۹ م داشته است، تدوین کرده و تنها نوشته جدید در جغرافیای فلک به سریانی بوده است. مندرجات آن، مانند دیگر نوشته‌های ابن عبری در این موضوع، حکایت از آشنایی او با آراء بیرونی دارد (کراچکوفسکی، همانجا). درباره بقیه آثار او در این زمینه می‌توان به شیخو (همانجا) و سارتن (II(2)/۲۲۱۴) مراجعه کرد.

د - تاریخ: کوشش ابن عبری در زمینه تاریخ مهم‌ترین بخش فعالیت علمی او شمرده شده است. چه به علت اشتغال آن بر بیان حوادث بسیار و یاد مردان بزرگ علم در مشرق و چه به جهت نقل او از مآخذی که خود آنها یا از میان رفته‌اند و یا دشوار می‌توان به آنها

که او را سرکرده نویسندگان یعقوبی بنامند (صالحانی، «و»)، نقش او را در مورد زبان سریانی مانند نقش وُتسان دویوه یا آلبرت کبیر در مورد زبان لاتینی دانسته‌اند، جز اینکه ابن عبری آخرین نویسنده مهم سریانی بود و این زبان بعد از او دیری نپایید (سارتن، ۲۲۱۲/۲). کتیبه کرشونی مزار ابن عبری بهترین نشانه بستگی دوگانه قومی و فرهنگی او، موقعیت او در پیوند دادن میان دو فرهنگ عربی و سریانی و انتقال میراث فرهنگی مسلمانان به همکیشان مسیحی او تواند بود (EI²).

مأخذ: ابن عبری، غریفوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش آنطون صالحانی، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ بهنام، غریفوریوس بولس، یوحنا ابن العبری، حیات و شعر، حلب، ۱۹۸۴ م؛ الدیس، یوسف الیاس، تاریخ السوریه الدینی و الدینی، بیروت، ۱۹۰۲ م؛ زبدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، دارالهلال؛ سارتن، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلام حسین صدیقی افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سرکیس، جایی، شمس الدین، م، اسلامه تاریخ و مورخ، استانبول، ۱۹۲۴ م؛ شیخو الیسوی، لویس، «غریفوریوس ابوالفرج المعروف بابن العبری»، المشرق، بیروت، ۱۸۹۸ م، س ۱؛ صالحانی، آنطون، مقدمه بر تاریخ مختصر (نک: ابن عبری در همین مأخذ)؛ عقیقی، نجیب، المستشرقون، کراچوفسکی، ا. ی، تاریخ الادب الجغرافی العربی، ترجمه صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ مشکور، محمد جواد، مقدمه بر تاریخ ایران باستان (به روایت ابن عبری)، تهران، ۱۳۲۶ ش؛ نیز: Britannica; EI²; GAL; LA; Leclerc, Lucien, Histoire de la médecine arabe, Paris, 1876; Meyerhof, M., introd. The Abridged Version of the Book of Simple Drugs, by Barhebraeus, Cairo, 1940; Mieli, Aldo, La science arabe, Leiden, 1966; Steinschneider, Moritz, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Graz, 1960; Sarton, George, Introduction to the History of Science (Mأخذ) Suter, Heinrich, Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke, Leipzig, 1900, یوسف رحیم لو

ابن عتائقی، کمال الدین عبدالرحمن بن محمد بن ابراهیم حلی (د بعد از ۷۸۸ ق / ۱۳۸۶ م)، عالم و مؤلف امامی. از جزئیات زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست، لیکن آثار او که بین ۷۳۲ تا ۷۸۸ ق تألیف شده است، حدود زمان زندگی او را نشان می‌دهد (نک: آقابزرگ، الذریعة، ۳۵۶/۳، ۲۵۹/۱۴). انتسابش به عتائق (روستایی در نزدیکی حله) موجب شهرت وی به این نام شده است. ابن عتائقی در حله تحصیل کرده و در ۷۴۶ ق سفری ۲۰ ساله به فارس و اصفهان داشته و پس از مراجعت به عراق تا پایان عمر در نجف اقامت گزیده است (زرکلی، ۳۳۰/۳). بهاء الدین علی بن عبدالحمید نجفی در السلطان (مفرج و کفعمی در المصباح دانش و منش وی را ستوده‌اند، از استادان وی علی بن محمد کاشانی صاحب تعریب الزبدة و از شاگردانش علی بن عبدالحمید را می‌شناسیم (افندی، ۱۰۴/۳ - ۱۰۵؛ آقابزرگ، همان، ۲۵۹/۱۴ - ۲۶۰) و نیز از شخصی با نام زهدری یا ابن زهدری به عنوان شیخ روایت او یاد شده است (افندی، همانجا). آثار: ابن عتائقی دارای آثاری متعدد در زمینه‌های گوناگون است. در کتابخانه روضه حیدریه (غروی) حدود ۳۰ اثر از تألیفات وی نگاهداری می‌شود که از آنها ۱۲ اثر به خط خود اوست (نک: عواد،

برخی از آنها از این قرارند: ۱. ترجمه قانون ابن سینا به سریانی که ناتمام ماند؛ ۲. تلخیص جامع المفردات ابوجعفر احمد بن محمد غافقی اندلسی به عربی موسوم به منتخب جامع المفردات (نه ترجمه، آنگونه که سارتن پنداشته است: ۲۲۱۲/۲ - ۲۲۱۳). از این اثر نسخه‌ای در دارالکتب مصر وجود دارد (سرکیس، ۳۴۰). مایرهوف و صبحی بک منتخب را در قاهره همراه با ترجمه انگلیسی آن در دو جلد منتشر کرده‌اند. مقایسه متن اصلی جامع المفردات عافقی و منتخب آن مؤید کوشش هوشمندانه ابن عبری است که موضوعات مهم متن را حفظ و موارد کم‌اهمیت را حذف کرده است (مایرهوف، I(4)/588). محتوای این اثر ترتیب الفبایی دارد. در مورد بقیه آثار او در زمینه پزشکی می‌توان به شیخو (صص ۵۵۵-۵۵۷)، سارتن (همانجا) و لکلرک، (II/149) رجوع کرد.

و - زیانشناسی: این آثار همه به سریانی است. ابن عبری پیشوای نحویان سریانی بود (EI²) و در این زمینه آثارش حاکی از پیروی او از دستور نویسندگان عرب به ویژه زمخشری است (شیخو، ۵۵۷) از آثار او در این باب می‌توان به قصیده‌ای در حدود ۶۰۰ بیت، به ترتیب الفبایی در بیان واژه‌های متشابه سریانی، با توضیحاتی در مورد معانی آنها اشاره کرد. این اثر، در ۱۸۷۲ م در پاریس به وسیله مارتن منتشر شده است (همسو، ۵۵۸؛ عقیقی، ۴۶۸/۱، حاشیه ۱؛ سارتن، II(2)/569). در مورد بقیه آثار او در این زمینه می‌توان به عقیقی (۸۹۸/۱) و سارتن (همانجا) مراجعه کرد.

ز - ادب و شعر: همه آثار ابن عبری در این زمینه جز یکی به سریانی نوشته شده است. از آن میان می‌توان به آثار زیر اشاره کرد: ۱. دفع اللهم، به عربی، در ۱۲ باب در مسائل مربوط به اخلاق دینی و مدنی. مؤلف کوشیده است که موضوع هر باب را با طرح ضد آن تعریف و گفته‌های خود را با استشهاد به آیات کتابهای آسمانی و گفتار حکما و امثال و تاریخ پیشینیان مؤکد کند. نسخه‌هایی از این کتاب موجود است (شیخو، ۵۵۸ - ۵۶۱)؛ ۲. قصیده‌ای در حکمت الهی، که نمونه‌ای از قصاید عرفانی او به شیوه صوفیان یا توسل به مفاهیم تمثیلی همچون شراب و شاهد، و نظیر سروده‌های عمر ابن فارض است. این قصیده نخستین بار در پاریس (۱۶۲۶ م) و سپس در رم (۱۸۸۰ م) چاپ شده است (همانجا). بهنام آن را به شعر عربی برگردانده است (صص ۸۷، ۱۳۱). درباره بقیه آثار او در این زمینه می‌توان به شیخو (صص ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱) و سارتن (۲۲۱۵/۲) مراجعه کرد. ابن عبری را شاعر فلاسفه سریانی و فیلسوف شعرای آن قوم نامیده‌اند (بهنام، ۵۰). او همچنین آثار مختلف دیگری نیز داشته که از آن میان می‌توان به خطبه در توبه به کرشونی (به زبان عربی و به خط سریانی) اشاره کرد، که یعقوبیان به عنوان مرثیه بر جنازه می‌خوانند (نک: شیخو، ۶۰۵ - ۶۰۶).

آثار ابن عبری درخشش مستعجلی به زبان سریانی بخشید (لکلرک، همانجا). تسلط او بر زبان و ادب سریانی موجب شده است

به امارت آن شهر رسید. برخی در باب امارت وی تردید کرده‌اند (فاسی، ۷ (۲)/۴۴).

چنانکه از کتاب خود او احراز المعلى که حاوی گزارش سفر وی به شرق اسلامی است، برمی‌آید، در ۱۱۹۳ ق/۱۷۷۹ م به عنوان نماینده سلطان محمد بن عبدالله به اسپانیا رفت و با تلاش وی بین دولتهای مغرب و اسپانیا صلح و سازش افتاد؛ هم در این مأموریت، سفرنامه‌ای با عنوان الاکسیر فی فکاک الأسیر نوشت. ابن عثمان در ۲۰ شوال این سال از رباط حرکت کرد (ابن عثمان، ۷) و در ۴ محرم ۱۱۹۴ به مادرید رسید (همو، ۸۴). در این فاصله و پس از آن، چنانکه خود در سفرنامه‌اش به تفصیل شرح داده، از جاهای مختلف دیدار کرد (صص ۷۵ - ۸۳). از جمله در شقوبیه (شهری بزرگ و کهن در شمال مادرید که بین آن دو ۹۰ کیلومتر فاصله است) از اسیران مسلمان الجزایری بازدید کرد و هدایای پادشاه مغرب را به آنان داد (همو، ۱۲۹ - ۱۳۰). وی از پادشاه اسپانیا خواست تا اسیران را آزاد کند، اما تنها با آزادی دو تن موافقت شد (همو، ۱۴۰). پس از انعقاد پیمان صلح در ۲۶ جمادی‌الاول ۱۱۹۴، وی از برخی از شهرهای اسپانیا دیدار کرد، و پس از سیاحت غرناطه همراه اسیران آزاد شده، وارد تطوان شد (فاسی، ۷ (۲)/۴۸ - ۴۹) و هنگامیکه از این سفر موفقیت آمیز بازگشت، سلطان او را به وزارت منصوب کرد. سه سال بعد، سلطان محمد او را برای پی‌گیری کاری که در جهت صلح و تفاهم در اسپانیا آغاز کرده بود، با مالی فراوان در رأس هیأتی به عنوان سفیر خود به مالت و ناپل فرستاد تا اسیران مسلمانی را که در آن دو جا زندانی بودند، آزاد کند. در همین مأموریت بود که او سفرنامه‌البدیر السافر را نوشت. این هیأت در ۲ ذیحجه ۱۱۹۵ از مراکش حرکت کرد. در این سفر پیمان نامه‌ای بین ابن عثمان و نماینده پادشاه ناپل و سیسیل (فردیناند اول پسر پادشاه کارلوس سوم) در ۱۲ ذیقعد ۱۱۹۶ ق مبنی بر صلح و سازش در ناپل امضا شد.

در آغاز سال ۱۲۰۰ ق سلطان محمد، ابن عثمان را با هدایایی نزد سلطان عبدالحمید عثمانی، به استانبول فرستاد و وی با هیأت تحت سرپرستی خود در اواخر همان سال وارد استانبول شد. سلطان عبدالحمید کسانی را به استقبال وی فرستاد و او در ۲۷ شوال با سلطان دیدار کرد. جزئیات این دیدار در سفرنامه وی آمده است. پس از آن ابن عثمان مدتی طولانی در استانبول ماند و از جاهای مختلف و دیدنی آن شهر و دیگر شهرهای آن دیار بازدید کرد و با برخی از شاعران ترک، مانند صدقی مصطفی، آشنا شد. او در رجب ۱۲۰۱ از استانبول به حجاز رفت و همزمان با خروج او جنگ عثمانی و روسیه آغاز شد و او که وعده مساعدت به ترکان داده بود، ضمن سرودن ابیاتی از دل‌وریهای سربازان ترک ستایش کرد. ابن عثمان در ۹ ذیحجه ۱۲۰۱ وارد مکه شد و ضمن به جای آوردن مراسم حج، ۱۸ روز در آن شهر ماند، آنگاه به فلسطین رفت و از شهرهای قدس و عکا و نیز امیر جزار، فرمانروای فلسطین، دیدار کرد. پس از آن از طریق دریا

۱۳۵؛ حسینی، ۴۷، جم). بجز چند مورد تمامی آثار او شروحنی است که بر تألیفات دیگران نوشته و یا آنها را مختصر کرده است. تنها اثر چاپی وی کتاب الناسخ والمنسوخ است که در ۱۹۷۰ م در نجف به کوشش عبدالهادی فضیلی به چاپ رسیده است. ابن عتائقی در این کتاب، ضمن بیان معنای نسخ و انواع آن به بررسی آیات منسوخ پرداخته است.

برخی از آثار خطی وی عبارتند از: ۱. الارشاد فی معرفة مقادیر الابعاد، در هندسه. این کتاب که در ۷۸۸ ق تألیف آن به پایان رسیده، شرح باب چهارم از کتاب التذکره خواجه نصیرالدین طوسی است (همو، ۵۹)؛ ۲. الأولیات، که مختصر الاوائل ابوهلال عسکری است و نسخه‌ای از آن در کتابخانه روضه حیدریه (غرویّه) موجود است (آقابزرگ، الذریعه، ۴۸۱/۲)؛ ۳. الايضاح والتبيين در شرح مناهج الیقین علامه حلی (حسینی، ۳۷)؛ ۴. الدر المنخب فی لباب الادب، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه روضه حیدریه (غرویّه) یافت می‌شود (آقابزرگ، همان، ۷۴/۸)؛ ۵. درر النقاد فی شرح الارشاد (مشکوة، ۲۷۱/۳)؛ ۶. شرح پرسشهای ابن‌میشم از خواجه نصیرالدین طوسی (حسینی، همانجا)؛ ۷. شرح دیوان المتنبی (همو، ۵۲)؛ ۸. شرح نهج البلاغه. در این اثر که معروف‌ترین تألیف وی به شمار می‌آید، از چند شرح نهج البلاغه همچون شرحهای ابن‌ابی‌الحدید و ابن‌میشم بحرانی استفاده شده است (نک: ابن عتائقی، جم). نسخه‌هایی از آن در برخی کتابخانه‌ها از جمله در نجف و خوی موجود است (نک: سپهسالار، ۱۲۶ - ۱۲۸؛ حائری، ۴۲۱/۱ - ۴۲۳؛ آقابزرگ، همان، ۱۳۲/۱۴)؛ ۹. غرر الغرر و درر الدرر، که مختصر الامالی سیدمرتضی است (شورا، ۱۶۸/۲). برای دیگر آثار وی به این مأخذ مراجعه شود: افندی، ۱۰۴/۳ - ۱۰۵؛ آقابزرگ، طبقات، ۱۱۰؛ حسینی، جم.

مأخذ: آقابزرگ، الذریعه؛ همو، طبقات اعلام الشیعه، قرن ۸، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن عتائقی، عبدالرحمن بن محمد، شرح نهج البلاغه، نسخه عکسی کتابخانه آیه‌الله مرعشی؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ حائری، محمدعلی، فهرست نسخه‌های عکسی کتابخانه آیه‌الله مرعشی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ حسینی، احمد، فهرست مخطوطات خزانه الروضه الحیدریه، نجف، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ زرکلی، اعلام؛ سپهسالار، خطی؛ شورا، خطی؛ عواد، کورکیس، خزائن الکتب القدیمه فی العراق، بغداد، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ مشکوة، خطی. محمد انصاری

ابن عثمان، ابو عبدالله محمد بن عبد الوهاب بن عثمان مکناسی (د ۱۲۱۳ ق/۱۷۹۹ م)، نویسنده دولتمرد در عصر سه تن از پادشاهان مغرب. از تاریخ تولد او اطلاعی در دست نیست. ظاهراً در اواسط سده ۱۲ ق/۱۸ م در مکناس (واقع در مراکش) زاده شد. پدرش به صحافی اشتغال داشت و نیز در یکی از مساجد مکناس وعظ می‌کرد. ابن عثمان در روزگار جوانی، همچون پدر به صحافی مشغول شد و آنگاه وظیفه کتابداری و سپس منصب کتابت را در دستگاه سلطان محمد بن عبدالله برعهده گرفت. او مدتی نیز به سمت قضای تطوان برگزیده شد و آنگاه

آهنگ دیدار قبرس کرد، اما در بین راه کشتی دچار آشوب دریا شد و او ناچار به طرف تونس رفت و پس از چند روز به مغرب بازگشت و در رمضان ۱۲۰۲ به پایتخت وارد شد. پس از آن برای استراحت و دیدار با خانواده اش به مکناس رفت، اما سلطان محمد از او خواست بی درنگ به تلمسان برود و با اسیران الجزایری که از اسپانیا باز می گشتند، همراهی کند. ابن عثمان در سفرنامه اش *احراز المعلى* از تبادل اسیران میان الجزایر و اسپانیا و نیز از دیدار با اسیران بازگشته الجزایری و نقش سلطان محمد در آزادی آنان و پولهایی که در این راه صرف شده، به تفصیل سخن گفته است. او از عهده انجام مأموریت تازه نیز به خوبی برآمد. پس از بازگشت از این مأموریت به زادگاهش رفت تا چندی به استراحت پردازد. ابن عثمان پس از مدتی اقامت در مکناس به منصب وزارت خویش در کاخ سلطنتی فاس بازگشت. در رجب ۱۲۰۳ سلطان محمد درگذشت و فرزندش یزید که در تاریخ مراکش به سنگدلی و خشونت معروف است، به سلطنت رسید. نقش و مسئولیت ابن عثمان در دوران کوتاه سلطنت وی چندان روشن نیست. از اسناد خزانه ملی مادرید، قسمت مربوط به روابط اسپانیا و مغرب که به وسیله «بالاو» انتشار یافته، چنین برمی آید که چند ماه پس از آنکه یزید به سلطنت رسید، وی ابن عثمان را به عنوان سفیر نزد کارلوس چهارم پادشاه اسپانیا فرستاد. در این میان روابط مغرب و اسپانیا به تیرگی گرایید و یزید، ابن عثمان را از سفارت برکنار کرد و در ۱۲۰۵ ق/ ۱۷۹۱ م پسر عم خود علی بن احمد بن ادریس را به جای او گماشت، اما ابن عثمان اعتنایی نکرد و همچنان به حل مشکلات موجود بین دو دولت سرگرم بود و یزید پس از ۵ ماه بار دیگر او را به مقام خود بازگرداند. ابن عثمان در اسپانیا ماند تا خبر مرگ یزید را شنید و به مغرب بازگشت و نزد سلیمان، برادر و جانشین یزید، اعتبار و احترام بسیار یافت. در دوران حکومت سلطان سلیمان، ابن عثمان از برجسته ترین رجال سیاسی و حکومتی شمرده می شد، رسیدگی به امور و سیاست خارجی را بر عهده داشت و در عین حال در حل و فصل امور داخلی نیز اهتمام می ورزید. در ۱۲۱۲ ق/ ۱۷۹۷ م که سلیمان وارد شهر مراکش شد، ابن عثمان به عنوان وزیر اول همراه او بود. در این احوال نفوذ و اقتدار او در سراسر مغرب، جز شهر آسفی، گسترده بود. در این شهر، عبدالرحمن بن ناصر فرمانروایی داشت و او با هشام، یکی از برادران سلیمان، بیعت کرده بود. سلطان ابن عثمان را مأمور حل مسئله عبدالرحمن کرد و او به امیر آسفی توصیه کرد تا راه اطاعت پیش گیرد. عبدالرحمن به بهانه بیماری از رفتن نزد سلطان سلیمان سرباز زد، ولی نامه ای به او نوشت و در آن اطاعت و انقیاد خود را اعلام کرد. به طور کلی در دوران قدرت ابن عثمان، روابط مغرب با اسپانیا و دیگر کشورهای اروپا بسیار خوب بود و او که طرفدار صلح و تفاهم در روابط ملل بود، کوشش فراوانی در جهت رفع مشکلات بین دولت مغرب و دیگر دولتها داشت. در ۱۲۱۳ ق پیمان صلح و تجارت و دریانوردی بین مغرب و اسپانیا به کوشش او امضا شد (فاسی، ۷/ ۲).

۴۳ - ۷۱: سلاوی، ۱۰۲/۸ - ۱۰۶: مراکش، ۱۴۲/۵ - ۱۴۳).

ابن عثمان آثار زیادی نوشته که بیشتر آنها سفرنامه هایی مبنی بر گزارش سفرهای او به کشورهای مختلف است: کتاب *الاکسیر فی فکاک الأسیر* که سفرنامه وی در نخستین دوره سفارت او به اسپانیاست و در ۱۹۶۵ م به کوشش محمد فاسی در رباط چاپ شده است. نویسنده در این کتاب، تمامی حوادث و رویدادهای سفرش را از آغاز تا انجام به زیبایی شرح داده است. او از مردمان، شخصیت های سیاسی-اجتماعی، علمی، مذهبی، دانشگاهها و مدارس، بیمارستانها، راهها و خیابانها، مساجد، کلیساها، دیرها و راهبه ها، نظامیان و قلعه های نظامی، بازار و اوضاع اقتصادی، چگونگی کشاورزی، پیشرفتهای علمی و صنعتی، زندگی مردم و آداب و سنن و اخلاق و کردار آنان، تا آنجا که در حوزه دید او قرار گرفته، اطلاعات روشن و مفیدی به دست داده است. او با ذکر دقیق رویدادها، از دیدارش با کارلوس سوم پادشاه اسپانیا سخن می گوید و جزئیات احوال او و تاریخچه ای از خاندانش را بیان می کند. در این میان از شهرهای بزرگی چون مادرید، و شهرهای بزرگ کهنی چون اشبیلیه، قرطبه، طلیطله و غرناطه با گستردگی بیشتر سخن گفته است. از آنجا که نویسنده مسلمان و دارای غیرت دینی است، از اسپانیا عموماً و از شهرهای بازمانده از دوران حاکمیت اسلام خصوصاً با شیفتگی و دل بستگی ویژه سخن رانده است. غیرت اسلامی ابن عثمان سبب شده است که وی به هنگام یاد کردن از شهرها و آبادیهای اسپانیا عبارت: «اعادها الله دارالاسلام» را به کار ببرد و یا پادشاه اسپانیا را «طاغیه» بنامد. به طور کلی وی به هنگام ذکر آثار دیرین اسلامی با تأسف سخن می گوید. اطلاعاتی که ابن عثمان از تاریخ اسلام در اسپانیا و نیز تاریخ مسیحیت و فرمانروایان مسیحی آنجا به دست می دهد، بیانگر چیره دستی او در تاریخ و سیاست و عقاید است. دو سفرنامه دیگر از ابن عثمان باقی مانده که یکی *احراز المعلى والرقیب فی حج بیت الله الحرام* و زیارة القدس الشریف والتبرک بقبر الحبيب است که سفرنامه وی به کشور عثمانی و مکه و فلسطین است و نسخه ای از آن در خزانه زیدانیه وجود دارد (فاسی، ۷/ ۲) (۴۵) و دیگر *البدر السافر فی اقتکاک الأسارى من یدالعدو الکافر* که نسخه ای از آن نیز در همانجا موجود است (همو، ۷/ ۲) (۵۰ - ۵۱). اثر دیگری با عنوان *منظومة فی المناسک* نیز به او منسوب است (کحاله، ۲۷۱/۱).

ابن عثمان بر اثر ابتلا به بیماری وبا که در مغرب شیوع یافته بود، درگذشت (فاسی، ۷/ ۲) (۷۳).

ماخذ: ابن عثمان، محمد، *الاکسیر فی فکاک الأسیر*، به کوشش محمد فاسی، رباط، ۱۹۶۵ م؛ سلاوی، احمد بن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۶ م؛ فاسی، محمد، «الکاتب الوزیر محمد بن عثمان المکناسی»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مراکش، عباس بن ابراهیم، *الاعلام بن حل مراکش*، فاس، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م.

حسن یوسفی اشکوری

برادر و یارانش را در تطوان که به سبب مجاهدت در تبلیغ و ترویج طریقه و به تهمت ناروا به زندان افتاده بودند، حکایت می‌کند. با ورود درویشان همراه او به زندان و پیوستن برخی دیگر از صوفیه به آنان، زندان به خانقاهی تبدیل و حلقه‌های ذکر و تلقین تشکیل شد و زندانیان همگی به آنان پیوستند و در خیرات و خوراکهایی که از بیرون می‌رسید، با آنان سهیم شدند (صص ۵۷ - ۵۸). پس از سه روز ابن عجیبه و یارانش از زندان آزاد شدند و از آنان التزام و تعهد گرفته شد که از ترویج و تبلیغ افکار و روشهای صوفیانه خودداری کنند، ولی پس از چندی این خبر به فاس رسید و مردم آنجا عامل تطوان را به سبب این عمل مورد ملامت و تقیب قرار دادند و فقیه ادیب سیدی سلیمان الحوات در قصیده‌ای که در فهرسه نقل شده است، به مذمت مسبان آن پرداخت (صص ۵۷ - ۶۰).

این واقعه که ابن عجیبه از آن به عنوان «امتحان» یاد می‌کند، به هیچ روی او را از راه و روشی که در پیش گرفته بود، بازداشت و وی همچنان به دعوت مردم به سوی خدا، تأسیس و تشکیل زاویه و خانقاه در نقاط مختلف آن ناحیه و تألیف و تصنیف آثار علمی و عرفانی مشغول بود تا سرانجام در غماره به طاعون مبتلا شد و درگذشت. مقبره او در نزدیکی طنجه، بر بلندیهایی که بر قریه زمیج و نیز بر دریا و صخره‌های جبل الطارق مشرف است، واقع شده و هر سال در اواخر تابستان درویشان درقاوی در آنجا گرد می‌آیند و با مراسم خاصی یاد او را گرامی می‌دارند (نک: میسون، 91).

ابن عجیبه از بزرگان سلسله درقاوی و متعلق به شاخه بوزیدی آن است (تربینگاه، 112). این سلسله، چنانکه در فهرسه ابن عجیبه (صص ۶۲ - ۶۳) دیده می‌شود، از یک جهت به شاذلیه و از جهت دیگر به جیلانیه می‌رسد. ابن عجیبه با مؤسس طریقه درقاوی ابوحامد العربی درقاوی (۱۱۷۳ - ۱۲۳۸ ق / ۱۷۶۰ - ۱۸۲۳ م) ارتباط نزدیک داشته و غالباً در آثار خود به اقوال او استشهد می‌کند، ولی ورود او به این طریقت در پی آشنایی با سیدی محمد بوزیدی در ۱۲۰۸ ق / ۱۷۹۴ م و در ۴۷ یا ۴۸ سالگی او بوده است (نک: ابن عجیبه، همان، ۴۴). پیش از این زمان وی سالها به تحصیل علوم ظاهر و تدریس فقه و حدیث و تفسیر مشغول بوده و در عین حال به زهد و عبادت و ترک و تجرد زندگی می‌کرده است (همان، ۴۰). از این روی بسیاری از تألیفات او در اوایل عمر، به موضوعات مربوط به علوم دینی اختصاص دارد و طبعاً اساس روش او در تصوف، حفظ حدود و ظواهر شرع و وصول به حقیقت از طریق شریعت است، چنانکه خود شرط علم باطن را عمل به ظاهر شریعت دانسته و گفته است که از علم ظاهر به علم باطن باید رسید و تا ظواهر درست نشود و استقامت نیابد، عمل به بواطن درست نخواهد شد: «بدان که ثمره علم عمل است، و ثمره عمل حال، و ثمره حال ذوق، و ثمره ذوق شرب، و بعد از شرب سکر و بعد از سکر صحو و بعد از صحو کمال وصال است که آن تمکین و رسوخ در مشهود باشد» (همانجا). در ایقاظ الهمم نیز شریعت و طریقت و حقیقت را با

ابن عَجَرْدَه، نک: عجارد.

ابن عجیبه، ابوالعباس احمد بن محمد بن مهدی بن عجیبه حسنی، عارف، مفسر و دانشمند مراکشی (۱۱۶۰ یا ۱۱۶۱ - شوال ۱۲۲۴ ق / ۱۷۴۷ یا ۱۷۴۸ - نوامبر ۱۸۰۹ م). وی در کتاب خود الفهرسته به تفصیل درباره نسب، زادگاه، تحصیلات، گرایشهای فکری، ورود به طریقه صوفیانه، طی مدارج سلوک، زندگی خانوادگی، سفرها و رویدادهای دیگر دوران حیات خویش سخن گفته و آثار خود را نیز به ترتیب تاریخی و در ضمن بیان سرگذشت خویش بر شمرده است. وی در قریه الخمیس، واقع در ناحیه منسوب به قبیله انجرا، در سواحل جنوبی مدیترانه میان طنجه و تطوان زاده شد (میشون، 2-1؛ صالح حمدان، ۷). خانواده او از شرفای (سادات) آنجا بوده‌اند و طبق شجره‌نامه‌ای که مترجم فهرسه به زبان فرانسوی در مقدمه آن کتاب تنظیم کرده است، در اصل از طریق حسن مثنی و حسن بن علی (ع) به علی بن ابی طالب (ع) می‌رسد (نک: میسون، 28).

وی تحصیلات مقدماتی و قرائت قرآن را در زادگاه خود فراگرفت و یک چند در قصر الکبیر نزد فقیه محمد السوسی و سپس در تطوان نزد استادانی چون احمد الرشاد، عبدالکریم بن قریش و محمد ورزازی به تحصیل فقه و کلام و تفسیر و علوم ادبی پرداخت. هنگامی که شیخ محمد جنوی به تطوان آمد، وی ملازم مجلس درس او شد و فقه و حدیث و سپس مباحثی در عرفان را از او فراگرفت (ابن عجیبه، الفهرسته، ۲۹ - ۳۲). پس از وفات محمد جنوی، ابن عجیبه عازم فاس شد و در آنجا به مجلس درس سیدی محمد التاودی ابن سوده پیوست و از او اجازه تدریس و نقل حدیث گرفت.

فاس در آن روزگار یکی از مراکز مهم علوم و معارف اسلامی بود و ابن عجیبه در آن شهر با جمعی از دانشمندان بزرگ مغرب آشنا شد و از چندتن از آنان نیز در تفسیر و حدیث و فقه کسب علم کرد و اجازه روایت گرفت (همان، ۳۵ - ۳۸)، ولی چندی بعد به تطوان بازگشت و به تعلیم و تدریس مشغول شد و در این سفر (۱۲۰۸ ق / ۱۷۹۴ م) با عارف مشهور سیدی محمد بوزیدی (۱۲۲۹ ق / ۱۸۱۴ م) آشنا و به طریقه درقاوی وارد شد (همان، ۳۲ - ۳۳). وی قبلاً در مجالس درس محمد جنوی به عرفان گرایش یافته و حکم ابن عطاء الله و اصول الطریقه شیخ زروق را خوانده بود، ولی ورود به طریقه درقاوی تحولی اساسی در فکر و روح او پدید آورد، از علوم ظاهر به علم باطن روی آورد، از علایق دنیوی دست شست و در ری صوفیه به سیاحت در نواحی مختلف و ارشاد طالبان و تأسیس زاویه‌هایی برای اجتماع صوفیه و سیر و سلوک روحانی پرداخت. وی در فهرسه چگونگی تغییر و تحول روحی و باطنی خود را با ذکر جزئیات بیان می‌کند و عوامل مؤثر در این دگرگونی را باز می‌گوید (صص ۴۰ - ۴۸) و مجاهدتها و ریاضتهای سخت و مساعی و مصائب خود را به تفصیل برمی‌شمارد (صص ۵۲ - ۵۷) و از جمله ماجرای گرفتار شدن خود و

اسلام و ایمان و احسان و بدایت و وسط و نهایت یکی و موازی و لازم و ملزوم یکدیگر می‌شمارد (ص ۴۷). وی با آثار بزرگان تصوف چون قشیری و غزالی و ابن فارض و سهروردی و مشایخ مغرب آشنا بوده و بر برخی از آن آثار شرح نوشته است. ولی دیدگاه او در مسائل عرفانی کلاً بر وحدت وجود مبتنی است (نک: همان، ۴۰ - ۴۶، ۶۹، جم). ابن عجبیه در چگونگی معاش و رفتار و سلوک و افراط در تجرد و اعراض از دنیا و جهاد با نفس از روش درویشان درقاوی و عادات و اعمال قلندر گونه آنان پیروی می‌کرد. او و یارانش، سبجه‌های بلند با دانه‌های درشت بر گردن می‌افکندند، عصا به دست می‌گرفتند، جامه‌ای خشن به تن می‌کردند و در شهرها و دهکده‌ها به سیر و سفر می‌پرداختند و غالباً هیأت غریب و نامأنوس آنان موجب تعجب و گاه خشم و بیزارى مردم می‌شد (همو، الفهرسة، ۴۹ - ۵۰، ۵۳، ۵۴؛ تربینگهام، ۱۱۴). وی خود گوید که بعد از ورود به طریقه درقاوی به حکم آیه «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادًی» (انعام ۹۴/۶) دارایی خود و حتی کتب «علوم ظاهر» را فروخت و وجه آن را صرف خرید خانه‌ای برای شیخ خود کرد (همان، ۵۳)، ولی با اینهمه از شمار آثاری که در ابواب مختلف علوم از او برجای مانده است، چنین برمی‌آید که زندگانی او صرفاً سیر آفاق و ریاضت و مجاهدت نفسانی نبوده، بلکه بیشتر به تحقیق و مطالعه و تصنیف می‌گذشته است.

آثار: صورتی که ابن عجبیه خود از تألیفات و نوشته‌های خویش در فهرسه (۳۸ - ۴۰) به دست می‌دهد، شامل ۳۸ عنوان است که دیوان او یعنی قصاید و توشیحات و آثار منظوم او را نیز در برمی‌گیرد و مترجم فهرسه به زبان فرانسه ۴ عنوان دیگر از منابع موجود به دست آورده و در مقدمه ترجمه فهرسه نقل کرده است (نک: میسون، ۳۱-۳۰). علاوه بر اینها در برخی از فهرستهای نسخه‌های خطی، آثار دیگری نیز به نام او ثبت کرده‌اند که ظاهراً غیر از عناوین مندرج در فهرسه است و باید یا بعد از تألیف آن کتاب نوشته شده باشند یا خود او در هنگام نگارش فهرسه نام آنها را در خاطر نداشته است (نک: علوش، ۱۱۲/۱۷۶؛ سید، ۴۰۸/۱، ۸۵/۲، ۲۵۹؛ آربری، ۷/۴۲). معروف‌ترین آثار او اینهاست:

۱. البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، در ۴ جلد. بخشی از آن در قاهره (۱۳۷۵-۱۳۷۶ ق) به چاپ رسیده است.

۲. ایقاط الهمم فی شرح الحکم، شرح الحکم ابن عطاءالله سکندری است که یک بار در ۱۳۳۱ ق در قاهره و بار دیگر در ۱۹۶۱ م در همانجا طبع و نشر شده است. این کتاب که ابن عجبیه آن را به درخواست شیخ خود سیدی محمد بوزیدی تصنیف کرده است، نه تنها شامل عقاید و نظریات خود او در مسائل عرفانی است، بلکه یکی از مهم‌ترین منابع درباره اقوال و احوال بزرگان طریقه شاذلیه و درقاویه، چون ابوالحسن شاذلی، احمد یمنی، شیخ زروق، العربی و بوزیدی به شمار می‌آید.

۳. الفتوحات الالهیه فی شرح المباحث الاصلیه، شرح منظومه

عرفانی ابن بناء سرقسطی است که ابن عجبیه آن را نیز به اشاره شیخ خود سیدی محمد بوزیدی تألیف کرده است. این کتاب نیز یک بار در ۱۳۳۱ ق، ذیل ایقاط الهمم در قاهره به چاپ رسید و بار دیگر به تحقیق عبدالرحمن حسن محمود در ۱۹۸۳ م در همانجا طبع و نشر شد. ۴. معراج التشفوف الی حقائق التصوف، رساله‌ای است در شرح پاره‌ای الفاظ و اصطلاحات صوفیه. این رساله در ۱۹۳۷ م در دمشق به طبع رسیده است و ترجمه فرانسوی آن همراه با تحقیقاتی درباره ابن عجبیه و آثار او موضوع رساله دکتری ژ. ل. میسون^۱ بوده و در ۱۹۶۶ م انجام یافته است.

۵. الفتوحات القدوسیه فی شرح المقدمة الآجرومیه، شرحی است بر مقدمه منظومه معروف ابن آجروم در نحو که ابن عجبیه آن را به دو وجه نحوی و باطنی گزارش و تفسیر کرده است (نک: ظاهریه، ۲۸۱-۳۸۲). بخشی از این تألیف که شامل شرح باطنی مقدمه است در ۱۳۱۵ ق در استانبول به طبع رسیده است.

۶. ازهار البستان فی طبقات الاعیان، در بیان احوال بزرگان مذهب مالکی است که در ضمن آن به ذکر نحویان و محدثان و صوفیه نیز پرداخته است (وکیل، ۲(۴)/۲۵).

۷. الفهرسة، چنانکه ذکر آن گذشت، شرح احوال خود اوست. ترجمه فرانسوی آن نخست در ۱۹۶۸ و ۱۹۶۹ م در شماره‌های ۱۵ و ۱۶ مجله اربیکا^۲ و سپس در همان سال جداگانه در لیدن انتشار یافت. متن اصلی کتاب را دکتر عبدالحمید صالح حمدان در ۱۹۹۰ م در قاهره به چاپ رساند.

۸. دیوان، که شامل قصاید و مقطعاتی در موضوعات عرفانی است و خمریه‌هایی نیز در آن هست که تأثیر شعر صوفیانه ابن فارض در آنها آشکار است. بسیاری از اشعار ابن عجبیه در فهرسه نیز نقل شده است.

علاوه بر آثاری که ذکر شد، ابن عجبیه شروح مختلفی بر سوره فاتحه، قصیده برده بوسیری، تائیه ابن فارض و اشعار ابن عربی و ششتری دارد که ذکر آنها در فهرسه آمده است.

مأخذ: ابن عجبیه، ایقاط الهمم فی شرح الحکم، قاهره، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ همو، الفهرسة، به کوشش عبدالحمید صالح حمدان، قاهره، ۱۹۹۰ م؛ سید، خطی؛ صالح حمدان، مقدمه بر الفهرسة (نک: ابن عجبیه در همین مأخذ؛ ظاهریه، خطی (نحر)؛ علوش و عبدالله رجراجی، فهرس المخطوطات العربیه، رباط، ۱۹۵۴ م؛ وکیل، مختار، فهرست المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ نیز:

Arberry; Michon, J.L., L'autobiographie (Fahrasa) du soufi marocain Ahmad ibn 'Agiba, Leiden, 1969; Trimmingham, J. Spencer, The Sufi Orders in Islam, Oxford, 1971.

فتح الله مجتبی

ابن عدلان، شمس‌الدین ابوعبدالله محمد بن احمد بن عثمان کنانی (صفر ۶۶۳ - ذیقعد ۷۴۹ / دسامبر ۱۲۶۴ - ژانویه ۱۳۴۹)، فقیه

سلطنت الناصر اشاره کرده است. در عین حال، الناصر به دلیل مقام فقهی و علمی ابن عدلان به آزار او دست نیازید و تنها وی را از درس و حکم محروم ساخت (ابن قاضی شهبه، همانجا). اما پس از دوران الناصر، وی دوباره مصدر امور قرار گرفت، چنانکه به روزگار جانشینی الناصر احمد بن محمد - و پس از آن تا آخر عمر - قضای سپاه را در منصوره برعهده داشت؛ (صفدی، همانجا؛ یافعی، ۳۳۱/۴؛ سبکی، ۲۱۴/۵ - ۲۱۵). از نکات چشمگیر زندگی علمی و فکری او مخالفت شدیدش با ابن تیمیه است. وی به مناسبت «فتاوی» که به خط ابن تیمیه درباره مسأله استواء بر عرش و مسأله خلق قرآن دیده و آن را با عقاید شافعی و اشعریه مخالف یافته بود، بر ضد او قیام کرد (زریاب خوبی، ۱۱۱). وی سرانجام بر اثر ابتلا به طاعون در مصر درگذشت (ذهبی، ۱۴۹/۴).

ابن عدلان شرح مفصلی را بر مختصر المیزنی شروع کرده بود، اما نتوانست آن را به اتمام برساند (صفدی ۱۶۹/۲؛ اسنوی، ۲۳۷/۲). از این اثر ناتمام نسخه‌ای به خط مؤلف در دارالکتب مصر موجود است (کحاله، ۲۸۸/۸).

مأخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگشترس، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنة، سیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز: ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، التاریخ، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ همو، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ عبدالعظیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، ذیل العبر، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زریاب خوبی، عباس، یزم آورد، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ عامری، یحیی بن ابی بکر، غریبال الزمان، دمشق، ۱۴۰۵ ق؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۹ ق.

ابن عدی، نک: یحیی بن عدی.

ابن عدی، ابو احمد عبدالله بن عدی بن عبدالله جرجانی (۲۷۷ - ۳۶۵ ق / ۸۹۰ - ۹۷۶ م)، رجالی و محدث. او را ابن قطان نیز خوانده‌اند (سهمی، ۲۶۶؛ سمعانی، ۲۳۸/۳؛ ذهبی، تذکره، ۹۴۰/۳؛ قس: یاقوت، ۵۲/۲) و از آنجا که اصل وی از گرگان بود، جرجانی نیز خوانده شده است (سمعانی، همانجا).

ابن عدی در سیزده سالگی فراگیری حدیث را نزد ابوحفص سعدی نخستین شیخ خویش؛ آغاز کرد (سهمی، ۲۶۷) و در طول زندگانی از مشایخ بسیاری بهره جست که شمار آنان را بیش از ۱۰۰۰ تن یاد کرده‌اند (ابن عماد، ۵۱/۳). از آن جمله محدثان سرشناسی مانند، بخاری، نسایی، ابویعلی موصلی، ابوبکر ابن ابی شیبه، ابن ابی داوود سجستانی و طحاوی شایان ذکرند (نک: ابن عدی، جم).

شافعی مصری. نسبت «کنانی» به قبیله کنانه حلیف قریش باز می‌گردد و عامری (ص ۶۱۶) او را «مقدسی» (منسوب به بیت المقدس) می‌شمارد. تاریخ ولادت او در منابع به اختلاف آمده است (نک: ابن شاکر، ۶۳۶؛ صفدی، ۱۶۹/۲؛ یافعی، ۳۳۱/۴؛ ابن جزری، ۷۰/۲؛ اسنوی، ۸۵۶/۲) و مقریزی (۷۹۶/۳۲) طول عمر او را ۸۶ سال می‌داند که سال ۶۶۳ ق را تأیید می‌کند. ابن شاکر (همانجا) وی را از اعیان مصر و از بزرگان شافعی به شمار آورده است.

ابن عدلان از کسانی چون نظام محمد بن خلیلی، غازی حلاوی، عزابن صیقل حرانی، ابن ترجم و دمیاطی استماع کرد و از ابن علاق، ابن خطیب المرّه و محمد بن احمد قسطلانی و دیگران اجازه روایت یافت (ابن حجر، ۶۳/۵؛ صفدی، ۱۶۸/۲؛ یافعی، ۳۳۱/۴). وی همچنین قرائات را نزد خلیل بن ابی بکر مراغی، نحو را نزد ابن نحاس و اصول را نزد شهاب الدین صنهاجی قرافی و شمس الدین اصفهانی و فقه را نزد وجیه بهنسی، ظهیر الدین ترمذی و ابن سکری فرا گرفت (صفدی، ۱۶۸ - ۱۶۹؛ ابن قاضی شهبه، طبقات، ۷۰/۳). یافعی (همانجا) از استادان دیگر وی ابن صواف شاطبی در حدیث و شرف الدین شافعی فاسی در اصول فقه، یاد می‌کند.

ابن عدلان با مایه علمی که در فقه و اصول و نحو و حدیث اندوخته بود، به تدریس در مدارس چون مدرسه صالحیه و ناصریه قاهره و نیز در معیاد العلای جامع الازهر پرداخت و مرجع فقه و فتوا در مصر شد (صفدی، ۱۶۹/۲؛ یافعی، همانجا). چنانکه وی و شهاب الدین ابن انصاری مدار فتوا در قاهره بودند (ابن قاضی شهبه، همان، ۷۱/۳). او قبل از ۷۰۰ ق / ۱۳۰۱ م مدتی جانشین قاضی القضاة تقی الدین ابن دقیق العید در قضا بود (ذهبی، ۱۴۹/۴). از کسانی که از ابن عدلان علم آموخته‌اند، تقی الدین واسطی معروف به ابن بغدادی از مریان مصر و نیز قاضی القضاة ناصر الدین انصاری معروف به ابن ملیق را می‌توان نام برد (ابن قاضی شهبه، التاریخ، ۱۵/۳، ۵۶۸ - ۵۶۹). ابن قاضی شهبه او را افقه فقهای شافعی زمان خود شمرده است (طبقات، ۷۱/۳).

دوران زندگی ابن عدلان مقارن با سلطنت الناصر محمد بن قلاوون از مالیک مصر و خلع او از سلطنت به دست جاشنکیر (چاشنی گیر) به سبب خردسالی و کشاکشهای سیاسی پس از آن بود که تا ۷۰۹ ق به درازا کشید و با قتل جاشنکیر به دست الناصر پایان یافت. ابن عدلان که تا این زمان نیم بیشتر عمر را طی کرده بود، طبعاً در دستگاه سیاسی جاشنکیر مسئولیتهایی را عهده‌دار شده بود؛ چنانکه زمانی نمایندگی امیر موسی بن صالح را پذیرفت و همچنین در اوایل ۷۰۷ ق از طرف جاشنکیر به یمن فرستاده شد (صفدی، ۱۶۹/۲؛ ابن حجر، ۶۴/۵) و مهم‌تر از همه آنکه وی از کسانی بود که بر ضد سلطان محمد بن قلاوون فتوا صادر کردند (صفدی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، همان، ۷۱/۳). پیداست که سلطان محتشمی چون الناصر از این موضوع به آسانی در نمی‌گذشت. از این رو، صفدی (همانجا) به مبعوض بودن او در دوران

از راویان و شاگردان او نیز می‌توان به حمزة بن یوسف سهمی (سهمی، ۲۶۶ - ۲۶۸)، ابوطالب یحیی بن حسین (ابوطالب، ۴۶، ۱۴۴، ۱۶۵)، ابوالعباس ابن عقده که هم از مشایخ و هم از راویان اوست (یاقوت، همانجا) و نیز ابو حامد اسفراینی (ابن قاضی شهبه، ۱۷۳/۱) اشاره کرد. وی کثیر السفر بود و در بهنه جغرافیایی وسیعی بین خراسان و مصر، در شهرهایی همچون سمرقند، بخارا، بغداد، کوفه، بصره، موصل، حمص، حلب، دمشق، صیدا، بعلبک، اسکندریه و مصر حدیث شنیده و حدیث گفته است (سهمی، ۲۶۷؛ ابوطالب، جم؛ یاقوت، سمعانی، همانجاها؛ ابن عدی، ۱۵۶/۱، ۱۸۸، ۱۳۵۴/۴، جم). وی در زادگاه خود گرگان درگذشت (سهمی، ۲۶۶؛ یاقوت، ۵۳/۲).

ابن عدی شهرت خود را در علم رجال بیشتر مرهون تألیف کتاب الکامل فی ضعف الرجال است. به نظر دارقطنی الکامل ابن عدی از ارزشمندترین کتابهای تألیف شده در زمینه ضعف است (سهمی، ۲۶۷). او در الکامل تمامی کسانی را که به نحوی - هر چند اندک - تضعیف شده‌اند، آورده و در پایان هر شرح حال، نظری را که مورد قبول خود اوست، ذکر کرده است (نک: ۱۵/۱). تضعیف برخی از سرشناسان اهل سنت چون ابوحنیفه، (نک: ابن عدی، ۲۴۷۲/۷ - ۲۴۷۹) و تقویت برخی از رجال شیعه چون جعفر بن سلیمان ضبعی (همو، ۵۶۷/۲، ۵۷۲) نشان می‌دهد که او تا حدودی از اعمال تعصبات مذهبی در آراء خود دوری می‌جسته است. آراء و نقل قولهای ابن عدی در این کتاب مورد استفاده آثار رجالی متأخر چون تهذیب الکمال مزنی (۲۵۸/۱)، ۲۶۶، جم، میزان الاعتدال ذهبی (۲/۱، ۸، جم)، لسان المیزان ابن حجر (۲۳/۱، ۶۳، جم) و تهذیب التهذیب همو (۱۰۴/۲، ۱۸۲، جم) قرار گرفته است. کتاب الکامل علاوه بر این، به عنوان یک منبع حدیثی در جوامع حدیثی چون الجامع الصغیر سیوطی (۳/۱، ۵۰، جم)، جامع الاحادیث همو (۴۷۵/۱، ۴۸۰، جم)، کنوزالحقائق مناوی (۴/۱، ۶۳، جم) و همچنین کتب تفسیر روایی مثل الدر المنثور سیوطی (۲۳/۱، ۱۲۹، جم) مورد استفاده قرار گرفته است. قابل ذکر است که ابن عدی از راویان کتاب اشعئیات، یکی از منابع حدیثی متقدم شیعه به شمار می‌رود (نک: ابن عدی، ۲۳۰۳/۶؛ ابوطالب، ۱۶۵).

آثار: ۱. الکامل فی ضعف الرجال، که به اهمیت آن اشاره شد. مقدمه این اثر اول بار به کوشش صبحی سامرایی در ۱۹۷۷م در بغداد منتشر شد و متن کامل آن در ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م و مجدداً در ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م به کوشش گروهی از محققان در ۷ مجلد در بیروت به چاپ رسید؛ ۲. اسامی من روی عنهم البخاری که نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانه ظاهریه دمشق موجود است (ظاهریه، ۳/۱۶/۱)؛ ۳. اسماء الصحابة، که نسخه‌ای خطی از آن در مدینه موجود است (GAS, I/199).

مأخذ: ابن حجر، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل فی ضعف الرجال، بیروت، ۱۹۸۵م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد طبقات الشافعیة، به کوشش عبداللطیف خان، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ ابوطالب یحیی بن حسین، سیر المطالب، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۱۷۵م؛ ذهبی، محمد بن

احمد، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳م؛ سهمی، حمزة بن یوسف، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ سیوطی، جامع الاحادیث، به کوشش عباس احمد صقر و احمد عبدالجواد، دمشق، مطبعة هاشم الکتبی؛ همو، الجامع الصغیر، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ همو، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ظاهریه، خطی، (مجامیع)؛ مزنی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ مناوی، عبدالرؤف، کنوز الحقائق، در حاشیه الجامع الصغیر (نک: سیوطی در همین مأخذ)؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

مهدی سلماسی

ابن عدیم، نک: آل ابی جراده.

ابن عذاری، ابوالعباس (یا ابو عبدالله) احمد بن محمد عذاری مراکشی (د ح ۷۲۰ ق / ۱۳۲۰م)، تاریخ نویس مغربی. از وی آگاهی بسیار اندکی در دست است. همین قدر می‌دانیم که از اواسط سده ۷ تا اوایل سده ۸ ق / ۱۳ - ۱۴م می‌زیسته و یک چند حاکم شهر فاس بوده است (EI²). اگر به طوری که نوشته‌اند (همانجا)، ابن عذاری در ۷۱۲ ق / ۱۳۱۲م هنوز سرگرم نوشتن تاریخ خود بوده است، پس گفته بعضی از مورخان که تاریخ درگذشت وی را حدود ۶۹۵ ق دانسته‌اند (بغدادی، ۲۰۷/۱؛ زرکلی، ۹۵/۷؛ منجد، ۲۹/۲)، نمی‌تواند درست باشد. تنها اثری که از ابن عذاری به جای مانده کتابی است که خود آن را البیان المغرب فی اختصار اخبار ملوک الاندلس والمغرب نام داده است. لوی پرووانسال در پیش‌گفتاری که بر مجلد اول تاریخ ابن عذاری (ص ۷) نوشته، می‌گوید این مورخ مغربی، همزمان با تألیف البیان المغرب، تاریخ مشابهی هم برای مشرق عربی با عنوان البیان المشرق نوشته بوده است. اسناد پرووانسال به مقدمه خود ابن عذاری است، ولی مؤلف خود به چنین تاریخی تصریح نکرده است. البته تردیدی نیست که ابن عذاری در تاریخ شرق اسلامی نیز مطالعات گسترده‌ای داشته و به اخبار خلفای مشرق علاقه‌مند بوده است (نک: ابن عذاری، ۳/۱، چ کولن)، اما اینکه تاریخی به نام البیان المشرق نوشته باشد، از مقدمه البیان المغرب او بر نمی‌آید. به هر حال، اگر هم چنین کتابی را نوشته باشد، هیچ اثری از آن باقی نمانده است.

البیان المغرب شامل گزارشهای کوتاه و موجز و به دور از عبارت‌پردازیها و اطنایهای معمول بسیاری از دیگر کتب تاریخ است. ابن عذاری اخبار بعضی از سنوات را تنها در یک یا دو سطر نقل کرده است. وی چنانکه خود در مقدمه البیان تصریح کرده، در تألیف این تاریخ از مأخذ متعددی مانند تاریخ طبری، ذیل ابن شرف، مختصر ابن حبیب، مختصر عریب بن سعد قرطبی، مثنیاس ابومروان، قس ابن حماد، ذخیره ابن بسام، اخبار الدولة العامریة ابن حیان، نظم الجمان ابن قطان بکری و غیر آنها بهره جسته و اخبار مربوط به عصر خود را از بزرگان زمان به دست آورده است (همان، ۳/۲/۱). وی معمولاً به هنگام نقل روایات از دیگران، نام مأخذ خود را ذکر می‌کند، ولی در

نسخه کامل‌تری از این تاریخ، به تجدید چاپ دوزی اقدام کردند. اینان با استفاده از یک نسخه خطی نویافته کسریهای چاپ دوزی را رفع کردند. این نسخه شامل دوسوم از *البیان*، یعنی از تاریخ مغرب مسلمان تا پایان دولت موحدون بود، اما آن دو فقط در تکمیل آن قسمت از *البیان* که دوزی قبلاً چاپ کرده بود، از این نسخه خطی جدید بهره گرفتند. بخش تاریخ موحدون این نسخه، بعدها در چاپ باقی‌مانده *البیان المغرب* مورد استفاده قرار گرفت. از امتیازات چاپ کولن و پرووانسال اشتمال آن بر مقدمه سودمندی است که ابن عذاری بر تاریخ مفصل خود نوشته (و نسخه مورد استفاده دوزی فاقد آن بوده) است. پرووانسال قبلاً در ۱۹۳۰م، بخش آخر جزء دوم *البیان* را که مربوط به سالهای ۳۹۳ - ۴۶۰ ق / ۱۰۰۳ - ۱۰۶۸م است با عنوان *البیان المغرب*، ج ۳، تاریخ اسپانیای مسلمان در سده یازدهم، در پاریس تصحیح و منتشر کرده بود (فولتون، ۱۱۳).

۳. در ۱۹۶۳م آمبروسیو هویسی میراندا^۱ با همکاری محمد بن تاویت و محمد ابراهیم کتانی بخش تاریخ موحدون را با عنوان *البیان المغرب فی اختصار اخبار ملوک الاندلس والمغرب*، قسم سوم، در تطوان مراکش منتشر کرد. این چاپ براساس دو نسخه معتبری از بخش موحدون *البیان* بود که یکی را کولن و دیگری را پرووانسال در اختیار هویسی میراندا نهاده بودند. نسخه پرووانسال را که متعلق به موزه بریتانیا بود در واقع فولتون برای وی فرستاده بود (هویسی میراندا، ۷ - ۹). قبل از آن هویسی نوشته‌ای به نام *کتاب التواریخ* را که در پاره‌ای مخطوطات به علی ابن بسام منسوب دانسته بودند، همراه با ترجمه اسپانیایی آن در ۱۹۱۷م در بلنسیه منتشر کرده بود. این کتاب در واقع قسمتی از *البیان*، و حاوی تاریخ اسپانیا از ۵۶۶ تا ۶۶۵ ق / ۱۱۷۱ - ۱۲۶۷م است (فولتون، همانجا).

۴. در ۱۹۶۷م احسان عباس بخشی از *البیان* را که مختص عصر رابطون مغرب و اندلس است به عنوان جزء چهارم از *البیان المغرب* در بیروت به چاپ رساند. چون این بخش دوره‌ای از تاریخ مغرب و اندلس را روشن می‌کند که اکثر مآخذ مربوط بدان از میان رفته است، حائز اهمیت بسیاری است. لوی پرووانسال بر اوراق این قطعه تاریخی وقوف یافته و جزئی از آن را که مخصوص به استیلای *السید* (ح ۱۰۴۰ - ۱۰۹۹م) بر بلنسیه است، منتشر ساخته و بقیه آن را هم هویسی میراندا در مجله *هسپریس*^۵ در ۱۹۶۰م چاپ کرده بود. احسان عباس (ص ۵) این بخش را، پس از تکمیل پاره‌ای افتادگیها و افزودن حواشی و تعلیقات لازم بدان، مجدداً منتشر ساخت.

ماخذ: ابن عذاری مراکشی، *البیان المغرب فی اخبار المغرب*، به کوشش راینهارت دوزی، لیدن، ۱۸۴۸ - ۱۸۵۱م؛ همو، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب*، به کوشش ژرژ، س. کولن و ا. لوی پرووانسال، لیدن، ۱۹۴۸ - ۱۹۵۱م؛ همو، *البیان المغرب فی اختصار اخبار ملوک الاندلس والمغرب*، به کوشش آمبروسیو هویسی میراندا و دیگران، تطوان، ۱۹۶۳م؛ همو، *البیان المغرب فی اخبار الاندلس والمغرب*، جزء چهارم،

بعضی موارد نیز به منابع خود اشاره‌ای نمی‌کند.

ابن عذاری تاریخ خود را به سه جزء مستقل از یکدیگر تقسیم کرده است. جزء نخست شامل اخبار افریقیه از دوران خلافت عثمان بن عفان (خلافت: ۲۳ - ۳۵ ق / ۶۴۴ - ۶۵۶م) تا آغاز عصر رابطون است. در این جزء، اخبار امیرانی که از جانب خلفاء اموی و عباسی مأمور اداره این سرزمین بودند، اخبار بنی‌عبید شیبی تا زمان انتقال آنان به مصر و استیلای صنهاجه بر افریقیه پس از رفتن عبیده، فتنه اعراب و ورود آنان به قیروان، اخبار ملوک بنی‌حماد و مذاریه، ادرسیه، برغواطیه و زناتیه، اخبار والیان خلفای اموی اندلس بیان شده است (ابن عذاری، همان، ۳/۱). مؤلف در جزء دوم، پس از شرح مختصری از جغرافیای اندلس و تاریخ قدیم آن، به اخبار این بخش می‌پردازد. آنگاه شرح مختصری از امراء عرب که از جانب خلفای اموی در اندلس حکومت کردند، می‌دهد و سپس به اخبار حکام فهری تا زمان استقرار خلفاء اموی اندلس می‌پردازد. وی پس از ذکر اخبار عامریان و قیام بربرها از حکومت‌های ملوک الطوائف چون بنی‌حمود، هودیه، بکریه، عبادیه، زناتیه، افطسیه، صنهاجه و دیگر امراء اندلسی تا هنگام ورود رابطون به اندلس در ۴۷۸ ق / ۱۰۸۵م گفت‌وگو می‌کند (همان، ۴/۱). جزء سوم *البیان* را از شرح خروج قبایل لمتونه از صحرا و استیلای آنان بر مغرب و اندلس و تشکیل دولت مقتدر رابطون آغاز می‌کند و دامنه گزارش را تا ابتدای دولت موحدون می‌کشاند. آنگاه مقداری از احوال موحدون و زد و خوردهای آنان با رقیبان رابطی خود را باز می‌گوید و پیروزیهای آنان را تا زمان انقراض دولشان شرح می‌دهد. در این جزء ابن عذاری همچنین از دولتهای هودیه، متوکلیه و نصریه احمریه در اندلس و دولت مرینی در مغرب سخن می‌گوید. گزارشهای این بخش تا ۶۶۷ ق / ۱۲۶۹م را دربر می‌گیرد (همان، ۴/۱ - ۵).

چاپها و ترجمه‌های *البیان المغرب*:

۱. نخستین بار میان سالهای ۱۸۴۸ تا ۱۸۵۱م، مستشرق هلندی، راینهارت دوزی از روی یک نسخه خطی موجود در لیدن، جزء اول و بخشی از جزء دوم *البیان* را در دو مجلد در همان شهر به چاپ رساند. چاپ دوزی شرح وقایع مندرج در *البیان* تا ۳۸۷ ق / ۹۹۷م، یعنی تا اواسط زمان منصور بن ابی‌عامر را دربر دارد. فرناندث گنثالث^۴ در ۱۸۶۰م، بخشی از *البیان* را که به تاریخ شبه‌جزیره ایبری مربوط است از روی چاپ دوزی به اسپانیایی ترجمه و منتشر کرد. ادموند فانیان^۵ نیز میان سالهای ۱۹۰۱ - ۱۹۰۴م ترجمه فرانسوی مغلوطی از *البیان* چاپ دوزی را در الجزایر منتشر نمود که به عقیده پرووانسال (ص ۵) نیاز به ترجمه مجدد یا تجدید نظر کلی دارد.

۲. درست یک قرن پس از نشر نخستین قسمت از *البیان* توسط دوزی، دو مستشرق فرانسوی، ژرژ کولن و لوی پرووانسال براساس

1. Fernandez Gonzalez

2. E. Fagnan

3. A. Huici Miranda

4. El Cid Campeador

5. Hespéris.

به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ بغدادی، ایضاح: زرکلی، اعلام: عباس، احسان، مقدمه بر البیان المغرب (نک: ابن عذاری در همین مأخذ): منجد، صلاح‌الدین، معجم المخطوطات المطبوعة، بیروت، ۱۹۸۰م؛ هوسی میراند، آمبروسو، مقدمه بر البیان المغرب (نک: ابن عذاری در همین مأخذ): نیز:

EP; Fulton, Alexander S. and M. Lings, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London, 1959; Lévi-Provençal, É., introd. *Al-Bayān al-Mughrib* (ابن عذاری)، (نک: هم، ابن عذاری).

مجدالدین کیوانی

ابن عراق، نک: ابونصر منصور بن عراق.

ابن عراق، ابوعلی شمس الدین محمد بن علی بن عبدالرحمن (۸۷۸ - صفر ۹۳۳ ق/ ۱۴۷۳ - نوامبر ۱۵۲۶ م)، عارف و شاعر. وی در دمشق در خاندانی از امرای چرکس به دنیا آمد (طاش کوپری زاده، ۳۵۳-۳۵۴؛ غزی، ۵۹/۱؛ ابن عماد، ۱۹۶/۸). در آغاز عمر به تحصیل قرائت قرآن و تجوید و حساب و سایر مقدمات پرداخت و پس از وفات پدرش در ۸۹۵ ق همسر اختیار کرد. وی در همین سال برای رسیدگی به اموال و اقطاعی که از پدرش بازمانده بود، به بیروت سفر کرد و در آنجا به دیدار بعضی از اولیا و بزرگان صوفیه نایل شد. در بازگشت به دمشق چندی به کارهایی چون سواری، تیراندازی، شکار، نرد، شطرنج و سایر اشتغالاتی که خاص امیرزادگان بود، مشغول شد، ولی سرانجام به مصاحبت شیخ ابراهیم ناجی رسید و به ارشاد او به تصوف گرایید و از دست او خرقة گرفت و در همین احوال به آموختن نحو، معانی و بیان، تفسیر، فقه و حدیث نیز اشتغال داشت و اوقات را به مصاحبت اهل علم و تقوی می‌گذراند، تا اینکه در ۹۰۴ ق با علی بن میمون مغربی و شیخ عبدالقادر بن حبیب ملاقات کرد و از هدایت آن دو بهره‌ور شد (نک: طاش کوپری زاده، ۳۵۴؛ غزی، ۵۹/۱ - ۶۱؛ ابن عماد، ۱۹۶/۸ - ۱۹۷).

در ۹۰۵ ق از راه بیروت به مصر سفر کرد و به ملاقات و مصاحبت چندتن از بزرگان علم و عرفان آن ناحیه، چون جلال الدین سیوطی، دمیاطی و احمد قسطنطینی نایل آمد. سپس به دمیاط سفر کرد و در آنجا محضر برخی بزرگان را دریافت و از آنجا رهسپار بیروت شد و در عید فطر همان سال به بیروت رسید، پس از چندی از بیروت عازم دمشق شد (غزی، ۶۱/۱؛ ابن عماد، ۱۹۷/۸). پس از بازگشت به دمشق نخست به حج رفت و بار دیگر از دمشق عازم بیروت شد. اقامت وی در بیروت تا ۹۱۰ ق ادامه یافت و در این سال هرچه در آنجا داشت یکباره ترک کرد و به دمشق بازگشت (نک: غزی، ۶۱/۱ - ۶۲). سال بعد که علی بن میمون از روم به حماء رفت، نامه‌ای به ابن عراق نوشت و او بی‌درنگ به سوی حماء رهسپار شد و چند ماهی نزد استاد و پیر خود به سر برد. سپس به اشاره ابن میمون رهسپار بیروت شد و به تعلیم و ارشاد صوفیه آنجا مشغول گردید (غزی، ۶۲/۱؛ ابن عماد، ۱۹۷/۸ - ۱۹۸). در مدتی که مقیم بیروت بود، اوقات خود را به تألیف می‌گذراند و گفته‌اند که ۲۴ جلد کتاب نوشت، اما چون این خبر به ابن میمون

رسید، رنجیده خاطر شد و نامه‌ای به ابن عراق نوشت و از او خواست تا یا کتابهای خود به دمشق برود. هنگامی که در اواخر رجب ۹۱۳ آن دو در دمشق یکدیگر را ملاقات کردند، ابن میمون شدیداً مرید و شاگرد خود را مورد عتاب قرار داد و او را به سبب پرداختن به اینگونه کارها و اشتغال به «قیل و قال» سرزنش کرد. ابن عراق نوشته‌های خود را به ابن میمون سپرد و او همه را، جز آنچه در قواعد و تأدیب بود، به آب شست (نک: غزی، همانجا؛ ابن عماد، ۱۹۸/۸). ۶ سال پس از وفات ابن میمون، وی در ۹۲۳ ق به بیروت بازگشت و در رباطی که تأسیس کرده بود، به تربیت مریدان و ارشاد شاگردان پرداخت، تا اینکه گروهی از اعیان دمشق نامه‌ای نوشته و او را بدانجا دعوت کردند. وی این بار یک چند در دمشق و سپس مدتی در غوطه و صفد اقامت کرد و همچنان به ارشاد مریدان و تدریس تفسیر، فقه و حدیث مشغول بود و اهل علم و عرفان از اطراف نزد او می‌آمدند. در ۹۲۴ ق بار دیگر عازم حج شد و درحالی که سرپرستی امور حجاج به او سپرده شده بود، خود پیاده این سفر را به انجام رساند (غزی، ۶۲/۱ - ۶۲). از آن زمان وی در مدینه اقامت گزید و به تربیت سالکان و تعلیم و ارشاد طالبان علوم مشغول شد، و همواره تا پایان عمر میان حرمین رفت و آمد داشت و مراسم حج را به جای می‌آورد.

سرانجام در ۵۴ سالگی در مکه درگذشت و در تشییع جنازه او جمعی کثیر از مردم مکه، از آن میان ابو نسی بن برکات، شریف و سلطان مکه، شرکت جستند (همو، ۶۷/۱). از او فرزندی برجای ماند که دو تن از آنان - شیخ علی و شیخ عبدالنافع - اهل علم و ادب بودند (همو، ۶۴/۱؛ عیدروسی، ۱۷۵، ۱۷۷) و عیدروسی (صص ۱۷۵ - ۱۷۹) اشعاری از آن دو نقل کرده است.

ابن عراق در علوم ظاهر و باطن از سرآمدان روزگار خود به‌شمار می‌رفت و از زهد و پرهیزکاری و ریاضتهای سخت او روایت‌هایی نقل شده است (نک: طاش کوپری زاده، ۳۵۴؛ غزی، ۵۹/۱ - ۶۴؛ ابن عماد، ۱۹۶/۸، ۱۹۸) و کراماتی نیز به او نسبت داده‌اند (نک: عیدروسی، ۱۷۴). عرفان او معتدل و مبتنی بر رعایت اصول و قواعد شریعت بود. از افکار و تصورات وحدت وجودی دوری می‌جست، اما در بیان صفات خداوند و وحدت ذات الهی از نکات و اشارات کلامی و فلسفی بهره می‌گرفت (نک: «عقیده» او به نقل عیدروسی، ۱۷۵، و «حزب الاشراق» منسوب به او به نقل غزی، ۶۶/۱). ابن عراق شعر نیز می‌سرود و قطعات کوتاهی از سروده‌های او با مضامین دینی و عرفانی در بعضی از کتابها نقل شده است (نک: غزی، ۶۵/۱ - ۶۷).

چنانکه قبلاً اشاره شد، استاد و پیر او علی بن میمون او را از نوشتن منع کرد و اغلب تألیفات او را که تا ۹۱۳ ق نوشته شده بود، از میان برد، ولی با وجود این امروز تعداد قابل توجهی کتاب و رساله به نام او در کتابخانه‌های جهان موجود است، از آن جمله: ۱. تأدیب الاقوال و تهذیب الاعمال و تریة النیات علی اکمل الاحوال (سید، ۱۱۷/۱)؛ ۲. رساله فی اهل الطريق (همو، ۳۷۱/۱)؛ ۳. رساله ابن

قاضی شافعی مصری. پدرش عالم مشهور حدیث، حافظ زین الدین عراقی است. ابن عراقی در قاهره متولد شد (سخاوی، ۱/۳۳۷) و در سه سالگی همراه پدر به دمشق رفت. پدر از کودکی مشوق او در تحصیل علم بود و او را در دمشق در مجالس درس شاگردان فخرالدین ابن بخاری و فخرالدین ابن عساکر و دیگر محدثان شرکت داد و پس از چندی به قاهره بازگرداند (ابن قاضی شهبه، ۱۰۳/۴-۱۰۴؛ ابن فهد، ۲۸۴-۲۸۵؛ ابن تغری بردی، ۱/۳۱۲). آنگاه ابن عراقی به حفظ قرآن پرداخت (سخاوی، همانجا). در ۷۸۰ ق بار دیگر به دمشق رفت و نزد طبقه جدیدی از محدثان حدیث شنید. در عین حال از فراگیری سایر علوم نیز غافل نبود. ابن عراقی در زادگاهش قاهره و نیز در دمشق، بیت المقدس، مکه و مدینه نزد بزرگان زمان چون سراج الدین بلقینی، جمال الدین اسنوی، برهان الدین ابن جماعه، ابن ملقن، جمال الدین ابن نباته و ابوالقاء سبکی، فقه، حدیث و دیگر دانشها را فرا گرفت (ابن قاضی شهبه، ۱۰۴/۴؛ ابن تغری بردی، ۱/۳۱۳؛ سخاوی، همانجا). پس از درگذشت پدر مشاغل او را عهده دار شد و در جامع طولونی و مدارس دیگر تدریس فقه و حدیث را آغاز کرد و بعد از درگذشت همام الدین، شیخ مدرسه جمالیه، به جانشینی او برگزیده شد. در دهه ۹۰ به نیابت قاضی عمادالدین کرکی منصوب گردید و مدت ۲۰ سال در این مقام باقی ماند. در ۸۲۳ ق برای به جای آوردن مناسک حج به مکه رفت و در حرمین به تدریس پرداخت. پس از وفات قاضی جلال الدین بلقینی (۸۲۴ ق) از سوی ملک ظاهر به قاضی القضاتی برگزیده شد. اما یک سال و اندی بعد در اثر دشمنی برخی دولتمردان از این مقام برکنار شد و کمتر از یک سال بعد درگذشت. پیکر او را کنار پدرش به خاک سپردند (ابن قاضی شهبه، ۱۰۴/۴-۱۰۵؛ ابن حجر، ۲۲/۸؛ سخاوی، ۱/۳۳۹-۳۴۰).

آثار:

الف - چاپی: ۱. ذیل الکاشف ذهبی، به کوشش بوران صناوی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ۲. شرح الصدر فی ذکر لیلۃ القدر، که در ۱۳۴۳ ق ضمن مجموعه‌ای در قاهره به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۱. الامالی. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های بانکپور (بانکپور، ش 318) و بریل (لاندبرگ، ش 95) موجود است؛ ۲. تحریر الفتاوی علی التنبیه والمنهاج والحاوی. از این اثر نسخه‌هایی در کتابخانه‌های ملی (ملی، ۴۵۲/۸) و ازهریه (ازهریه، ۴۶۰/۲) یافت می‌شود. نسخه اخیر در ۸۵۵ ق کتابت شده است؛ ۳. ذیل علی ذیل العبر ذهبی. نسخه‌ای از این اثر که ذیلی است بر تذیل پدر مؤلف بر ذیل العبر ذهبی، در کتابخانه کوپربلی (کوپربلی، ۵۵۲/۱) موجود است؛ ۴. المستفاد من مهمات المتن والاسناد. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های مرعشی (مرعشی، ۳۵۸/۱۰) و برلین (آلوارت، ش 1676) نگهداری می‌شود؛ ۵. المعین علی ارجوزة ابن یاسمین، که شرحی است بر منظومه ابن یاسمین در جبر و مقابله و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های اوقاف بغداد (طلس، ۳۲۹)، ظاهریه

عراق الی الصوفیة فی كافة الآفاق (ظاهریه، تصوف، ۱/۶۱۵-۶۱۶)؛ ۴. وصیة محمد بن عراق (همان، ۱۵۲/۳-۱۵۳؛ نیز نک: عیدروسی، ۱۷۵)؛ ۵. وصیة المنتظر غریب الوطن لکل حرّاتی بالمصحف والکفن (ظاهریه، مجامیع، ۳۹۴/۱؛ همان، تصوف، ۱/۶۵۳؛ سید، ۲۰۰/۳؛ علوش، ۱/۱۹۶). بروکلان (GAL, II/513) این رساله را به علی بن محمد، فرزند ابن عراق، نسبت داده است؛ ۶. رساله القواعد الشرعیة لطلاب الطریقة المحمدیة (سید، ۲۲۱/۲؛ علوش، ۱/۱۶۹). حاجی خلیفه (۱۳۵۸/۲) از این رساله با عنوان القواعد الشرعیة لسالکی الطریقة المحمدیة یاد کرده است. ۷. رساله العراقیة لسالک الطریقة المحمدیة (جامعه، ۲/۲۳۹)؛ ۸. جوهره الفواص وتحفة اهل الاختصاص (آلوارت، I/161). زرکلی (۲۹۰/۶) عنوان آن را جوهره الخواص ذکر کرده است؛ ۹. کشف الحجاب برؤیة الجناب (نک: GAL/II/437؛ بغدادی، هدیه، ۲/۲۳۲)؛ ۱۰. عقیده ابن عراق، که عیدروسی (ص ۱۷۵) آن را نقل کرده و بغدادی (ایضاح، ۱/۱۱۶) بدان اشاره دارد؛ ۱۱. حزب الاشراف، منسوب به اوست و غزی (۶۶/۱) آن را نقل کرده است و ابن عماد (۱۹۹/۸) بدان اشاره دارد. تألیفات زیر درضمن شرح احوال او در تواریخ آمده است: ۱. السفینة العراقیة فی لباس الخرقۃ الصوفیة (غزی، ۱/۵۹)؛ ابن عماد، همانجا؛ بغدادی، همان، ۱/۱۷۲). وی در این کتاب تاریخ ولادت و شرح حال خویش را آورده است؛ ۲. سفینة النجاه لمن الی الله النجاه (غزی، ۱/۶۵)؛ ابن عماد، همانجا؛ ۳. رساله فی صفات اولیاء الله تعالی (غزی، ابن عماد، همانجا). این رساله به خواهش یکی از مریدانش به نام احمد داجانی مقدسی در دوشنبه ۷ ربیع الاول ۹۳۱ تألیف شده است؛ ۴. هدایة الثقلین فی فضل الحرمین (همانجا)؛ بغدادی، همان، ۲/۷۱۹)؛ ۵. مواهب الرحمن فی کشف عورات الشیطان (غزی، ابن عماد، همانجا)؛ بغدادی، هدیه، ۲/۲۳۲)؛ ۶. المنح الغنائیة والنفحات المکیة (همانجا). زرکلی (همانجا) عنوان آن را المنح العامیة والنفحات المکیة آورده است. غزی (۱/۶۵) و ابن عماد (همانجا) رساله‌ای را از وی با این شرح یاد می‌کنند: «رساله کتبها الی من انتسب الی الطریقة المحمدیة فی سائر الآفاق خصوصاً بمکة العلیة والمدينة المرضیة» که احتمالاً همان رساله‌ای است که به عنوان رساله ابن عراق الی الصوفیة فی كافة الآفاق ذکر آن قبلاً گذشت.

مآخذ: ابن عماد، عبدالحی بن احمد، ندرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، کشف؛ زرکلی، اعلام؛ سید، خطی؛ طاش کورپی زاده، احمد بن مصطفی، الشقائق النعمانیة، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ ق؛ ظاهریه، خطی (مجامیع)؛ همان (تصوف)؛ علوش و رجراجی، فهرس المخطوطات العربیة، رباط، ۱۹۵۳ م؛ عیدروسی، عبدالقادر بن شیخ، تاریخ النور السافر، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵ م؛ غزی، نجم الدین، الکواکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۲۵ م؛ نیز: Ahlwardt; GAL.

ابن عراقی، ابوزرعة ولی الدین احمد بن عبد الرحیم (۳ ذیحجه ۲۷-۷۶۲ شعبان ۸۲۶ ق / ۴ اکتبر ۱۳۶۱ - ۶ اوت ۱۴۲۳ م)، فقیه و

(ظاهريه، ۵۸) و برلین (آلوارت، ش ۵۹۶۳) وجود دارد؛ ۶. النظم الوهاج فی نظم المنهاج. این اثر که بنا به تصریح مؤلف در ۷۸۸ ق تألیف شده، شرحی است بر نظم منهاج الاصول از پدرش و نسخه‌ای از آن در کتابخانه مجلس شورا (شورا، ۷۰/۹) نگهداری می‌شود. نسخه‌هایی از دیگر تألیفات وی نیز در برخی از کتابخانه‌های جهان موجود است (برای نمونه، نک: GAL, I/192, 495, II/123; GAL, S, I/509, 679, II/71, 105).

آثار دیگری نیز از وی یاد شده که نسخه‌ای از آنها در دست نیست (ابن فهد، ۲۸۷؛ ابن تغری بردی، ۳۱۵/۱؛ سخاوی، ۳۴۳/۱؛ داوودی، ۵۱/۱).

مأخذ: ابن تغری بردی، يوسف، المنهل الصافي، به کوشش احمد يوسف نجاتي، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، انباء القمر ببناء العمر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ابن فهد، محمد، «الحظ اللاحظ»، ذیل تذکره الحفاظ، ذبی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ ق؛ ابن قاضی شهبه، احمد بن محمد، طبقات الشافعية، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ازهریه، فهرست؛ داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرين، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ سخاوی، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ شورا، خطی؛ طلس، محمد اسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الارتقاء، بغداد، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳ م؛ ظاهریه، خطی (ریاضیات)؛ کوپریلی، خطی؛ مرعشی، خطی؛ ملی، خطی؛ نیز:

Ahlwardt; Bankipore; GAL; GAL, S; Landberg, C., Catalogue de manuscrits arabes..., Leiden, 1883.

محسن عابدی

ابن عربشه، ابونصر هبة الله عبد الوهاب بن احمد حاج طرخانی (۱۸ شوال ۸۱۳ - ۱۵ رجب ۹۰۱ ق / ۱۳ فوریه ۱۴۱۱ - ۳۰ مارس ۱۴۹۶ م)، ملقب به تاج الدین، فقیه و ادیب حنفی. وی در حاج طرخان (آستاراخان) به دنیا آمد و در نوجوانی با پدرش، ابن عربشه بزرگ، به توقات (واقع در ترکیه فعلی) و از آنجا به شام رفت. عربی و فقه را نزد پدر آموخت و از قاضی شهاب الدین ابن حبال و عایشه دختر شراحعی و نیز از ابن حجر عسقلانی حدیث شنید. همچنین در دمشق «فرائض» را از شهاب الدین احمد حمصی فرا گرفت و ارجوزه‌ای در این زمینه به نام روضة الفرائض سرود. در ۸۵۰ هجری گزارد و پس از آن مدتی در دمشق و قاهره نیابت قضا را برعهده داشت، سپس در ۸۸۴ ق قضای دمشق را برعهده گرفت، اما در ۸۸۵ ق از کار برکنار شد. آنگاه به قاهره رفت و پس از مدت کوتاهی به تدریس فقه در مدرسه صرغتمشیه مشغول شد. و سرانجام در همانجا درگذشت (سخاوی، ۹۷/۵؛ ابن ایاس، ۳۱۹/۳؛ ابن طولون، ۲۳۴؛ غزی، ۲۵۸/۱). از شاگردان او می‌توان علاء الدین صیرفی و محبوی مصری قبایی را نام برد. سخاوی نیز شفاء الکلیم و بعضی از آثار ابن عربشه را از او شنیده است (سخاوی، همانجا). تیمی (۵۰۰/۱) دانش او را نزدیک یا برابر با دانش پدرش دانسته و مهارت او را در صناعت توقیع در کتابت، ستوده است.

ابن عربشه اشعار بسیاری سروده و غالب کتابهایش را به نظم در آمیخته است. ابن طولون (همانجا) شعر او را ستوده، اما تیمی

(همانجا) ابیاتی از او آورده و اشعار خوب او را اندک شمرده است. آثار خطی: ۱. الارشاد المفید لخالص التوحید یا الارشاد فی الاعتقاد، شعری است در حدود ۱۳۰۰ بیت که نسخه‌ای از آن در کتابخانه طلسیه حلب موجود است (جامعه، ۱۵ (۱) / ۲۵۲ - ۲۵۳)؛ ۲. اشرف الانساب نسب افضل الانبیاء واعظم الاحباب، در بحر رجز که در ربیع الاول ۸۸۸ سروده شده و شامل ۳۳ بیت در مدح پیامبر اسلام (ص) است. نسخه‌ای از آن در برلین نگهداری می‌شود (آلوارت، ش ۲۵۳۱)؛ ۳. اشرف الرسائل و اطرف المسائل، در بحر رجز که در ۸۹۲ ق سروده شده و شامل ۱۲۵ بیت درباره فرزندان، زنان و اصهار پیامبر (ص) است (همان، ش ۸۱۶۰)؛ ۴. تحریر تنقیح البیان فی تقریر توضیح مسائل خامس الارکان (الحج)، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه خالديه بیت المقدس موجود است (مخلص، ۴۱۱/۴)؛ ۵. تضرع العبد الذلیل لرّبه المولی الجلیل، تخمیس الوسيلة العظمی، موعظه‌ای است به شعر در بحر بسیط که قسمتی از آن را الغایة القصوی رنهایة الأمد الأقصى نامیده است (آلوارت، ش ۵ (۱) / ۷۹۲۳، ۸۱۶۰)؛ ۶. الجلالیه العظمی فی التوحید الأسنی، که در ۸۹۳ ق سروده شده است (همان، ش ۴ (۱) / ۷۹۲۳)؛ ۷. الجوهره الوضیة تخمیس القصیده الشریفة العلویة، که در ذیقعدۀ ۹۰۰ ق سروده شده و در باب مناجات امیر المؤمنین علی (ع) است. نسخه‌ای از آن در گوتا نگهداری می‌شود (برج، ۱/۲۹)؛ ۸. رسالة الأنجاب فی ذکر الخلافة لأفضل الأصحاب، رساله‌ای است منظوم در حدود ۱۵۰ بیت که در شعبان ۸۹۲ سروده شده است (آلوارت، ش ۹۶۹۷)؛ ۹. رساله‌ای در شرح حال پدر خود که نسخه‌ای از آن در کتابخانه خالديه موجود است (مخلص، همانجا)؛ ۱۰. روضة الفرائض فی علم الفرائض، که خود او شرحی نیز بر آن داشته است (سخاوی، ۹۷/۵)، طلس در مجلة المجمع (۴۴۴/۲۰) آن را شرح منظومه‌ای در فرائض به نام التاجیه فی نظم السراجیه معرفی کرده است؛ ۱۱. شرب ریاض التعبید، زلال مزن التوحید، در اصول دین، نسخه‌ای از آن در گوتا (برج، همانجا) مضبوط است؛ ۱۲. شفاء الکلیم بمدح النبی الکریم، اثری است منظوم که در ۸۷۲ ق سروده شده و نسخه‌ای از آن در کتابخانه گوتا (برج، ش ۷ (۴) / ۸۱۶۰) موجود است (مخلص، ۴۱۰/۴)؛ ۱۳. کشف الکروب، ذکر اولیاء الله علام الغیوب، در ذکر برخی صالحان به نثر و نظم در ۴ صفحه (برج، ۱/۳۰)؛ ۱۴. تنزیه الموحّد، لامیه‌ای است درباره توحید که نسخه‌ای از آن در خالديه موجود است (مخلص، ۴۱۱/۴)؛ ۱۵. لطائف الحکم، مجموعه شعرهای مثل گونه است که نسخه‌ای از آن در برلین نگهداری می‌شود (آلوارت، ش ۸۱۸۷)؛ ۱۶. مرشد الناسک (السالك) لأداء المناسک، در ۱۲۰۰ بیت و مضبوط در خالديه (مخلص، ۴۱۰/۴) و در گوتا (برج، همانجا)؛ ۱۷. مفرج الشدة، تضمینی است از قصیده معروف البردة بوصیری مشتمل بر ۴۴۰ بیت که آن را در محرم ۸۹۷ سروده است (آلوارت، ش ۷۸۲۲)؛ ۱۸. نونیه فی الوحید، که در خالديه موجود است (مخلص، همانجا). علاوه بر آثار مذکور قطعاتی پراکنده نیز از شعر و

آموخته‌هایش و به دست آوردن تجربه، به سیر و سفر پرداخت؛ در سرزمین مغول با شیخ برهان‌الدین اندکائی و قاضی جلال‌الدین سیرامی دیدار و از آنها کسب فیض کرد (سخاوی، همانجا؛ ابن تغری بردی، المنهل، ۱۴۱/۲)، سپس به خوارزم آمد و از آنجا به دشت و سرای و حاجی ترخان (آستارا خان) رفت و مدت ۴ سال در آنجا اقامت گزید و به تکمیل فقه و اصول و معانی و بیان پرداخت (همانجا؛ قنوجی، ۳۲۷). سپس به شبه جزیره کریمه رهسپار شد و با دانشمندان آن دیار از جمله عبدالمجید، شاعر و ادیب و پردازنده داستان مؤسس العشاق (به زبان ترکی) دیدار و گفت‌وگو کرد (ابن تغری بردی، المنهل، ۱۴۲/۲). آنگاه به دربار عثمانی نزد سلطان محمد اول معروف به چلبی به ادرنه رفت و مورد احترام فراوان قرار گرفت. اقامت او در آسیای صغیر ۱۰ سال به طول انجامید. در این مدت با مولانا برهان‌الدین خوافی دیدار کرد و در محضر وی دانش اندوخت (همانجا؛ سخاوی، همانجا). وی به سبب مهارت و تسلط به زبانهای گوناگون در دیوان انشاء (دیوان همایون) سمت منشیگری را برعهده گرفت و مکاتبات دربار عثمانی با فرمانروایان سایر کشورها را به زبانهای عربی، فارسی و ترکی انجام می‌داد و در این مدت آثار بسیاری را برای پادشاه عثمانی از زبانهای فارسی و عربی به زبان ترکی ترجمه کرد (همانجا).

ابن عربشاه بعد از درگذشت سلطان محمد اول (۸۲۴ ق) به موطن خویش بازگشت و پس از ۴ ماه اقامت در حلب، در ۸۲۵ ق به دمشق رفت (ابن تغری بردی، همان، ۱۴۳/۲). سخاوی (همانجا) مدت اقامت او را در حلب ۳ سال نوشته است که در مقایسه با تاریخی (۸۲۴ ق) که وی آسیای صغیر را ترک کرد و وارد دمشق شد، درست به نظر نمی‌رسد. وی در دمشق در یکی از حجره‌های مسجد القصب گوشه عزلت گزید و در همانجا صحیح مسلم را نزد قاضی شهاب‌الدین حنبلی خواند (سخاوی، ۱۲۷/۲ - ۱۲۸). در بازگشت مولانا علاء‌الدین محمد بخاری از مکه به شام، به ملازمت او در آمد و تا هنگام درگذشت وی (۸۴۱ ق) هرگز او را ترک نگفت (ابن تغری بردی، همان، ۱۴۳/۲ - ۱۴۴). بعد از فوت بخاری به زیارت حج رفت و در مراجعت در قاهره رحل اقامت افکند و تا پایان عمر در همانجا ماند.

ایام اقامت ابن عربشاه در قاهره با دوران پادشاهی ملک ظاهر سیف‌الدین چقمق (چقماق) مصادف بود و او رویدادهای زمان این حاکم مصری را در کتابی به رشته تحریر در آورده است (نکته آثار). ابن عربشاه بسیار مورد توجه ملک ظاهر بود، از این رو درباریان بر او رشک بردند، چنانکه سرانجام بر اثر سعایت آنان پادشاه او را به زندان افکند و اگر چه پس از ۵ روز آزاد شد. اما این واقعه چنان او را آزرده که ۱۲ روز پس از آزادی در اقامتگاهش در خانقاه سعید السعداء درگذشت (ابن تغری بردی، التجوم، ۵۴۹/۱۵؛ سخاوی، ۱۲۹/۲).

ابن عربشاه، نویسنده‌ای توانا، ادیبی پرمایه و آگاه به علوم قرآنی، فقه و حدیث، و شاعری چیره‌دست بود و در شعر بیشتر به مدح و غزل

نثر او در کتابخانه گوتا (برج، شه ۸-۴۱) موجود است. آثار یافت نشده: ۱. الجوهر المنضد فی علم الخلیل بن احمد؛ ۲. دلائل الانصاف، در فقه و در بیش از ۲۵۰۰ بیت؛ ۳. فتح (فتح العبر من فتح الخبیر فی علم التعبير، منظومه‌ای است در حدود ۴۰۰۰ بیت (سخاوی، ۹۷/۵ - ۹۸؛ قس: تمیمی، همانجا؛ زرکلی، ۱۸۰/۴)؛ ۴. المنح المعظمة فی نظم مسائل المقدمة (حاجی خلیفه، ۱۷۹۶/۲)، که مقدمه ابوليث نصر بن محمد سمرقندی را در آن به نظم در آورده است.

مآخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ ابن طولون، محمد، النفر البسام (قضاة دمشق)، به کوشش صلاح‌الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶ م؛ تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، التراجم السنیة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز جامعه، خطی؛ حاجی خلیفه، کشف زرکلی، اعلام؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ طلس، اسعد، «دور کتب فلسطین و نفائس مخطوطاتها»، مجلة المجمع العلمي العربی، دمشق، ۱۳۶۴ ق / ۱۹۴۵ م؛ غزی، محمد بن محمد، الکواکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جبور، بیروت، ۱۹۴۵ م؛ مخلص، عیدان، نفائس الخزانة الخالدیة فی القدس الشریف، مجلة المجمع العلمي العربی، دمشق، ۱۳۴۲ ق / ۱۹۲۲ م؛ نیز: محمد هادی مؤذن جامی

ابن عربشاه، شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن محمد بن عبدالله ابن ابراهیم حنفی دمشقی (۷۹۱ - ۸۵۴ ق / ۱۳۸۹ - ۱۴۵۰ م)، مورخ، ادیب، فقیه، لغوی و قاضی. وی به سبب اقامت طولانی در آسیای صغیر «رومی» نیز خوانده شده است.

معتبرترین سند پیرامون زندگی ابن عربشاه اجازه‌ای است که خود وی در خانقاه سعیدالسعداء قاهره در اول ذیحجه ۸۵۳ ق به دوست نزدیکش ابن تغری بردی (هم) نوشت و چند بار نیز متن آن را برای او خواند. ابن تغری بردی متن کامل این نوشته را در المنهل الصافی آورده است (۱۳۱/۲ - ۱۴۴). و دیگر مؤلفان از جمله سخاوی و ابن عماد مطالب خود را از او برگرفته‌اند. ابن عربشاه در دمشق زاده شد و در همانجا پرورش یافت (ابن تغری بردی، المنهل، ۱۴۰/۲). قرآن را در زادگاهش نزد زین بن عمر اللبّان مَقْرئ (سخاوی، ۱۲۷/۲) فرا گرفت. در ۸۰۳ ق، هنگام حمله تیمور به شام همراه با مادر و برادران (ابن تغری بردی، همانجا) و خواهرزاده‌اش عبدالرحمن بن ابراهیم بن خولان (سخاوی، همانجا) به سمرقند رفت. سمرقند در روزگار تیمور کانون ارباب فضل و هنر و صنعت بود (ابن عربشاه، عجائب المقدور، ۱۱۴ - ۱۱۵). به همین جهت می‌توان گفت که اقامت در این شهر در رشد فکری و پرورش شخصیت ابن عربشاه، نقش مؤثر داشته است. پس از آن به بلاد ختا و ماوراءالنهر رفت. بعد از مدتی به سمرقند بازگشت و نزد دو تن از استادان طراز اول آن روزگار: سید محمد شریف جرجانی و شمس‌الدین ابن جزری، و نیز خواجه عبدالاول، محمد بخاری و دیگران علوم رایج زمان را آموخت (ابن تغری بردی، سخاوی، همانجا؛ شوکانی، ۱۱۰/۱). همچنین زبانهای فارسی و مغولی را فرا گرفت (سخاوی، همانجا). آنگاه برای تکمیل

می‌پرداخت و از اصطلاحات نحو، منطق، کلام و فقه در مضامین اشعار خود بهره می‌برد. آثار منثورش به رغم ادعای وی در ساده‌نویسی (ابن عربشاه، عجائب المقدور، ۲۴۲؛ همو، زندگانی... ۳۳۷)، مسجع و پرتکلف است. جامعیت وی در فنون ادب و به کار بردن انواع کنایات و استعارات و الفاظ مترادف، فهم آثار او را دشوار ساخته است.

ابن عربشاه بیشترین شهرت خود را به تاریخ‌نگاری مدیون است. وی در گزارش رویدادها و مشاهداتش غالباً از بیان احساسات شخصی خود نیز فروگذار نکرده است؛ به همین جهت استفاده درست از آثار وی مستلزم اعمال دقت بیشتری است (IA, V (2) / 701)، آسار چاپی:

۱. عجائب المقدور فی نوائب التیمور، در تاریخ تیمور لنگ. این کتاب مشهورترین اثر ابن عربشاه و یکی از مآخذ مهم درباره شخصیت، زندگی و فتوحات تیمور است. کتاب، بعد از مقدمه‌ای کوتاه، با ذکر نام و تبار و قدرت گرفتن تیمور آغاز می‌شود. آنگاه مؤلف یورشهای تیمور به خوارزم، خراسان، سیستان، اصفهان، آسیای صغیر و جنگ با ایلدرم با یزید عثمانی را به تفصیل بیان می‌کند. پیش از یک چهارم حجم کتاب به حوادث بعد از مرگ تیمور و جانشینان وی اختصاص دارد. اگر چه ابن عربشاه در جای جای کتاب از تیمور با کلمات و عبارات تند و ناهنجار یاد کرده است، لیکن فصلی از آن را نیز به صفات تیمور اختصاص داده (ص ۲۰۹ به بعد) و در آن او را به مردانگی و شجاعت و سیاست و تدبیر ستوده است. فصلی کوتاه از کتاب نیز درباره سمرقند و آبادیهای آن (ص ۲۲۰ به بعد) و در پایان آن نام و نسب مؤلف و سبب تألیف کتاب آمده است (صص ۲۳۸ - ۲۴۳).

این کتاب نخستین بار در ۱۶۳۶ م به وسیله گولیوس به لاتینی و بار دیگر در ۱۷۶۷ و ۱۷۷۲ م توسط منگر با عنوان «تاریخ تیمور لنگ بزرگ» منتشر شده است (GAL, II, 36-37). در ۱۱۱۱ ق / ۱۶۹۸ م مرتضی نظمی‌زاده آن را به ترکی ترجمه کرد (بروسه لی، ۱۵۳/۳) و چون ترجمه ترکی آن معلق و غیر مفهوم بود، در ۱۲۷۷ ق / ۱۸۶۰ م مورد تجدید نظر قرار گرفت و با نام تاریخ تیمورگورکان چاپ گردید (IA, V (2) / 700). ترجمه انگلیسی آن نیز توسط ساندروز در ۱۹۳۶ م در لندن چاپ شد (فولتون، ۱۱۲). متن عربی آن نیز بارها در کلکته و بولاق چاپ شده است (سرکیس، ۱۷۴) و ترجمه فارسی آن توسط محمد علی نجاتی با عنوان زندگانی شکفت‌آور تیمور در ۱۳۳۹ ش در تهران منتشر شده است.

۲. فاکه الخلفاء و مفاکة الظرفاء، که به گفته خود مؤلف کتابی است از نوع کلیله و دمنه و سلوان المطاع، مشتمل بر داستانهای پندآموز که از زبان حیوانات نقل شده است. وی معتقد است که اندرزهای سیاسی و سخنان پندآمیز از زبان حیوانات، در ایران و فرمانروایان کارسازتر خواهد بود (فاکة، ۷ - ۸). تألیف این اثر در ۸۵۲ ق، دو سال پیش از مرگ مؤلف پایان یافته است (حاجی خلیفه، ۱۲۱۶/۲).

کتاب مشتمل بر یک مقدمه و ۱۰ باب است. در باب اول تا سوم، عناوین وصایا و احکام ملوک عرب و عجم و ترک، داستانهای از انوشیروان (ص ۱۹)، ضحاک (ص ۲۲)، قابوس بن وشمگیر (ص ۲۹)، بهرام گور (ص ۳۱) آمده است. در باب چهارم تا نهم داستانهای از زبان حیوانات، درباره انس و جن و عفريت و جز آن نقل شده است و باب دهم در رفتار و اخلاق اجتماعی است و بخشی از آن نیز درباره جنگیز و استیلای مغول است (ص ۴۶۴ و بعد).

این کتاب بارها - در بولاق (۱۲۷۶ ق)، موصل (۱۸۶۹ م) و قاهره (۱۳۰۰ ق) - چاپ شده است. چاپ اول آن با ترجمه لاتینی در ۱۸۳۲ م از سوی فرایتاگ، در ۲ جلد در بن انتشار یافته است (GAL, II/37). بابهای چهارم تا هفتم آن در زمان سلطان مراد سوم عثمانی (۹۵۳ - ۱۰۰۴ ق) توسط دکالین‌زاده عثمان بیک به زبان ترکی ترجمه شده است که نسخ خطی آن در کتابخانه نور عثمانیه به شماره ۳۷۳۰ و خالص افندی به شماره ۷۲۶۹ موجود است (IA, V (2) / 701). همچنین بخش مربوط به جنگیز از فصل دهم کتاب به وسیله شرف‌الدین یالتقیا به ترکی ترجمه و در نشریه دانشکده ادبیات استانبول (۱۹۲۵ م، دوره ۴، شم ۱ - ۲) چاپ شده است (همانجا). نثر این کتاب نیز مانند سایر آثار ابن عربشاه مسجع است. شوون این کتاب را روایتی از مرزبان‌نامه می‌داند (EI²).

۳. ترجمه مرزبان‌نامه. ابن عربشاه آن را از روی ترجمه ترکی مرزبان‌نامه - که در حدود ۷۸۲ ق توسط شیخ اوغلو و به نام سلیمان شاه از حکمرانان آل گرمیان انجام گرفته است (اوزون چارشیلی، ۲۱۷) - هنگام اقامت در ادرنه به عربی ترجمه کرده است. این کتاب در ۱۸۶۱ م همراه با تصاویری در مصر چاپ شده است (GAL، همانجا؛ شوربجی، ۲۲۴).

ب - خطی: ۱. ترجمان المترجم بمنتهی الارب فی لعة الترك والعجم. والعرب (ابن تغری بردی، المنهل، ۱۳۹/۲؛ حاجی خلیفه، ۳۹۷/۱). کتابی است در لغت عربی با معانی فارسی و ترکی و احتمالاً در ۲ جلد. نسخه‌ای از جلد اول آن (IA، همانجا) به شماره ۶۰۴۳ در کتابخانه ملی پاریس موجود است (GAL, S, II/25؛ بلوشه، ۱۷۰) و نسخه منحصر به فرد جلد دوم آن در کتابخانه توپکاپی به شماره ۸۸ نگهداری می‌شود. این جلد که شامل بخش افعال است، به ترتیب الفبایی مصادر و بابها با معادل ترکی و فارسی آنها تنظیم یافته است (IA, V (2) / 699-700)؛ ۲. جلوة الامداح الجمالية فی حلتی العروض والعریة (ابن تغری بردی، همان، ۱۳۴/۲)، منظومه‌ای است در عروض و مختصری در نحو. نسخه‌ای از آن شامل ۱۸۳ بیت (GAL, II/37) به شماره ۶۷۶۴ در برلین موجود است (آلوارت، VI/161)؛ ۳. سيرة السلطان الشهير الملك الظاهر جقمق (سید، ۸۷ / (۲)۲) یا التألیف الظاهر فی شیم الملك الظاهر القائم بنصرة الحق ابی سعید جقمق

به طوریکه در ۱۶ سالگی در ادب عربی، قرائت و حساب تبحر یافت (نک: ابن عربی، «مختصر»، ۱۸۶ - ۱۹۰). از شیوخ او در این دوره بجز پدرش باید از دایی وی ابوالقاسم حسن بن عمر هوزنی و ابوعبدالله سرقسطی یاد کرد (ابن عساکر، ۵۵۴/۱۵؛ مقرئ، ۲۸/۲).

در منابع غالباً بر رابطه نزدیک پدر ابن عربی با بنی عباد - که پیش از مرابطون بر اشبیلیه حکم می‌راندند - تکیه شده است. گفته می‌شود که با سقوط عبادیان در ۴۸۴ ق این خانواده در تنگنا قرار گرفته، ناچار سال بعد به جلای وطن تن دادند (فتح بن خاقان، ۶۲؛ قاضی عیاض، ۶۶؛ قس: ابن عربی، همان، ۱۹۱ - ۱۹۳)، ولی ابن خلدون از اعزام ابن عربی و پدرش توسط ابن تاشفین امیر مرابطی به عنوان فرستاده نزد خلیفه عباسی یاد کرده است (مقدمه، ۲۸۵ - ۲۸۶؛ قس: ابن تغری بردی، ۱۹۱/۵). این مضمون در برخی عبارات رحله ابن عربی تأیید شده است. عملکرد پدر و پسر نیز در جریان سفر آنان به شرق تا حدودی مؤید این مدعاست.

در این سفر که در اوایل ۴۸۵ ق آغاز شد، ابن عربی به همراه پدر از طریق آفریقه و مصر به شام درآمد. مدت سه سال در بیت المقدس اقامت گزید و در آنجا از کسانی چون ابوبکر طرطوشی و مکی بن عبدالسلام رملی سود جست. از یادکردهای او برمی‌آید که این مدت از ایام بسیار پرفایده در دوران تحصیل او بوده است (نک: ابن عربی، احکام القرآن، ۶۱/۱، ۷۱۱/۲، ۹۸۵، جم: «مختصر»، ۲۰۳ - ۲۱۲؛ ذهبی، ۱۲۹۵/۴). سپس در دمشق در جلسات درس کسانی چون ابوالفتح مقدسی، ابومحمد ابن اکفانی و ابوالفضل ابن فرات شیعی حضور یافت (ابن عساکر، ۵۵۴/۱۵) و در حدود شعبان ۴۸۹ راه عراق در پیش گرفت (ابن عربی، همان، ۲۱۶).

اقامت در بغداد برای ابن عربی فرصتی مغتنم بود تا در مجلس استادان بزرگی چون ابوبکر شاشی و خطیب تبریزی شرکت جوید و با طرز فکرهای گوناگون آشنا شود (نک: ابن عربی، همان، ۲۲۲ - ۲۲۳، احکام القرآن، ۱۵۹۹/۴، عارضه، ۶/۱). این برهه تا آن اندازه برای وی ثمربخش بود که سالها بعد خاطرات آن، او را به سرودن ابیاتی در وصف بغداد واداشته است (نک: ضبی، ۹۴ - ۹۷). وی در اواخر ۴۸۹ ق قصد حجاز کرد و ضمن به جای آوردن مناسک حج از فراگیری علم نیز غفلت نورزید (ابن عربی، همان، ۴۹/۴ - ۵۰؛ ابن عساکر، همانجا)، اما گویا در این سفر مقصود دیگری را نیز دنبال می‌کرد و آن رساندن آوازه مجاهدات یوسف بن تاشفین در برابر حملات مسیحیان بود (نک: اعراب، ۳۷).

پدر و پسر در سفر خود به مشرق افزون بر تحصیل علم و به جای آوردن حج، هدف دیگری را نیز در نظر داشتند. این هدف برقراری روابط دوستانه سیاسی میان مغرب و مشرق، پس از مدتها بریدگی، به منظور اتحاد در برابر هجوم مسیحیان بود. شاید بتوان توصیه نامه‌های والی دمشق و سران آن دیار برای آنان را نتیجه آگاهی ایشان از عزم این پدر و فرزند دانست (نک: همو، ۵۷). به هر روی ابن عربی پس از

(GAL، همانجا). وی این کتاب را در دو بخش در ۸۴۳ ق تألیف کرده است. بخش اول آن که در موضوعاتی اخلاقی مانند فضیلت، تواضع، حلم و شفقت است، در واقع اندرزنامه‌ای است همچون سایر اندرزنامه‌ها که در آن مطالبی از جوامع الحکایات، سیاستنامه، ابوسعید ابوالخیر و جز آنها نقل شده است (IA، همانجا). بخش دوم شامل رویدادهای تاریخی زمان ملک ظاهر از ۸۴۱ - ۸۴۳ ق است (GAL، همانجا). ابن عربشاه در این اثر خود از تیمور و ستمهای وی در شام، اصفهان، بغداد و نیز از صلاح‌الدین ایوبی و خاندان ذوالقدریه بحث می‌کند. نسخه‌ای از آن در کتابخانه توپکاپی به شماره ۲۹۹۲ موجود است (ستید، همانجا؛ ۷۰۰/۲(۷)، IA، ۴). قصیده‌ای با عنوان عقود النصیحة (ابن تغری بردی، همان، ۱۳۹/۲) که نسخه‌ای از آن در گوتا نگاهداری می‌شود (برج، ۱/۱۷۱)

ج - آثار یافت نشده: برهان الفارض بقول المعارض (بغدادی، ۱۳۰/۱)؛ ترجمه ترکی تعبیر القادری تألیف یعقوب دینوری (حاجی خلیفه، ۴۱۷/۱)؛ ترجمه ترکی تفسیر ابی اللیث، تألیف نصر بن محمد سمرقندی (همو، ۴۱۱/۱)؛ ترجمه ترکی جوامع الحکایات و لوامع الروایات تألیف محمد عوفی (همو، ۵۴۰) در چند جلد (سخاوی، ۱۲۷/۲)؛ خطاب الایهاب الناقب وجواب الشهاب الناقب (ابن تغری بردی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۷۱۴/۱)؛ العقد الفرید، منظومه‌ای در توحید (سخاوی، ۱۲۸)؛ حاجی خلیفه، ۱۱۵۲/۲)؛ غرة السیر فی دول الترك والتتر (همو، ۱۱۹۸/۲)؛ ابن عماد، ۲۸۳/۷)؛ مرآة الادب به نظم و نثر در علم معانی و بیان (ابن عربشاه، عجائب المقدور، ۲۴۰؛ سخاوی، ۱۲۸/۲). نمونه‌ای از آن در المنهل (ابن تغری بردی، ۱۳۴/۲) مندرج است.

مأخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ همو، المنهل الصافی، به کوشش محمد محمدامین، قاهره، ۱۹۸۴؛ ابن عربشاه، احمد، عجائب المقدور فی اخبار تیمور، قاهره، ۱۳۰۵ ق؛ همو، زندگانی شگفت‌آور تیمور (ترجمه عجائب المقدور)، ترجمه محمدعلی نجاشی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همو، فاکه الخلفاء و مفاکه الظرفاء، موصل، ۱۸۶۹؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۲۵۱ ق؛ بروسلی، محمدطاهر، عثمانی مؤلف لری، استانبول، ۱۳۴۲ ق؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سرکیس، چایی؛ سید، خطی؛ شوکانی، محمد، البدر الطالع، قاهره، ۱۳۳۸ ق؛ شوربچی، محمد جمال‌الدین، المطبوعات العربیة، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ ۱۹۶۳ م؛ قنوجی، صدیق بن حسن، التاج المکمل، به کوشش عبدالحکیم شرف‌الدین، بیمنی، ۱۳۸۳ ق؛ ۱۹۶۳ م؛ نیز:

Ahlwardt; Blochet; EI²; Fulton, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London, 1959; GAL; GAL, S; IA; Pertsch; Uzuncarsılı, I. H., Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri, Ankara, 1969.

علی اکبر دیانت

ابن عربی، ابوبکر محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن احمد معافری اشبیلی (۴۶۸ - ۵۴۳ ق/۱۰۷۶ - ۱۱۴۸ م)، فقیه مالکی ومحدث نامدار اندلس. از نسبت معافری چنین برمی‌آید که نسب او به فروغ اندلسی قبیله عرب معافر می‌رسد (نک: ابن حزم، ۴۱۸). پدرش از عالمان پرنفوذ اشبیلیه بود و محمد زیر نظر او به تحصیل پرداخت،

انجام دادن مناسک حج بی‌درنگ به بغداد بازگشت و تا اواخر ۴۹۱ ق در آنجا ماند. در این مدت آن دو توانستند خلیفه عباسی مستظهر را متقاعد سازند که ابن تاشفین را به عنوان نماینده خود در مغرب به رسمیت شناسد (نک: همو، ۵۸ - ۶۰). ابن عربی در این فاصله مدتی مصاحبت امام محمد غزالی را نیز درک کرد. ثمره این مصاحبت تأییدیه‌ای بود که ابن عربی از غزالی برای ابن تاشفین دریافت داشت (نک: همو، ۴۱، ۶۱ - ۶۴). در راه بازگشت به مغرب وی مدتی در اسکندریه مقیم شد و در این فرصت بار دیگر از محضر ابوبکر طرطوشی که به اسکندریه آمده بود، بهره برد و نیز توانست تأیید نامه‌ای نیز برای ابن تاشفین از طرطوشی بگیرد. مدتی هم در آنجا به مرابطه پرداخت (همو، ۶۸ - ۷۱). در ۴۹۳ ق، زمانی که هنوز در اسکندریه بود پدرش درگذشت (قاضی عیاض، ۶۷). ابن عربی پس از ترک دیار مصر از افریقیه گذشت، ولی مستقیماً به اندلس نرفت و راه مغرب پیش گرفت (نک: اعراب، ۷۵؛ قس: ابن قنفذ، ۷۱). احتمالاً او به مراکش رفت تا نتیجه فعالیت‌های سیاسی خود را به اطلاع ابن تاشفین برساند. سپس عازم اندلس شد و در ۴۹۵ ق به موطن خود رسید (قاضی عیاض، ۶۸). جزئیات بیشتر این سفر را می‌توان در «مختصر ترتیب الرحلة» اثر خود او دنبال کرد.

ابن عربی در اشبیلیه مورد عنایت امیر سیر بن ابی‌بکر لمتونی نماینده مرابطون قرار گرفت و به سمت مشاورت وی برگزیده شد (اعراب، ۷۸؛ قاضی عیاض، همانجا؛ قس: کلاعی، ۱۸۸، که او را وزیر خوانده است). وی با ابراهیم بن یوسف بن تاشفین که چندی بعد به حکمرانی آن دیار رسید، نیز روابط حسنه داشت و در سالهای ۵۱۴، ۵۲۲ و ۵۲۵ ق در کنار امیران مرابطی در نبردهای کتنده، بلنسیه و غیر آن در برابر مسیحیان حضور یافت (ابن ابار، المعجم، ۸، التکلمه، ۳۴۴/۱، ۳۵۰؛ اعراب، ۸۲). در ۵۲۷ ق ابن عربی شاهد تصرف موقت اشبیلیه به دست مسیحیان بود (ابن عربی، احکام القرآن، ۹۵۵/۲؛ ابن عذاری، ۸۸/۴). به دنبال همین رابطه نزدیک با مرابطون بود که علی ابن یوسف بن تاشفین در پایان جمادی الثانی ۵۲۸ از مراکش او را به قضای اشبیلیه گماشت (ابن عذاری، ۹۲/۴ - ۹۳؛ نباهی، ۱۰۶). به نقل از ابن زبیر که ۵۳۸ ق ضبط کرده است، گرچه حسن رفتار او را در دوران تصدی قضا ستوده‌اند، ولی کارشکنیهای مخالفان او موجب شد پس از حدود دو سال از آن منصب برکنار شود (یا کناره گیرد). در پی آن به قرطبه رفت و چندی در آنجا مقیم شد و به تدریس پرداخت (ابن بشکوال، ۵۹۱/۲؛ قاضی عیاض، ۶۸؛ ضبی، ۹۳ - ۹۴؛ ابن عذاری، ۹۳/۴ - ۹۴). از آن پس تا ۵۴۱ ق اطلاع چندانی از فعالیت سیاسی وی در دست نیست. شاید بیشتر اوقات خود را صرف تعلیم و تألیف می‌کرده است. تنها از یک سفر او به مغرب در حدود ۵۳۵ - ۵۳۶ ق اطلاع داریم که انگیزه آن روشن نیست (اعراب، ۸۵). در ۵۴۱ ق لشکریان موحدون اشبیلیه را به تصرف درآوردند و بر اساس گزارش ابن خلدون (العبر، ۳۱۳/۶) پسر ابن عربی با نام عبدالله در جریان این

انتقال قدرت به دست موحدون کشته شد.

در ۵۴۲ ق ابن عربی در رأس هیأتی مرکب از سران اشبیلیه برای ابراز تسلیم نزد عبدالموئن امیر موحدون و جانشین ابن تومرت به مراکش رفت و عبدالموئن این هیأت را حدود یک سال در مراکش نگاه داشت. ابن عربی در راه بازگشت در ربیع الاول ۵۴۳ در حومه فاس درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (ابن ابی زرع، ۱۹۰؛ الحلل الموشیة، ۱۴۷ - ۱۴۸؛ ابن خلدون، همانجا). در گزارش ملاقات بین ابن عربی و عبدالموئن، برخی منابع آورده‌اند که ابن عربی یادآور شده که غزالی ظهور ابن تومرت در مغرب را پیشگویی کرده است، ولی این حکایت از نظر زمان پذیرفتنی نیست (نک: ه.د، ابن تومرت). مقبره ابن عربی در فاس همواره زیارتگاه علاقه‌مندان او بوده است (نباهی، ۱۰۷؛ ابن قنفذ، ۴۲؛ مقرئ، ۳۰/۲؛ مراکشی، ۲۰/۳؛ گنون، ۷۳۴).

ابن عربی در طول سفر شرقی خود توانست با عالمانی از مذاهب گوناگون ملاقات کند و در زمینه‌های مختلف از عقاید، فقه، علوم قرآنی، حدیث و ادب تبحر یابد و آثاری تألیف کند (نک: بخش آثار). در عقاید باید وی را یک سلفی دانست و این طرز فکر او به روشنی از کتاب القواصم برمی‌آید. وی از موضع سلفی خود همواره صاحبان مذاهب مختلف کلامی و فیلسوفان را مورد حمله قرار داده است (برای جزئیات بیشتر، نک: اعراب، ۱۴۸ - ۱۵۱، ۱۷۷ - ۱۸۰). عمار طالبی نیز در رساله‌ای با عنوان آراء ابن العربی الکلامیة و نقدہ للفلسفة اليونانیة، به تفصیل عقاید او را بررسی کرده که در مطابع الشروق بیروت به چاپ رسیده است.

اما در فقه، به عنوان یک مالکی، وی علاقه وافر خود را به پیشوای مذهب مالک جا بجا ابراز داشته و گاه سعی کرده او را میان پیشوایان مذاهب چهارگانه برتر شمارد (مثلاً نک: احکام القرآن، ۶۲۳/۲). وی تا حد امکان تلاش دارد از مذهب مالکی دفاع کند و پیروان مذاهب دیگر چون شافعیان، حنفیان و ظاهریان را - گاه تا حد افراط - مورد حمله قرار دهد (نک: همان، ۱۲/۱، ۸۳، ۴۴۶، ۵۷۳/۲، ۵۹۸، ۷۲۵). ولی از دیدگاهی دیگر ابن عربی به عنوان فقیهی مجتهد خود را همیشه ملزم به پیروی از پیشینیان نمی‌بیند و گاه و بیگاه فتوایی برخلاف نظر مشهور ایشان صادر می‌کند (مثلاً نک: همان، ۲۵۲/۱، ۶۱۲/۲) و در این راه حتی از اینکه نظر شخص مالک را نادیده بگیرد، پرهیز ندارد (نک: همان، ۱۰۶/۱، ۱۰۵۳/۳). در فقه ابن عربی تا آن اندازه به حکمت تشریع احکام بها داده شده که حتی عموم قرآن با حکمت حکم تخصیص داده می‌شود (مثلاً نک: همان، ۶۲۷/۲). از طرف دیگر ابن عربی در پذیرش حدیث و عمل بدان بسیار سختگیر است. او همچون ابن حزم به عامل «زبان» در برداشت از نصوص قرآن و حدیث عنایت ویژه‌ای مبذول داشته است، چنانکه مباحث لغوی و نحوی برای نشان دادن صحیح‌ترین برداشت از منابع فقهی در سراسر نوشته‌های او دیده می‌شود.

بررسی کلامی در واقعه صفین بوده و چندین بار از جمله در ۱۳۴۷ ق در الجزایر به چاپ رسیده است؛ ۴. مختصر ترتیب الرحلة. این اثر مختصر کتاب ترتیب الرحلة مؤلف است که در زمان حیات او از میان رفته بوده است. این مختصر که در مقدمه قانون التأویل درج شده، به کوشش سعید اعراب به چاپ رسیده است. همچنین برخی رساله‌های او را عصمت عبداللطیف دندش به همراه دور المرابطین فی نشر الاسلام در بیروت (۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م) به چاپ رسانیده است.

خطی: ۱. الامدالاقصى فی شرح الاسماء الحسنی، در کتابخانه‌های سلیم آغا، رامپور، حسنة مغرب و خزانه رباط (اعراب، ۱۲۷، GAL, S, I/733)؛ ۲. سراج المریدین، در علم تذکیر از علوم قرآنی (بر اساس طبقه‌بندی مؤلف)، در دارالکتب مصر و کتابخانه کتانی. (سید، ۴۵۸/۱؛ مجلة معهد، ۱۱۵ / ۱۸۴؛ نیز نک: اعراب، ۱۳۱)؛ ۳. قانون التأویل، در علوم قرآنی، در کتابخانه‌های اسکوریا، دارالکتب مصر و قروین فاس. (E.S.C²، ش ۱۲۶۴؛ خدیویه، ۱۸۸/۱ - ۱۸۹؛ فاسی، ش ۹۲۶)؛ ۴. القیس، در شرح موطأ مالک، در خزانه رباط، کتابخانه‌های کتانی، صبیحة سلا و قروین فاس (اعراب، ۱۴۰؛ مجلة معهد، ۱۱۵ / ۱۷۶؛ حجی، ش ۱۶۰، ۱۶۱؛ فاسی، ش ۱۷۰)؛ ۵. الناسخ والمنسوخ فی القرآن، در خزانه رباط و کتابخانه قروین فاس (اعراب، ۱۲۹؛ فاسی، ش ۹۴۷؛ برای اطلاع بیشتر در مورد آثار خطی و یافت نشده ابن عربی، نک: GAL, I/525 - 733؛ CAL, S, I/732 - 733؛ اعراب، ۱۲۱ - ۱۷۳).

ابن عربی همچنین در انتقال آثار مشرقیان به مغرب و نیز آثار اسلاف به اخلاف نقش بسزایی ایفا کرده است (نک: ابن خیر، جم: اعراب، ۹۰).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة، به کوشش عزت عطار، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ همو، المعجم، مادود، ۱۸۸۵ م؛ ابن ابی زرع، علی، الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن بسام، علی، الذخیره، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلة، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن خلدون، العبر؛ همو، مقدمة، به کوشش خلیل شحاده و سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن خیر اشیلی، محمد، فهرسة، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، ریاات المبرزین، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۹۸۷ م؛ همو، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن عذاری مراکش، محمد، البیان المغرب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۷ م؛ ابن عربی، محمد بن عبدالله، احکام القرآن، به کوشش علی محمد بجای، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ همو، عارضة الاحزنی، بیروت، دارالفکر؛ همو، «مختصر ترتیب الرحلة»، مع القاضی (نک: اعراب در همین مأخذ)؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، عمان، دارالبشیر (چاپ عکسی)؛ ابن قنفذ، احمد بن حسن، انس الفقیر، به کوشش محمد فاسی، رباط، ۱۹۶۵ م؛ اعراب، سعید، مع القاضی ابی بکر بن العربی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ حجی، محمد، فهرس الخزائن العلمیة الصبیحة بسلا، کویت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ الطلل المونیة، به کوشش سهیل زکار و عبدالقادر زمامه، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی،

در مقایسه‌ای بین فقه ابن عربی با ابن حزم، باید گفت او در طرح عامل زبان در فقه و نوع برخورد با حدیث می‌تواند تا حد قابل ملاحظه‌ای از ابن حزم تأثیر پذیرفته باشد، ولی در مسأله حکمت تشریع در نقطه مقابل ابن حزم قرار گرفته و به این طریق خلأ ناشی از استناد محدود به حدیث را که ابن حزم با اصالت دادن به اباحه پر کرده، او با طرح مسأله حکمت از میان برداشته است. دیگر نکته‌ای که در فقه ابن عربی جلب نظر می‌کند نقطه نظرهای او در مسائل مربوط به جنگ با کفار است. او که بارها از نزدیک صحنه‌های نبرد را درک کرده و همواره در جریان مصالح سیاسی مسلمین در مقابله با مسیحیان بوده، اعمالی چون به استقبال شهادت رفتن را تجویز کرده است (نک: همان، ۱۱۶/۱).

ابن عربی از حدیث نیز بهره‌ای وافر داشته، تا حدی که کثرت روایات او موجب شده که برخی از معاصرانش به نقل او بدگمان شوند (نک: قاضی عیاض، ۶۸؛ ذهبی، ۱۲۹۶/۴ - ۱۲۹۷)، ولی این بدگمانی، بعدها مورد اعتنا قرار نگرفته است. اینکه رابسن^۱ یا استناد به لسان المیزان (۲۳۴/۵) مدعی شده که ابن حجر او را ضعیف خوانده است (نک: EI²)، درست نیست، زیرا «محمد بن عبدالله معافری» مورد نظر ابن حجر، به تصریح خود وی پیش از دارقطنی (د ۳۸۵ ق) می‌زیسته است (برای منزلت ابن عربی در علوم قرآنی، ادب، تصوف و تعلیم و تربیت، نک: اعراب، ۱۲۱ - ۱۳۵، ۱۵۱ - ۱۷۷؛ نیز برای برخی اشعار وی، نک: عمادالدین کاتب، ۲۹۶/۲؛ ضبی، ۹۴ - ۹۷؛ ابن سعید، ریاات، ۶۰ - ۶۱، المغرب، ۲۵۰/۱؛ ابن خطیب، ۲۱۴/۲). از شاگردان ابن عربی می‌توان عالمان نامداری چون قاضی عیاض، ابن بشکوال، ابن خیر اشیلی و ابن بسام را یاد کرد (قاضی عیاض، ۶۸ - ۶۹؛ ابن بشکوال، ۵۹۱/۲؛ ابن خیر، ۵۱؛ جم: ابن بسام، ۳/۱۱ - ۳۱۹، جم). ابن حرزم نیز از دست او خرقة پوشیده است (ابن قنفذ، ۴۲، ۹۳؛ برای اطلاع از نام دیگر شاگردان او، نک: اعراب، ۹۱ - ۱۱۱).

آثار: نوشته‌های ابن عربی از حیث موضوع بسیار متنوع است و در برخی از آنها گونه‌ای نوآوری دیده می‌شود. از جمله گلدسیهر (ص ۶۷۲) در بررسی کتب مربوط به خلافت در فقه، آثار ابن عربی در این زمینه را از نخستین نوشته‌های اندلسی قلمداد کرده و کراچکوفسکی (ص ۳۰۳) در بررسی ادب جغرافیای عربی او را از پیشتانان رحله‌نویسی دانسته است.

چاپی: ۱. احکام القرآن، که در آن به ترتیب سور، آیات احکام را مورد بررسی قرار داده و جابه‌جا به بحثهای اصولی و ادبی پرداخته است. این اثر چندین بار از جمله در ۱۹۵۷ - ۱۹۵۹ م به کوشش علی محمد بجای در قاهره به چاپ رسیده است. مؤلف خود اختصاری از آن را با عنوان الاحکام الصغری فراهم آورده که به صورت خطی در رباط و فاس یافت می‌شود (GAL, S, I/732؛ اعراب، ۱۳۱)؛ ۲. عارضة الاحودی، در شرح سنن ترمذی که بارها از جمله در ۱۹۳۴ م در حیدرآباد دکن چاپ شده است؛ ۳. العواصم من القواصم، که یک

محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ سید، خطی؛ ضی، احمد بن یحیی، بغیة الملتقى، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، خریة القصر (قسم شعراء المغرب والاندرلس)، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۱ م؛ قاسی، محمد عابد، فهرست مخطوطات خزانه القرویین، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق؛ فتح بن خاقان، مطمح الانفس، استانبول، ۱۳۰۲ ق؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، الفنیة، به کوشش ماهر زهیر جرار، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ کلاعی، محمد بن عبدالغفور، احکام صنعة الکلام، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ گنون، عبدالله، «ادب الفقهاء»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۸۴ ق، ج ۴۰؛ مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ مراکش، عباس بن ابراهیم، الاعلام بمن حل مراکش و اغمات من الاعلام، قاس، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۷ م؛ مقرئ، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ نباهی، علی بن عبدالله، تاریخ قضاة الاندرلس، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ نیز:

EI²; ESC²; GAL; GAL, S; Goldziher, I., "Zur Literatur des Ichtilaf al-magāhib", ZDMG, vol. XXXVIII; Krachkovskii, I. Yu., Arabskaya geograficheskaya literatura, Moscow / Leningrad, 1957.

ابن عربی، ابو عبدالله محیی الدین محمد بن علی بن محمد بن العربی الحاتمی (۵۶۰ - ۶۳۸ ق / ۱۱۶۵ - ۱۲۴۰ م)، معروف به شیخ اکبر، اندیشمند، عارف و صوفی بزرگ جهان اسلام. وی در مشرق، ابن عربی خوانده می شود تا از ابوبکر ابن العربی (د ۵۴۳ ق / ۱۱۴۸ م)، قاضی، محدث و فقیه اندلسی، متمایز گردد.

بخش اول - زندگانی و آثار

زندگانی: ابن عربی در ۲۷ رمضان ۵۶۰ ق / ۷ اوت ۱۱۶۵ م در شهر مُرسیه، در جنوب شرقی اندلس به جهان چشم گشود. در برخی از منابع زاد روز او دوشنبه ۱۷ رمضان ۵۶۰ آمده است (ابن دمیاطی، ۲۸، به نقل از ابن نجار؛ مقرئ، ۱۶۳/۲)، اما در یک دست نوشته که جزو کتابخانه شخصی صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی شاگرد نزدیک و برجسته ابن عربی بوده است، به خط قونوی ۲۷ رمضان ۵۶۰ ثبت شده است (آستین، 21، حاشیه 2).

در این زمان فرمانروای مُرسیه ابو عبدالله محمد بن سعد بن مردنیش بوده است که از ۵۴۲ ق / ۱۱۴۷ م تا ۵۶۷ ق / ۱۱۷۲ م بر مُرسیه، بلنسیه و شاطبه حکومت داشته است (درباره او، نک: ابن صاحب الصلاة، ۶۵ - ۶۶، جم)، ابن عربی نیز خود به تولد خویش در زمان محمد بن مردنیش اشاره می کند (الفتوحات، ۲۰۷/۴، محاضرة الابرار، ۸۷/۱).

ابن عربی از دودمان عربی کهنی بوده و سلسله نسب وی به حاتم طایی می رسیده است، چنانکه خود «الطائی الحاتمی» را به دنبال نام خویش می آورد (الفتوحات، ۵۵۳/۴). پدرش از مردان برجسته و سرشناس مُرسیه به شمار می آمده و احتمالاً یکی از نزدیکان ابن مردنیش بوده است. فیلسوف مشهور ابن رشد (د ۵۹۵/۱۱۹۸ م) از دوستان نزدیک پدر ابن عربی بوده است و بنابر گزارش خود ابن عربی، ابن رشد از پدر او درخواست دیدار با ابن عربی را کرده بوده است (درباره این دیدار، نک: الفتوحات، ۱۵۳/۱ - ۱۵۴).

بخشی از زندگی ابن عربی در اندلس، همزمان با فرمانروایی سه

تن از «موحدون» بوده است: ابو یعقوب یوسف (حک ۵۵۸ - ۵۸۰ ق / ۱۱۶۳ - ۱۱۸۴ م)، ابو یوسف یعقوب المنصور (حک ۵۸۰ - ۵۹۵ ق / ۱۱۸۴ - ۱۱۹۹ م) و محمد الناصر (حک ۵۹۵ - ۶۱۰ ق / ۱۱۹۸ - ۱۲۱۳ م). با وجود شکوفایی فرهنگی در آن دوران، اوضاع سیاسی اندلس آمیخته با بحرانها و درگیریهای مداوم میان مسلمانان و فرمانروایان مسیحی شمال اسپانیا بود و در پی این بحرانهای سیاسی، بخشهای مهمی از سرزمین اندلس به دست مسیحیان افتاد. در زمان محمد الناصر نبرد مشهور عقاب در ۶۰۹ ق / ۱۲۱۲ م میان مسلمانان و سپاهیان مسیحی به فرماندهی آلفونس هشتم پادشاه کاستیل، درگرفت که به شکست سخت مسلمانان انجامید و هزاران تن از مسلمانان در آن کشته شدند (مراکش، ۳۲۱ - ۳۲۲). در پی این شکست، زوال فرمانروایی موحدون در اسپانیا آغاز شد. از آن پس سرزمین اندلس اسلامی اندک اندک به جنگ فاتحان مسیحی می افتاد. نزدیک به نیمه سده ۱۳ م، آنچه اروپاییان آن را «تسخیر دوباره» اسپانیا می نامند، عملاً انجام گرفته بود. شهر قرطبه در ۶۳۴ ق / ۱۲۳۶ م و اشبیله در ۶۴۶ ق / ۱۲۴۸ م برای همیشه از دست مسلمانان بیروت رفت (نک: حتی، 551).

خانواده ابن عربی تا ۵۶۸ ق / ۱۱۷۲ م در مُرسیه به سر می برد. در این میان حکومت ابن مردنیش به وسیله موحدون برانداخته شد. خانواده ابن عربی در همان سال از مُرسیه به اشبیله منتقل شد. پدر ابن عربی از الطاف فرمانروای جدید اندلس، ابو یعقوب یوسف برخوردار گردید. وی از نزدیکان والی اشبیله بوده و گویا به یک منصب دولتی نیز گمارده شده بود (قاری بغدادی، ۲۲؛ ابن عربی، روح القدس، ۱۰۸ - ۱۰۹). در اشبیله، ابن عربی نزد استادان نامدار به آموختن قرائات هفتگانه، ادبیات، حدیث و دیگر دانشهای زمان خود پرداخت و تنی چند از استادان به وی اجازه تدریس آثار خود را دادند.

ابن عربی در اجازه ای که در ۶۳۲ ق / ۱۲۳۴ م به الملك المظفر، ملقب به الملك الاشرف (۵۷۶ - ۶۳۵ ق / ۱۱۸۰ - ۱۲۲۷ م) به خط خود نوشته است، نام تنی چند از استادان خود در قرائت قرآن، فقه، حدیث و نیز عنوانهای ۲۹۰ نوشته خود را آورده است. در اینجا نام بعضی از استادان برجسته و شناخته شده وی در قرآن و حدیث یاد می شود: ۱. ابوبکر محمد بن خلف بن صافی لخمی، ابن عربی در ۵۷۸ ق در اشبیله نزد وی علم قرائت (نک: الفتوحات، ۳۳۱/۱، ۵۵۰/۴) و همچنین الکافی در قرائات هفتگانه اثر ابو عبدالله محمد بن شریح رعینی (د ۴۷۶ ق / ۱۰۸۳ م) را آموخته بود؛ ۲. ابوالقاسم عبدالرحمن بن غالب شراط، استاد قرائت؛ ۳. قاضی ابوبکر محمد بن احمد بن حمزه، ابن عربی نزد وی کتاب التیسیر در قرائات هفتگانه، اثر عثمان بن ابی سعید دانی (د ۴۴۴ ق / ۱۰۵۳ م) را خوانده و از وی اجازه عامه دریافت کرده بود؛ ۴. قاضی ابو عبدالله محمد بن سعید بن

شایان ذکر است که با توجه به استادان ابن عربی و دانشهایی که آموخته بود، دیگر جای شگفتی نیست که وی از آغاز جوانیش سرشناس شده باشد. گفته می‌شود که وی چندی منشی فرمانروایان اشبیلیه بوده است (مقری، ۱۶۳/۲). درباره گستردگی دامنه معلومات وی گفته شده است که «وی در هر فنی از اهل آن فن آگاه‌تر است» (ابن عماد، ۱۹۰/۵) و انبوه نوشته‌های وی بر این حقیقت گواه است. درباره نخستین انگیزه‌هایی که ابن عربی را به سوی عرفان و تصوف کشانده بوده است، آگاهی چندانی در دست نیست، اما می‌دانیم که در اندلس دوران نوجوانی و جوانی وی گرایشهای عرفانی و نیز محافل شیوخ تصوف و مریدان ایشان اندک نبوده است. یکی از بزرگ‌ترین و نامدارترین شیوخ عرفان و تصوف، همزمان با جوانی ابن عربی، شعیب بن حسین اندلسی مشهور به ابومدین (د ۵۹۴ ق/۱۱۹۸ م) بوده است که ابن عربی در نوشته‌هایش چندین بار از وی نام می‌برد و او را «شیخنا و عمادنا» و «شیخ الشیوخ» و «ابوالنجا» می‌نامد (الفتوحات، ۲۶۱/۲)، «التدبیرات الالهیه»، (۱۲۶). ابن عربی ابومدین را «از بزرگان عارفان» می‌نامد و می‌گوید که از روی بصیرت به او اعتقاد داشته است (الفتوحات، ۴۹۸/۴؛ درباره ابومدین، نک: غبرینی، ۲۲ - ۳۲؛ ابن قنفذ، ۹۰ - ۱۰۶). اما با وجود ارادت فراوانی که ابن عربی به ابومدین می‌ورزیده است، به نظر نمی‌رسد که شخصاً با وی روبرو شده باشد، چنانکه خود نیز به این نکته اشاره می‌کند (روح القدس، ۱۱۳ - ۱۱۴).

ابن عربی، بنا بر گفته خودش در ۵۸۰ ق/۱۱۸۴ م به «طریقت عرفان» داخل شده بود (الفتوحات، ۴۲۵/۲) و نخستین کسی که با وی در «طریق الله» رو به‌رو شده بود، ابوجعفر احمد عرینی است که در آغاز آشنایی ابن عربی با «طریقت عرفان» به اشبیلیه آمده و ابن عربی نخستین کسی بوده که به دیدار او شتافته بوده است (روح القدس، ۷۶، الفتوحات، ۵۲۹/۴). ابن عربی زندگانی خود را پیش از داخل شدن به طریقت، «زمان جاهلیت» خود می‌نامد (همان، ۱۸۵/۱، ۵۴۰/۴).

ابن عربی با زنی به نام مریم بنت محمد بن عبدون ازدواج کرده بود که از او چیزی نمی‌دانیم، اما بنا بر گواهی ابن عربی، او اهل باطن و از سالکان طریقت و هم مشرب شوی خود بوده است و ابن عربی از وی یک رؤیای عارفانه نقل می‌کند (همان، ۲۷۸/۱، ۲۳۵/۳).

در اینجا شایسته است که به نظر ابن عربی راجع به زنان در آغاز ورود وی به طریقت و پس از آن اشاره کنیم. مضمون گفته‌های او چنین است: زنان پاره‌های دیگر مردانند، نمی‌بینی که حوا از آدم آفریده شده و دارای دو حکم است، حکم نرینگی به اصل و حکم مادینگی به عارض. انسانیت مجمع نر و ماده است، من در آغاز ورودم به این طریق بیش از همه مردم از زنان و جماع بیزار بودم و نزدیک به ۱۸ سال بر این شیوه باقی ماندم [تا ۵۹۸ ق] تا اینکه شاهد این مقام شدم و ترس از بیزاری خداوند از من به این سبب، به سراغم آمد و آن هنگامی بود که از این خبر پیامبر آگاه شدم که خداوند زنان را محبوب پیامبرش

زرقون انصاری، ابن عربی کتاب التقصی و دیگر آثار ابن عبدالبر مانند الاستدراک، التمهید والاستیعاب را خوانده و از وی اجازه عامه در روایت گرفته بود؛ ۵. ابو محمد عبدالحق بن محمد بن عبدالرحمن ابن عبدالله ازدی، ابن عربی حدیث و همه نوشته‌های وی را در این علم آموخته و نیز نوشته علی بن محمد ابن حزم (د ۴۵۶ ق/۱۰۶۴ م) را با وی خوانده بود؛ ۶. عبدالصمد بن محمد بن ابی الفضل حرستانی، ابن عربی نزد وی صحیح مسلم را خوانده و از او اجازه عامه گرفته بود؛ ۷. یونس بن یحیی بن ابی الحسن عباسی هاشمی که بسیاری از کتابهای حدیث، از جمله صحیح بخاری را به وی آموخته بود؛ ۸. ابو (ابن) شجاع زاهر بن رستم اصفهانی که سنن ترمذی را در مکه به وی آموخته و به او اجازه عامه داده بود؛ ۹. برهان‌الدین نصر بن ابی الفتوح ابن علی حصرمی [حصری؟] (د ۶۱۹ ق/۱۲۲۲ م) پیشوای مکتب حنبلی. ابن عربی در مکه سنن ابو داود سجستانی (د ۲۷۵ ق/۸۸۹ م) را نزد وی خوانده و از او اجازه عامه گرفته بود؛ ۱۰. ابو عبدالله ابن غلبون، ابن عربی نزد وی کتابهای قاضی ابوبکر محمد بن عبدالله بن العربی را خوانده و از او اجازه عامه گرفته بود؛ ۱۱. ابو الوائل بن العربی، عموزاده قاضی ابوبکر، ابن عربی کتاب سراج المتهتدین قاضی ابوبکر را نزد وی خوانده و از وی اجازه عامه دریافت کرده بود؛ ۱۲. محمد بکری، ابن عربی الرسالة القشیریة ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن (د ۴۶۵ ق/۱۰۷۲ م) در اصول تصوف را - با دو واسطه از مؤلف آن - نزد وی خوانده بود؛ ۱۳. عبدالوهاب بن علی بن سبکینه (د ۶۰۷ ق/۱۲۱۰ م)، شیخ الشیوخ بغداد، ابن عربی در بغداد با وی دیدار داشته و الرسالة القشیریة را نزد وی خوانده و از وی اجازه عامه گرفته بود (به گفته ابن عربی هر دو ایشان از یکدیگر چیزها آموخته بودند)؛ ۱۴. ابوالخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف طالقانی قزوینی، ابن عربی نزد وی نوشته (یا نوشته‌های) محدث نامدار بیهقی (ابوبکر احمد بن حسین عبدالله بن موسی، د ۴۵۸ ق/۱۰۶۶ م) را با یک واسطه از مؤلف، خوانده و از وی اجازه عامه گرفته بود. از مردان نامداری که ابن عربی از ایشان اجازه عامه گرفته بود، یکی محدث و تاریخ نگار مشهور ابن عساکر (د ۵۷۱ ق/۱۱۷۶ م) صاحب تاریخ دمشق است و دیگری ابن بشکوال (د ۵۷۸ ق/۱۱۸۲ م). وی همچنین از ابوالقاسم ذاکر بن کامل بن غالب خفاف و ابو حفص عمر بن عبدالمجید قرشی میانه‌نویسنده نامدار ابوالفرج عبدالرحمن ابن جوزی (د ۵۹۷ ق/۱۲۰۰ م) اجازه عامه گرفته بود. ابوالفرج ابن جوزی اجازه روایت همه نوشته‌هایش، به ویژه کتاب صفة الصفوة یا صفة الصفوة و مثير العرام الساکن الی اشرف الاماکن را به وی داده بود؛ ابن عربی از چند تن دیگر نام می‌برد که نزد ایشان درس خوانده بوده است، مانند ابوبکر محمد بن عبید سکسکی، فقیه و محدث، عبدالودود بن سمحون (یا سمجون)، ابوزید سهیلی و عمران بن موسی ابن عمران میرثلی (نک: ابن عربی، «صورة اجازة»، ۱۱۲ - ۱۲۱؛ نیبرگ، ۲۷ - ۲۱).

گردانیده است (اشاره به حدیث: حُبَّ إِلَیَّ مِنْ دُنْیَاكُمْ ثَلَاث: النِّسَاءُ و...، نک: مبحث نظریه ابن عربی درباره زنان در همین مقاله). در این هنگام آن بیزاری در من از میان رفت و خداوند زنان را محبوب من گردانید، چنانکه اکنون از هر کس دیگری شفقت من به زنان بیشتر است و بیش از همه حق ایشان را رعایت می‌کنم، چه من اکنون به این امر بصیرت دارم (الفتوحات، ۸۴/۴). بر این پایه می‌توان دریافت که چرا ابن عربی به زنان عارف نیز ارادت می‌ورزیده و به ایشان خدمت می‌کرده است، زانی چون: فاطمه دختر ابن (ابی) المثنی در اشبیلیه که در هنگام ملاقات ابن عربی با وی ۹۵ ساله بوده است، شمس ام‌الفقراء در مرشانه، ام‌الزهره در اشبیلیه، گلبهار مشهور به ست غزاله در مکه (نک: همان، ۲۷۴/۱، ۲۷۴/۲، ۳۴۷-۳۴۸، روح‌القدس، ۱۲۶-۱۲۷).

شواهدی در دست است نشانگر آنکه ابن عربی از همان آغاز جوانی دارای دلی تپنده در آرزوی آنچه فراسوی جهان محسوس و مادی است و روحی تشنه حقایق غیبی و عواطفی پرهیجان و اندیشه‌ای عرفان‌جو بوده است، چنانکه در این رهگذر جوانه‌های بیش عرفانی در درونش سر بر می‌زده و حالات و مکاشفاتی برایش دست می‌داده که انگیزه شگفتی دیگران و تحسین آنان می‌شده است. خود ابن عربی، در مرحله دیگری از زندگانش، صحنه دیدار خود را با فیلسوف ارسطوگرای بزرگ، ابن رشد تصویر می‌کند که بر آنچه گفته شد، گواه است. وی می‌گوید: «روزی در قرطبه به خانه قاضی آن شهر ابوالولید ابن رشد رفتم. وی خواهان دیدار من بود، چون چیزهایی از آنچه خداوند در خلوت بر من آشکار کرده بود، به گوشش رسیده بود و دچار شگفتی شده بود. بدین‌سان پدرم که از دوستان وی بود، به بهانه حاجتی مرا نزد وی فرستاد. من در آن هنگام نوجوانی بودم موی بر چهره نرویده و شارب بر نیآورده. چون بروی درآمد، برای نشان دادن مهر و احترام به من، از جایش برخاست و مرا در آغوش گرفت. سپس به من گفت: آری! گفتیم: آری. پس شادی او از اینکه من نیتش را فهمیده بودم، افزون شد. آنگاه من از آنچه انگیزه شادی او شده بود، آگاهی یافتم و گفتم: نه. در این هنگام ابن رشد خود را کنار کشید و رنگ چهره‌اش دیگر شد، [گویی] درباره اندیشیده خود دچار شک شده بود. سپس گفت: شما امر را در کشف و فیض الهی چگونه یافتید؟ آیا همان است که [عقل و] اندیشه نظری به ما داده است؟ به او گفتم: آری - نه! میان آری و نه روحها به بیرون از موادشان پرواز می‌کنند و گردنها از بدنهایشان جدا می‌شوند! ابن رشد رنگش پرید، لرزه بر اندامش افتاد و نشست و می‌گفت: «لا حول ولا قوة الا بالله»، زیرا آنچه را من بدان اشاره کرده بودم، دریافته بود... و پس از آن روز ابن رشد از پدرم خواست که من بار دیگر با او گرد آیم؛ تا آنچه در اندیشه دارد، بر من عرضه کند [و بداند] که آیا [اندیشه‌های او] موافق [با برداشت من] است یا مخالف آن، زیرا وی از صاحبان اندیشه و نظر عقلی بود. سپس وی خدا را سپاس گزارد از اینکه در زمانی زندگی می‌کند که در آن کسی را دیده است که نادان به خلوت خود داخل می‌شود و اینگونه

بیرون می‌آید، بی‌درسی و بحثی و مطالعه‌ای و خواندنی. وی سپس گفت: این حالتی است که ما [وجود] آن را اثبات کرده بودیم، اما کسی را که دارای آن شده باشد، ندیده بودیم. سپس خدای را که من در زمانی هستم که در آن یکی از دارندگان این حالت یافت می‌شود که قفلها را می‌گشاید، سپس خدایی را که ویژگی دیدار با او را نصیب من کرد». سپس ابن عربی می‌افزاید که می‌خواسته است بار دیگر با ابن رشد دیدار کند، اما این دیدار دست نداده تا در ۵۹۵ ق که در همان شهر قرطبه بر سر تابوت ابن رشد حاضر شده است (الفتوحات، ۱۵۳/۱ - ۱۵۴؛ مایر، 334-III/280).

ابن عربی سالها پس از این دیدار و هنگامی که بخشی از فتوحات مکیه را می‌نوشته است، بار دیگر ابن رشد را به یاد می‌آورد. وی پس از انتقاد شدید از «سخنگویان در حکمت» که به درگاه پادشاهان و والیان نادان پناه می‌برند و حتی اینان آنان را تحقیر می‌کنند، از حکیمانی که به شناخت خدا از راه «فیض الهی اختصاصی» و خارج از آموختن درس معمولی، معتقدند و عقل را از لحاظ فکر و نظر در این راه ناتوان می‌بینند، به نیکی یاد می‌کند و می‌نویسد: «من از یکی از بزرگان ایشان که شنیده بود آنچه را خداوند از شناخت خود، بی‌نظر و خواندن، بلکه از راه خلوتی که با خدا داشته‌ام، بر من گشوده بود، در حالی که من اهل طلب [آموزش نظری] نبوده‌ام، شنیدم که می‌گفت: سپس خدای را که در زمانی هستم که در آن کسی را دیدم که خداوند رحمتش را نصیب وی کرده و از نزد خود به وی دانش آموخته است» (الفتوحات، ۳۲۵/۱).

ابن عربی در مراحل سلوک و آموزش و اجتهاد عرفانی خود از شیوخ نامدار عصر خود بهره گرفته و زمانی را در خدمت آنان گذرانده است. وی احوال و مقامات ابن شیوخ را در جاهای پراکنده از فتوحات وصف می‌کند و نیز در دو نوشته خود رساله روح‌القدس فی محاسبه النفس والدرة الفاخرة اوصاف ایشان و روابط خود را با آنان تصویر می‌کند. در رساله روح‌القدس از ۵۴ تن از شیوخی که با ایشان دیدار کرده است، نام می‌برد (نک: صص ۷۶ - ۱۲۶؛ آستین، 160-63؛ درباره الدرة الفاخرة که هنوز منتشر نشده است، نک: یحیی، 193-192). از برجسته‌ترین آنان یکی ابویعقوب یوسف بن یخلف الکومی (الفتوحات، ۲۵۱/۱) است و دیگری ابومحمد عبدالله شگاز از اهل باغه است که ابن عربی با وی در ۵۹۵ ق در غرناطه دیدار داشته است (همان، ۱۸۷/۱).

سفرها: ابن عربی تا سن سی سالگی (۵۹۰ ق/ ۱۱۹۴ م) در اشبیلیه به سر برد و در این میان به شهرهای دیگر اسپانیا سفر می‌کرد. در اشبیلیه وی با چند تن از شیوخ زمان خود، از جمله ابویحیی صنهاجی ضریح، صالح بربری، ابوعبدالله شرفی و ابوالحجاج شبرلی دیدار داشته است. وی می‌گوید با این چهار تن که از بزرگان ملایمه (ملامتیه) بوده‌اند، الفت و همنشینی و دوستی نزدیک داشته است. ابن عربی به ایشان در الدرة الفاخرة پرداخته است (الفتوحات، ۲۰۶/۱).

ابی الرجاء اصفهانی رسیده و شیفته دختر وی به نام «نظام» و ملقب به «عین الشمس» شده است و بعدها دیوان اشعار خود ترجمان الاشواق را به نام و برای او سروده است (نک: ترجمان الاشواق، ۷ به بعد). ابن عربی تا ۶۰۰ ق در مکه به سر برده است. در ۶۰۱ ق، وی را در موصل می‌یابیم که با مردی به نام مذهب ثابت عنترحوی که مدعی معارضه با قرآن بوده، برخورد داشته است (همو، الفتوحات، ۱۷/۳). علی بن عبدالله بن جامع، شیخ ابن عربی در همان شهر «خرقه خضر» را به او پوشانده بوده است (همان، ۱۸۷/۱). ابن عربی، چنانکه خود می‌گوید: در مکه، روح مجسم محمد پسر هارون الرشید خلیفه عباسی را در هنگام طواف کعبه دیده و با وی سخن گفته است. بعضی از یاران ابن عربی نیز در مکه نزد وی احیاء العلوم غزالی را می‌خوانده‌اند (همان، ۱۲/۴). در همین سال ابن عربی را در بغداد می‌یابیم که در آنجا برای نخستین بار رساله روح القدس را در حضور جمعی از علما می‌خواند (حصریه، ۹).

یک سال پیش از آن (در ۶۰۰ ق)، ابن عربی در مکه با مجدالدین اسحاق، پدر صدرالدین قونوی (که بعدها شاگرد برجسته ابن عربی شد) آشنا شده بود. هنگامی که غیاث‌الدین کیخسرو اول (حک ۶۰۱ - ۶۰۸ ق/ ۱۲۰۵ - ۱۲۱۱ م) فرمانروای قونیه (قلمرو سلجوقیان روم) شد، نامه‌ای به دوست نزدیکش مجدالدین که در شام بود، نوشت و از وی دعوت کرد که به قونیه بازگردد (ابن بی‌بی، ۲۵). مجدالدین در راه بازگشت به قونیه، پس از رسیدن به بغداد، ابن عربی را که در آن هنگام در آن شهر بود، هم سفر خود ساخت و هر دو در ذیقعد ۶۰۱ به قونیه رسیدند و کیخسرو مقدم هر دو را بسیار گرمی داشت (همو، ۹۱، ۹۳). به گفته مقری، کیخسرو خانه‌ای به بهای ۱۰۰ هزار درهم به ابن عربی هدیه کرده بود. چند روزی پس از آن‌گدایی از ابن عربی چیزی در راه خدا خواست. وی گفت: من چیزی جز این خانه ندارم، از آن تو باشد. سپس خانه را به آن گدا بخشید (۱۶۴/۲). ابن عربی در همین سال نیز در موصل بوده است (ابن عربی، محاضرة الابرار، ۴۱۹/۲). پس از آن او را در ۶۰۲ ق در بیت المقدس (حصریه، ۱۵)، در ۶۰۳ ق در مصر (ابن عربی، الفتوحات، ۴۱۰/۱) و سرانجام در ۶۰۴ ق در مکه می‌یابیم (همان، ۳۷۶/۲). وی در ۶۰۶ ق بار دیگر به قونیه رفته و در آنجا رساله الانوار فیما یمنح صاحب الخلوة من الاسرار را نوشته بوده است. در ۶۰۸ ق ابن عربی بار دیگر در بغداد بوده و در آنجا با صوفی مشهور شهاب‌الدین ابوحفص عمر بن عمویة سهروردی (د ۶۳۲ ق/ ۱۲۳۴ م) صاحب کتاب عوارف المعارف دیندار داشته است (ابن عماد، ۱۹۳/۵).

از سوی دیگر، ابن عربی در ۶۰۹ ق از بغداد نامه‌ای اندر زده‌اند و سیاسی برای فرمانروای جدید قونیه عزالدین کیکاووس فرستاده بود که در آن وی را به سخت‌گیری با مسیحیان تشویق می‌کرد (الفتوحات،

وی از «ملاطیان» سخت ستایش می‌کند و ایشان را مردانی می‌نامد که در ولایت به بالاترین درجات آن رسیده‌اند و بالاتر از درجه ایشان تنها درجه پیامبری است (همان، ۱۸۱/۱-۱۸۲). در جای دیگری درباره ملاطیان می‌گوید که اگر مقام و منزلت ایشان نزد خدا بر انسانها آشکار می‌شد، آدمیان آنان را به جای خدایان می‌گرفتند (همان، ۳۵-۳۴/۳). ابن عربی در ۵۹۰ ق اندلس را ترک گفت و به شمال افریقا سفر کرد. در آن سال وی را در تلمسان می‌یابیم که در آنجا پیامبر (ص) را در خواب می‌بیند (همان، ۴۹۸/۴). در همان سال وی به تونس می‌رود و در آنجا با ابومحمد عبدالعزیز بن ابوبکر بن قرشی مهدوی (د ۶۲۱ ق/ ۱۲۲۴ م) آشنا می‌شود که از آن پس دوست نزدیک وی بوده است (نک: یحیی، استدراک، ۵۰۵/۱). ابن عربی بعدها خطبه کتاب فتوحات خود را به وی اهدا می‌کند و در ۶۰۰ ق/ ۱۲۰۳ م، در مکه، رساله روح القدس را به نام وی می‌نویسد و نیز نوشتن کتاب انشاء الدوائر را در ۵۹۸ ق در تونس، در خانه وی آغاز می‌کند (الفتوحات، ۹۸، ۹۹، ۱۲۰، روح القدس، ۱۹).

در ۵۹۱ ق ابن عربی در شهر فاس بوده است (الفتوحات، ۲۲۰/۴، ۵۴۱). در ۵۹۲ ق به اشبیلیه بازگشته و در آنجا به سر برده است (همان، ۳۲/۱). در ۵۹۳ ق در فاس با عبدالله بن استاذ موروری دیدار کرده است. ابن عربی از وی با عنوان «قطب المتوکلین» یاد می‌کند. او را یکی از اولیاء «اهل الله» می‌داند (همان، ۷۶/۴، ۶۶۶/۱). در ۵۹۴ ق نیز ابن عربی در فاس بوده و خداوند در آنجا «خاتم محمدی» را به وی شناسانده و علاقت او را به ابن عربی نشان داده است، ولی وی نام او را نمی‌آورد (همان، ۵۱۴/۳، ۵۴۹/۴). در ۵۹۵ ق ابن عربی در شهر البریه در اندلس بوده و در رمضان آن سال کتاب مواقع النجوم را در ۱۱ روز نوشته بوده است که به گفته خودش آن را در پی یک فرمان الهی نوشته و آن کتاب «خواننده را از استاد بی‌نیاز می‌کند، بلکه استاد نیازمند به آن است» (همان، ۳۳۴/۱). وی در همین سال در شهر غرناطه بوده و با شیخ خود ابومحمد عبدالله شکار دیدار داشته است (همان، ۱۸۷/۱). نیز در همین سال ابن عربی را در زادگاهش مرسیه می‌یابیم (همان، ۷۰۸/۱). وی در ۵۹۷ ق در مراکش بوده و در محرم آن سال به «مقام القرية» رسیده بوده است (همان، ۲۶۰/۲ - ۲۶۱) و در همان سال به او الهام شده بوده است که به سوی «مشرق» روانه شود (همان، ۴۳۶/۲). در ۵۹۸ ق ابن عربی در تونس بوده و در خانه عبدالعزیز مهدوی به سر می‌برده است (همان، ۹۸/۱). در همین سال وی با ابوعبدالله ابن جنید قبریقی (از نواخی رنده در جنوب اندلس) که از شیوخ طائفه و معتزلی مذهب بوده است، دیدار کرده و با وی مباحثاتی داشته و سرانجام او را از نظریه «خلق افعال از سوی انسانها» منصرف کرده بوده است (همان، ۱۸۲/۲، ۴۵/۳). وی همچنین در همان سال در بیت المقدس بوده و از آنجا پیاده روانه مکه گردیده است (همو، روح القدس، ۹۲-۹۳) و پس از رمضان همان سال وارد مکه شده و به خدمت شیخ مکین الدین ابوشجاع زاهرین رستم بن

۵۴۷/۴ - ۵۴۸). شاید یکی از علت‌های نفرت ابن عربی از مسیحیان، در آن زمان، مصائبی بوده باشد که در همان سالها از سوی مسیحیان در جنگ‌های صلیبی بر سر مسلمانان آمده بود. وی مسلمانان را از زیارت بیت المقدس که در آن زمان در دست صلیبیان بود برحذر می‌دارد (همان، ۴۶۰/۴). پس از آن ابن عربی را در ۶۱۰ ق یا اندکی پس از آن در حلب می‌یابیم (یحیی، حاشیه، ۱۴۳). در ۶۱۲ ق ابن عربی بار دیگر به آناتولی سفر کرده و در آن سال در سیواس و ملطیه به سر می‌برده است. در رمضان آن سال کیکاووس انطاکیه را محاصره کرده بود. ابن عربی در خواب می‌بیند که کیکاووس در نبرد با دشمن پیروز می‌شود و از ملطیه نامه‌ای با چند بیت شعر برای وی می‌فرستد و مزده پیروزی را به او می‌دهد. کیکاووس در روز عید فطر، ۲۰ روز پس از رؤیای ابن عربی، در نبرد پیروزی می‌یابد (ابن عربی، محاضرة الابرار، ۴۲۰/۲ - ۴۲۱). در سالهای ۶۱۲ - ۶۱۶ ق، ابن عربی ظاهراً در شهر ملطیه در آناتولی به سر می‌برده. وی در آنجا طی چند «سماع» برخی از نوشته‌های خود، مانند روح القدس، ترجمان الاشواق و تاج الرسائل را تأیید کرده است (یحیی، ۹۹). وی در سالهای ۶۱۷ و ۶۱۸ ق در شهر حلب بوده و کتابهای خود مقام القربة، الفهوانية و منزل المنازل را «سماع» کرده است. در ۶۲۰ ق/۱۲۲۳ م، ابن عربی عزم سفر به دمشق کرد و تا پایان عمر در آنجا اقامت گزید و جز برای سفری کوتاه به حلب، آنجا را ترک نکرد (همانجا). وی در این شهر نسخه دوم کتاب بنیادی خود فتوحات را که نوشتن نسخه اول آن را در ۵۹۹ ق/۱۲۰۳ م در مکه آغاز کرده بود، در ۶۳۶ ق به پایان رسانید (ابن عربی، الفتوحات، ۵۵۳/۴). کتاب مهم دیگر ابن عربی فصوص الحکم نیز در همان شهر دمشق نوشته شده بود.

دوران زندگانی ابن عربی در دمشق، دوران شکوفایی و آفرینش فکری و روحی وی به شمار می‌رود. فرمانروایان آن دوران که وی را گرامی می‌داشته و به او ارادت می‌ورزیده‌اند، اینانند: الملك العادل اول، ابوبکر محمد بن ایوب، سيف الدين (د ۶۱۵ ق/۱۲۱۸ م)، برادر صلاح الدين ایوبی و فرزند او الملك الاشرف (د ۶۳۵ ق/۱۲۳۸ م) در دمشق و الملك الظاهر، غازي (د ۶۱۳ ق/۱۲۱۶ م) دومین فرزند صلاح الدين فرمانروای حلب. ابن عربی بسیار مورد اعتماد الملك الظاهر بوده و نزد وی شفاعت‌ها می‌کرده و شکایات و درخواستهای مردم را به آگاهی او می‌رسانده و سلطان نیز گاه از برخی فقیهان زمانش نزد ابن عربی شکایت می‌کرده است (برای نمونه، نک: همان، ۵۳۹/۴، نیز ۶۹/۳ - ۷۰).

ابن عربی در ۲۸ ربیع الثانی ۶۳۸ ق/۱۶ نوامبر ۱۲۴۰ م در دمشق، در خانه قاضی محیی‌الدین ابن زکی در ۷۸ سالگی درگذشت و در دامنه جبل قاسیون، در مقبره خانوادگی ابن زکی به خاک سپرده شد (ابن عماد، ۲۰۲/۵؛ مقری، ۱۶۲/۲). آرامگاه او هم اکنون نیز در دمشق زیارتگاه است. ابن عربی چند همسر داشته است که از آن میان، چنانکه دیدیم، مریم دختر محمد بن عبدون و فاطمه دختر یونس بن

یوسف شناخته شده‌اند. وی از فاطمه دو پسر داشته است به نامهای سعدالدین (۶۱۸ - ۶۵۶ ق/۱۲۲۱ - ۱۲۵۸ م) و عمادالدین محمد (۶۶۷ ق/۱۲۶۹ م). سعدالدین شعر نیکو می‌سروده و دیوانی هم داشته است (مقری، ۱۷۰/۲، ۱۷۲). ابن عربی از دختر خود به نام زینب نیز یاد می‌کند (الفتوحات، ۱۱۷/۴).

در برخی منابع آمده است که ابن عربی، پس از مرگ شیخ مجدالدین اسحاق با همسر وی، مادر صدرالدین قونوی، ازدواج کرده است (قاری بغدادی، ۳۵). به نقل از ابوالحسن خزرچی، در تأیید یارد این گزارش هیچ مأخذ دیگری در دست نیست، اما این نکته روشن است که خود ابن عربی و نیز صدرالدین قونوی که سالها شاگرد وی و از یاران نزدیکش بوده است، در این باره چیزی نگفته‌اند.

آثار: ابن عربی را، بی‌شک، می‌توان پرکارترین عارف و صوفی مسلمان و نیز یکی از پرکارترین مؤلفان سراسر تاریخ جهان اسلام به شمار آورد. در باره شمار نوشته‌های او هنوز هم، پس از پژوهشهایی که انجام گرفته است، جای سخن هست. چنانکه اشاره شد، خود ابن عربی در اجازه‌ای که در ۶۳۲ ق/۱۲۳۴ م به الملك المظفر ایوبی داده بود، از ۲۹۰ نوشته خود نام برده است («صورة اجازة»، ۲۲۱ - ۱۲۸). در فهرست دیگری که ابن عربی بنا بر درخواست یکی از یارانش تهیه کرده است، از ۲۵۱ اثر خود نام می‌برد و در آغاز آن می‌گوید که شمار اندکی از آنها را نزد شخصی سپرده است که دیگر به وی باز نگردانده است و نیز اکثر آن نوشته‌ها کامل و اندکی هم ناقص است («فهرست مؤلفات»، ۱۹۳ - ۲۰۷). اما کامل‌ترین فهرستی را که تاکنون، به شیوه‌ای پژوهشگرانه و انتقادی، از نوشته‌های ابن عربی در دست است، در کتاب عثمان یحیی «تاریخ و طبقه‌بندی آثار ابن عربی» در دو جلد می‌یابیم. در آنجا عنوان بیش از ۸۰۰ نوشته ابن عربی آمده است. در این میان برخی از آنها منسوب به وی و برخی دیگر یک نوشته است که زیر دو سه عنوان یا بیشتر تکرار شده است. اکثر این نوشته‌ها در کتابخانه‌های ترکیه و به ویژه در کتابخانه شخصی صدرالدین قونوی یافت می‌شود که در واقع پس از مرگ ابن عربی، نوشته‌های خود وی و کتابهای دیگر را در برداشته و به صدرالدین رسیده بوده و اکنون در قونیه نگهداری می‌شود. ما خواننده را به کتاب عثمان یحیی ارجاع می‌دهیم و تنها عناوین نوشته‌هایی از ابن عربی را که تاکنون چاپ و منتشر شده است، در اینجا می‌آوریم: ۱. الاحادیث القدسیة، قاهره (در ۳۵ صفحه). ۲. کتاب الامر المحکم المربوط فیما یلزم اهل طریق اللہ من الشرط، استانبول، ۱۳۰۲، ۱۳۱۵ ق؛ بیروت، ۱۹۱۲ م، ضمن مجموعه تحفة البهية. ۳. کتاب انشاء الدوائر، به کوشش نیبرگ، در مجموعه‌ای با عنوان «نوشته‌های کوچک‌تر ابن عربی»، لیدن، ۱۹۱۹ م. ۴. تاج الرسائل و منهاج الوسائل، در مجموعه الرسائل الالهية، قاهره، ۱۳۲۸

و الآيات، به کوشش عزة حصريه، دمشق، ۱۹۷۰ م؛ شرح این رساله به کوشش محمود غراب به چاپ رسیده است. ۲۷. شجرة الكون، قاهره، ۱۲۹۰، ۱۳۱۰ ق، ۱۹۸۷ م؛ استانبول، ۱۳۰۳، ۱۳۱۸ ق. ۲۸. شرح شطرنج العارفين و انيس الخائفين و سير العاكفين، به کوشش محمد سعيد برهانی، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ به کوشش محمد هاشمی، بیروت، ۱۹۸۵ م. ۲۹. شرح کلیات الصوفية و الرد على ابن تيمية، به کوشش محمود غراب، دمشق، ۱۹۸۱ م. ۳۰. کتاب شق الجیب فی اسرار حروف علم الغیب، در مجموعه الرسائل الالهية، قاهره، ۱۳۲۵ ق. ۳۱. الصلاة الفیضیه، استانبول، ۱۲۷۳ ق. ۳۲. الصلوات الاکبریه، قاهره، ۱۳۰۳، ۱۳۱۰ ق. ۳۳. العبادلة، به کوشش عبدالقادر احمد عطا، قاهره، ۱۹۶۹ م. ۳۴. عقلة المستوفز، همراه با انشاء الدوائر، لندن، ۱۹۱۹ م. ۳۵. عنقاء مغرب فی معرفة ختم الاولیاء و شمس المغرب، قاهره، ۱۳۳۲، ۱۳۵۳، ۱۳۷۳ ق. ۱۹۷۰ م. ۳۶. الفتوحات المکیة فی معرفة الاسرار المالکیة و الملكية. که مفصلترین، مهمترین و بنیادیترین نوشته ابن عربی است. وی نوشتن آن را در هنگام نخستین اقامتش در مکه در ۵۹۸ ق/ ۱۲۰۱ م آغاز کرده و در ۶۲۹ ق/ ۱۲۳۱ م در دمشق نسخه اول آن را به پایان رسانده بود و نسخه دوم آن را که شامل افزوده‌هایی بوده است، دو سال پیش از مرگش، در ۶۳۶ ق/ ۱۲۳۸ م پایان داده بود. متن کامل این دست نوشته، بر خط خود ابن عربی، اکنون در موزه اوقاف اسلامیة در استانبول، با شماره‌های ۱۸۴۵-۱۸۸۱، در ۳۷ جزء، نگهداری می‌شود. ابن عربی در پایان این نسخه می‌نویسد: «بحمد الله این باب با پایان کتاب، آن هم تا حد امکان با ایجاز و اختصار به دست نویسنده آن پایان یافت و این نسخه دوم از کتاب به خط من است. فراخ از این باب که پایان کتاب است، در بامداد چهارشنبه ۲۴ ربیع الاول ۶۳۶ دست داد، محمد بن علی بن محمد ابن العربی الطائی الحاتمی، وَفَّقَهُ الله، این نسخه ۳۷ مجلد است و اضافاتی بر نسخه اول دارد و آن را بر پسر بزرگم محمد که مادرش فاطمه بنت یونس بن یوسف است و بر نسل او و پس از آنان بر مسلمانان، در خاور و باختر، در خشکی و دریا، وقف کردم» (۵۵۴-۵۵۳/۴). این کتاب چند بار در بولاق، ۱۲۷۴، ۱۲۹۳، ۱۳۲۶ و ۱۳۲۹ ق به چاپ رسیده است. چاپ جدید انتقادی و بسیار ارزنده‌ای از آن به کوشش عثمان یحیی در چندین جلد آغاز شده و ۱۳ جلد آن از ۱۹۷۲ م به بعد در قاهره منتشر شده است. کتاب دارای ۶ فصل و ۵۶۰ باب است. ۳۷. فصوص الحکم و خصوص الکلم، دومین نوشته مهم ابن عربی که احتمالاً آخرین اثر اوست، استانبول، ۱۲۸۷، ۱۲۹۷، ۱۳۰۹ ق؛ قاهره، ۱۳۰۴، ۱۳۲۳ ق؛ چاپ جدید انتقادی به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م. ۳۸. الفقه عندالشیخ الاکبر محیی الدین ابن العربی، به کوشش محمود غراب، دمشق، ۱۹۸۱ م. ۳۹. الفوز الاسنی بمناجاة الله باسمائه الحسنی، مصر،

ق. ۵. التجلیات الالهية، همراه با تعلیقات ابن سودکین شاگرد ابن عربی. این کتاب در ۱۹۶۶ م توسط عثمان یحیی در شماره‌های ۶۰ و ۶۱ مجله المشرق و سپس به طور مستقل در تهران (۱۳۶۷ ش) به چاپ رسیده است. ۶. تحفة السالکین (منسوب به وی)، قاهره. ۷. تحفة السفرة الى حضرة البررة، استانبول، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۳ ق؛ با تعلیقات محمد ریاض مالح، بیروت، ۱۹۷۳ م. ۸. التذیبات الالهية فی اصلاح المملكة الانسانية، همراه انشاء الدوائر، لندن، ۱۹۱۹ م. ۹. ترجمان الاشواق، متن و ترجمه انگلیسی از نیکلسون، لندن، ۱۹۱۱، ۱۹۷۸ م؛ بیروت، ۱۹۶۶، ۱۹۸۱ م. ۱۰. تفسیر القرآن (منسوب به وی)، قاهره، ۱۲۸۳، ۱۳۱۷ ق؛ لکهنو، ۱۳۰۱ ق؛ نولکشور، ۱۳۱۰ ق؛ در حاشیه عرائس البیان روزبهان بقلی، هند، ۱۳۱۵ ق؛ با عنوان تفسیر الشیخ محیی الدین بن عربی، بیروت، ۱۹۶۸ م. قاهره ۱۹۷۸ م. ۱۱. تنزل الاملاک من عالم الارواح الى عالم الافلاک یا لطائف الاسرار، به کوشش احمد زکی عطیه و طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۹۶۸، ۱۹۸۰ م. ۱۲. الترتلات الليلية فی احکام الالهية، قاهره، ۱۹۸۷ م. ۱۳. الترتلات الموصلية فی اسرار الطهارات و الصلوات و الايام الاصلية، به کوشش عبدالرحمن محمود، قاهره. ۱۴. تهذیب الاخلاق، قاهره، ۱۳۲۸ ق. ۱۵. توجهات الحروف، به کوشش عبدالحمید بن شاذلی وفائی، قاهره، ۱۹۸۰ م. ۱۶. کتاب الحجب، ضمن مجموعه الرسائل الالهية، قاهره، ۱۹۰۷ م. ۱۷. الحکم الحاتمية یا الکلمات الحکمية و المصطلحات الجارية على السنة الصوفية، قاهره، ۱۹۸۷ م. ۱۸. کتاب حوض الحیاة (منسوب به وی)، به کوشش یوسف حسین در زورنال آزاتیک، ۱۹۲۸ م. ۱۹. دیوان الشیخ الاکبر یا الديوان الکبیر، قاهره، ۱۲۷۰ ق؛ بمبئی. ۲۰. کتاب الذخائر و الاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق، بیروت، ۱۳۱۲ ق، همراه ترجمان الاشواق؛ بیروت، ۱۹۶۶ م؛ به کوشش محمد عبدالرحمن کردی، قاهره، ۱۹۶۸، ۱۹۷۱ م. ۲۱. رحمة من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، به کوشش محمود غراب در ۲ جلد که در حاشیه آن ایجاز البیان فی الترجمة عن القرآن نیز به چاپ رسیده است، دمشق، ۱۹۸۹ م. ۲۲. رد معانی آیات المتشابهات الى معانی آیات المحکمات (منسوب؟)، بیروت، ۱۳۲۸ ق؛ قاهره، ۱۹۸۸ م؛ با عنوان رد المتشابه الى المحکم من آیات القرآنية و الاحادیث النبوية، قاهره. ۲۳. رسائل، با تعلیقات عبدالرحمن حسن حمودی، قاهره، ۱۹۸۷ م. ۲۴. رسالة فی معرفة النفس و الروح، به کوشش آسین پالاسیوس، در روآفریکن، ۱۹۰۵ م؛ در «أثار چهاردهمین کنگره خاورشناسان»، الجزیره، ۱۹۰۵ م. ۲۵. الرسالة الوجودية فی معنی قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه، قاهره، ۱۹۷۳ م. ۲۶. روح القدس فی محاسبة النفس، قاهره، ۱۲۸۱ ق؛ همراه با المبادئ و الفایات فیما تتضمنه الحروف المعجم من العجائب

۱۹۷۱م: با عنوان *مناجاة الرحمن بآيات القرآن*، قاهره، ۱۳۲۴ ق. ۴۰. *فلسفة الاخلاق*، قاهره، ۱۳۳۲ ق. ۴۱. *القرعة الطيور*، قاهره؛ با عنوان *تربية الطيور لاستخراج الفأل والضمير*، قاهره، ۱۹۷۴م. ۴۲. *القرعة المباركة الميمونة والدرة الثمينة المصونة* (منسوب به وی)، قاهره، ۱۲۷۹ ق؛ بمبئی، ۱۳۰۰ ق. ۴۳. *كشف الغطاء عن حقائق التوحيد*، به کوشش احمد بکیر، تونس، ۱۹۶۴م. ۴۴. *کتاب کنه مالا بد للمريد منه*، قاهره، ۱۳۲۸ ق، ۱۹۶۷م. ۴۵. *المبادئ والغايات فيما تتضمنه حروف المعجم من العجائب والآيات* (نک: شه ۲۶). ۴۶. *محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار*، در ۲ جلد، قاهره، ۱۲۸۲، ۱۳۰۵، ۱۳۲۴ ق؛ بیروت، ۱۹۶۸م. ۴۷. *مشكاة الانوار فی ماروی عن الله من الاخبار*، قاهره؛ حلب، ۱۳۴۶ ق. ۴۸. *مفتاح الغيوب*، قاهره.

علاوه بر کتب و مجموعه‌های ذکر شده ۲۹ رساله دیگر ابن عربی که در حیدرآباد (۱۹۴۸م) به چاپ رسیده است در مجموعه‌ای ۲ جزی تحت عنوان *الرسائل گردآوری شده است*. اسامی این رسائل که برخی از آنها به طور مستقل نیز به چاپ رسیده، عبارت است از: ۱. *کتاب الالف و هو کتاب الاحدية*؛ نیز قاهره، ۱۳۲۵ ق؛ ۲. *کتاب الازل*؛ ۳. *کتاب الاسراء الى مقام الاسرى*؛ ۴. *کتاب الاسفار عن نتائج الاسفار*؛ ۵. *کتاب اصطلاح الصوفية*؛ نیز قاهره، ۱۲۸۳ ق؛ استانبول ۱۳۰۷ ق؛ لایپزیک، به کوشش فلوگل، ۱۸۴۵م؛ همراه با تعلیقات عبدالرحمن حسن حمود، ۱۹۸۷م. ۶. *کتاب الاعلام باشارات اهل الالهام*؛ ۷. *رسالة الانتصار*؛ ۸. *رسالة الانوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الاسرار*؛ نیز قاهره، ۱۳۳۲ ق؛ ۹. *التجليات*؛ ۱۰. *کتاب التراجم*؛ ۱۱. *کتاب الجلالة وهو كلمة الله*؛ ۱۲. *کتاب الجلال والجمال*؛ ۱۳. *کتاب حلیة الابدال*؛ ۱۴. *رسالة الشيخ الى الامام الرازي*؛ نیز، قاهره، ۱۳۴۴ ق؛ ۱۵. *رسالة فی سؤال اسمعيل بن سودکین*؛ ۱۶. *رسالة لا یعول علیه*؛ ۱۷. *کتاب الشأن*؛ ۱۸. *کتاب الشاهد*؛ ۱۹. *کتاب الغناء فی المشاهدة*؛ ۲۰. *کتاب القرية*؛ نیز، قاهره، ۱۳۲۵ ق؛ ۲۱. *رسالة القسم الالهي*؛ ۲۲. *کتاب الکتب*؛ ۲۳. *کتاب المسائل*؛ ۲۴. *کتاب منزل القطب ومقامه وحاله*؛ ۲۵. *کتاب المیم والزوا والنون*؛ ۲۶. *کتاب نقش الفصوص*؛ ۲۷. *کتاب الوصايا*؛ ۲۸. *کتاب الوصية*؛ ۲۹. *کتاب الباء*.

مجموعه دیگری از ده رساله ابن عربی با عنوان ده رساله مترجم به کوشش نجیب مایل هروی در تهران (۱۳۶۷ ش) به چاپ رسیده است. این رسائل عبارتند از: ۱. *حلیة الابدال*؛ ۲. *رسالة الفوتية*، ترجمه حسن گیلانی؛ ۳. *اسرار الخلوة*؛ ۴. *حقیقة الحقائق*، ترجمه شاه داعی شیرازی؛ ۵. *معرفه رجال الغیب*؛ ۶. *نقش الفصوص*، ترجمه نورالدین شاه نعمت الله ولی؛ ۷. *ابیات دهگانه*، ترجمه ترکه اصفهانی؛ ۸. *رسالة الانوار*؛ ۹. *معرفت عالم اکبر و عالم اصغر*؛ ۱۰. *رسالة الى الامام الرازي*، ترجمه میرزا فضل الله کردستانی. از سوی دیگر نهاد ککلیک در استانبول (۱۹۶۹م) چاپ عکسی دست نوشته‌ای را تحت عنوان *البلغة فی الحکمة منتشر کرده است و در مقدمه خود بر آن، ادعای کند که کتاب اثری از ابن عربی است. در این کتاب که اصولاً بسیار با*

ارزش و خواندنی است، مسائل گوناگون هستی‌شناسی و خداشناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، از دیدگاه فلسفی-عرفانی، طرح و بررسی می‌شود. نکته در اینجا است که نویسنده در بسیاری موارد اشعاری فارسی از عمر خیام، انوری، سنایی، ظهیر فاریابی و دیگران را در متن نقل می‌کند (البلغة، ۱۳۴ ب، ۱۵۹ ب، ۲۱۷ ب، ۲۴۶ آ). اما در هیچ یک از فهرستهای آثار ابن عربی، نامی از این کتاب یافت نمی‌شود.

آثار شرح شده: ابن عربی از اندیشمندانی است که بسیاری از نوشته‌هایش، به ویژه با توجه به خصلت عرفانی اندیشه و احساسش که بیشتر زائیده تجزیه‌های شخصی و به تعبیر خود وی نتیجه «کشف وجود» و «ذوق» بوده است، ناگزیر در بسیاری موارد در قالب زبانی رمزآمیز، نمادین (سمبولیک) و آکنده از استعاره و مجاز پدید آمده است. بنابراین در برخی موارد برای خواننده ناآشنا با مصطلحات عرفانی و به ویژه ناآشنا با کل نظام اندیشه عرفانی ابن عربی، نافهمیدنی است یا دست کم دشوار فهم است. بدین سان در همان زمان زندگی ابن عربی و نیز بعدها، کسانی به شرح برخی از نوشته‌های او پرداخته بوده‌اند، به گونه‌ای که گاه چندین شرح بر یک اثر ابن عربی، و از دیدگاههای شارحان متعدد، نوشته شده است. ما در اینجا به مهم‌ترین این شرحها اشاره می‌کنیم:

۱. *الفتوحات المکیة*. بخشهای دشوار فهم این کتاب از سوی عبدالکریم جیلی با عنوان *شرح مشکلات الفتوحات* شرح شده است. گزیده‌هایی از متن کتاب را عبدالوهاب شعرانی (د ۹۷۳ ق/۱۵۶۵م) با عنوان *لواحق الانوار القدسية فی بیان قواعد الصوفية* گرد آورده است که در حاشیه لطائف المنن والاخلاق در قاهره (۱۳۱۱ ق) چاپ شده است. نیز گزیده دیگری از هو با عنوان *کبریت الاحمر فی بیان علوم الکشف*. الاکبر که در حاشیه گزیده‌های دیگری از فتوحات به وسیله او با عنوان *اليواقیت والجواهر*، در دو جلد در قاهره (۱۳۰۵ ق) چاپ شده است. وی در یواقیت می‌کوشد که با استناد به متن فتوحات از نظریات ابن عربی دفاع کند. شعرانی همچنین گزیده دیگری از فتوحات با عنوان *النفحات القدسية فی بیان قواعد الصوفية* گرد آورده بوده است (GALS, I/792).

۲. *فصوص الحکم*. بر این نوشته بسیار مهم ابن عربی، چندین شرح نوشته شده است. بروکلان از ۳۵ شرح نام می‌برد (همان، 794-792/I)، در حالی که عثمان یحیی به ۱۲۰ شرح اشاره می‌کند (صص 256-241). ما به مهم‌ترین و مشهورترین این شرحها اشاره می‌کنیم: خود ابن عربی مسائل و مطالب مهم فصوص را با عنوان *نقش النصوص* (یا عنوان دیگری: *مفتاح الفصوص*) خلاصه کرده است؛ شاعر و عارف بزرگ ایرانی، عبدالرحمن جامی این مختصر را با عنوان *نقد النصوص* شرح کرده است. وی در این شرح که ۳۵٪ آن به فارسی و ۶۵٪ دیگر به عربی است، از بسیاری شرحها بر فصوص و منابع دیگر بهره گرفته است (نک: چیتیک، ۴-۵)؛ فکوک الفصوص از

الاشواق که خاورشناس انگلیسی رینولد . نیکلسون، همراه با متن عربی آن در ۱۹۱۱م در لندن منتشر ساخت؛^۱ ۲. رساله فی الاحدیة، ترجمه عبدالهادی که در ۱۹۳۳م در پاریس چاپ شده است؛^۳ ۳. کتاب الالف وهو کتاب الاحدیة، ترجمه ویر، در «مجله انجمن سلطنتی آسیایی»؛^۴ ۴. ترجمه فرانسوی گزیده‌ای از دیباجة فتوحات به وسیله والسان؛^۵ ۵. ترجمه فرانسوی بخشهایی از فصوص الحکم به وسیله تیتوس بورکهارت، با عنوان «حکمت پیامبران»؛^۶ ۶. پاریس، ۱۹۵۵م؛ ۷. ترجمه انگلیسی بخشهایی از فصوص به وسیله خواجه خان با همان عنوان «حکمت پیامبران»؛^۷ مدرس، ۱۹۲۹م؛ ۸. ترجمه اسپانیایی گزیده‌هایی از چند نوشته ابن عربی به وسیله آسین پالاسیوس، در کتاب او به عنوان «اسلام در صورت مسیحی»؛^۸ مادرید، ۱۹۳۱م؛ ۹. رساله فی معنى النفس والروح، متن و ترجمه اسپانیایی از همو، در «گزارشهای چهاردهمین کنگره خاورشناسان»؛^۹ البزیره، ۱۹۰۵م؛ ۱۰. ترجمه انگلیسی بخشهای مربوط به شیوخ ابن عربی از رساله روح القدس و رساله الدرة الفاخرة به وسیله آستین، با عنوان «صوفیان اندلس»؛^{۱۰} لندن، ۱۹۷۱م؛ ۱۱. ترجمه فرانسوی و تحلیلی از مقدمه ابن عربی بر ترجمان الاشواق، به وسیله هانری کربن، در ارانوس - یاربوخ؛^{۱۱} ۱۹۵۶م؛ ۱۲. ترجمه فرانسوی اصطلاحات الصوفیه ابن عربی به وسیله آندره رنیه، در مجله موزئون؛^{۱۲} ۱۹۳۵م. هانری کربن همچنین بخشهایی از باب هشتم فتوحات (۱۲۸/۱-۱۳۱) را در کتاب خود «زمین آسمانی و پیکر رستاخیزی» (پاریس، ۱۹۶۰م) با تحلیلی از آن به فرانسه ترجمه کرده است (برای بیشتر این ترجمه‌ها، نک: یحیی، II/699).

بخش دوم - جهان‌بینی عرفانی

ابن عربی را می‌توان به حق بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین بنیانگذار نظام عرفان فلسفی یا فلسفه عرفانی یا حکمت الهی عرفانی^{۱۳} در تاریخ اسلام به‌شمار آورد و حتی گزافه نیست اگر بگوییم که وی بزرگ‌ترین اندیشمند عرفانی همه دورانهاست. پس از ابن عربی، هیچ‌یک از اندیشمندان عارف یا عارفان اندیشمند یا فیلسوفان عارف مشرب را در جهان اسلام نمی‌توان یافت که به گونه‌ای تحت‌تأثیر نیرومند اندیشه‌های ابن عربی قرار نگرفته باشد. این تأثیر تادوران ما نیز ادامه دارد. بی‌سبب نیست که وی را «شیخ اکبر» لقب داده‌اند. ابن عربی در دورانی از تاریخ جهان اسلامی می‌زیسته است که فضای اجتماعی و معنوی پیش از آن، فراز و نشیبهای بسیار داشته و به ویژه، فضای معنوی از تجربه‌ها و اندیشه‌ها و بینشهای عرفانی و فلسفی آکنده بوده

صدرالدین قونوی، شاگرد بزرگ ابن عربی. این شرح در حاشیه منازل السائرین شیخ انصاری هروی (تهران، ۱۳۱۵ ق) آمده است؛ شرحی از عقیف‌الدین تلمسانی، شاعر عارف معروف؛ شرحی از مؤیدالدین ابن محمود بن سعید معروف به جندی، شاگرد صدرالدین قونوی. این شرح به کوشش جلال‌الدین آشتیانی (مشهد، ۱۳۶۱ ش) منتشر شده است؛ شرح معروفی از عبدالرزاق کاشانی، چاپ اول آن در ۱۳۰۹ ق و چاپ دوم آن در ۱۹۶۷-۱۹۷۴م در قاهره منتشر شده است؛ شرح بسیار مشهور بر فصوص با عنوان مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم از داوود بن محمود میصری. این شرح در ۱۲۹۹ ق در تهران چاپ سنگی شده و نیز در ۱۳۶۵ ش به کوشش حسین نصر منتشر شده است؛ شرحی از بالی (خلیفه) افندی، این شرح نخست در ۱۳۰۹ ق در استانبول و سپس در حاشیه چاپ دوم شرح کاشانی، در قاهره (۱۹۶۷-۱۹۷۴م) چاپ شده است؛ شرحی به فارسی از رکن‌الدین شیرازی که دست نوشته آن در فهرست کتابهای خطی ادوارد براون در کتابخانه دانشگاه کمبریج موجود است؛ شرح فصوص الحکم به فارسی، از تاج‌الدین حسین بن حسن خوارزمی که جلد اول آن به کوشش نجیب مایل هروی در تهران (۱۳۶۴ ش) منتشر شده است.

۳. شرح رساله فی الاحدیة یا رساله من عرف نفسه فقد عرف ربه، از احمد بن خالدی با عنوان: مرآة العرفان و لبه فی شرح رساله من عرف نفسه...

۴. شرح کتاب الامر المحکم المربوط فیما یلزم اهل طریق الله من الشروط، از احمد بن عبدالقاسم دوعنی (د ۱۰۵۲ ق / ۱۶۴۲م).

۵. چند شرح بر عتقاء مغرب: البرق الالامع المغرب فی شرح عتقاء مغرب از ابوالقاسم سعدی (د ۹۸۲ ق / ۱۵۷۴م)؛ الاغرب من العجالة الاعجب، از علی بن محمد بن احمد حجازی؛ کشف القناع المعجب عن وجه عتقاء مغرب، از محمد محمود دامونی (د ۱۱۹۹ ق / ۱۷۸۵م)؛ اظهار المختوم عن السر المکتوم، از عبدالرحمن بن حسن شافعی مقابری حلبی (د ۹۳۳ ق / ۱۵۲۶م)؛ الوعاء المختوم علی السر المکتوم، از عبدالکریم جیلی.

آثار ترجمه شده: از میان انبوه نوشته‌های ابن عربی، تا کنون تنها اندکی به زبانهای اروپایی ترجمه شده است. علت آن نیز بی‌شک، دشواری درک معانی و مضامین آنها بوده است، نه دشواری زبان ابن عربی که آن خود نیز یک دشواری است. در میان چند ترجمه از آثار ابن عربی، باید از اینها نام برد: ۱. ترجمه انگلیسی دیوان ترجمان

1. Reynold E. Nicholson, *Tarjumān al-Ashwāq*. 2. *Le voile d'Isis*. 3. Weir, *Journal of the Royal-Asiatic Society*, 1901, pp. 809-825. 4. Valsan, *Études traditionnelles*, 1953, pp. 302-311. 5. Titus Burckhardt, *La Sagesse des Prophètes*. 6. Khāja Khān, *The Wisdom of the Prophets*. 7. Acin Palacios, *El Islam cristianizado*, pp. 277-518. 8. Austin, R.W. J., *The Sufis of Andalusia*. 9. Henry Corbin, "Sympathie et Théopatie chez les fidèles d'amour en Islam", *Eranos-Jahrbuch*, XXIV/227-263. 10. André Regnier, "La terminologie mystique d'Ibn Arabi", *Le Museon*, XLVIII/146-162. 11. *Terre céleste et corps de résurrection*, pp. 215-223. 12. *Théosophie mystique*

ابن عربی، بی آنکه شناخت عقلی و نظری را منکر شود یا آن را نامعتبر شمارد، در واپسین مرحله به اصالت آن باور ندارد و اصالت شناخت و آگاهی را به کشف و شهود منحصر می‌کند. وی از یک سو خوانندگان را از انکار مسائل فلسفی یا بی‌دین خواندن فیلسوفان باز می‌دارد و می‌گوید که همه دانش یک فیلسوف باطل و بیهوده نیست و چه‌بسا در مسأله‌ای حق با او بوده و پیامبر (ص) نیز چنان سخنی گفته باشد. اگر ما حقیقت آن را شناختیم، شایسته است که سخن فیلسوف را در آن مسأله معین بپذیریم و آن را حق بدانیم و این سخن که فیلسوف دین ندارد، دلیل بر آن نیست که هر آنچه نزد اوست، باطل است (همان، ۳۲/۱).

از سوی دیگر، ابن عربی آگاهیها را از نظر شیوه‌های شناخت و محتوای آنها، به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. دانش یا آگاهی عقلی، یعنی هرگونه آگاهی که یا ضرورتاً یا در پی نظر و دلیل و از راه اندیشیدن، دست می‌دهد، این چنین آگاهی می‌تواند درست یا نادرست باشد؛ ۲. دانش احوال که جز به «ذوق» راهی بدان نیست و با عقل نمی‌توان آن را تعریف کرد یا برای شناخت آن دلیلی آورد، مانند آگاهی از شیرینی عسل و تلخی صبر و لذت جماع، عشق، وجد، شوق و مانند اینها و محال است که کسی به اینگونه آگاهیها دست یابد، مگر آنکه متصف به آنها شده و آنها را چشیده باشد؛ ۳. دانش اسرار، یعنی آنگونه دانش یا آگاهی که فراسوی مرز عقل (فوق طووالعقل) است که از راه دیدن روح القدس در دل و ذهن انسان، دست می‌دهد و ویژه پیامبران و اولیاء است... صاحب علم اسرار همه دانشها را داراست و در آنها مستغرق می‌گردد، در حالی که دارنده علوم دیگر چنین نیست. هیچ علمی ارجمندتر و شریف‌تر از این دانشی دربرگیرنده همه معلومات نیست (همان، ۳۱/۱). این علم اسرار همان است که ابن عربی آن را با تعبیر دیگری «علم الهی» می‌نامد و می‌گوید: «علم الهی اصل همه علمهاست و همه علوم به آن باز می‌گردد» (همان، ۱۴۳/۱).

از سوی دیگر، ابن عربی، پس از انتقاد شدید از کسانی که ایشان را «علمای رسوم» می‌نامد، می‌گوید که خداوند برای «اهل الله» و ویژگان به خدمتش که عارفان به او از راه دهش و بخشش الهیند، وجود هیچ‌کس را ناگوارتر و رنجبارتر از علمای رسوم، نیافریده است و اینان برای «طائفه اهل الله» مانند فرعونان برای پیامبرانند، زیرا هرگاه اهل الله سختی گویند که معنای آن بر ادراک آنان پوشیده و پیچیده باشد، آن را منکر می‌شوند، چون معتقدند که اهل الله در شمار عالمان نیستند و علم جز از راه آموزش معمول (قلم معتاد) در عرف دست نمی‌دهد و راست هم می‌گویند، زیرا یاران ما هم (یعنی اهل طریقت عرفانی) آن علم را جز از راه آموختن به دست نیاورده‌اند، با این تفاوت که این آموزش از راه «اعلام رحمانی ربانی» است... خداوند آموزگار انسان است و ما شکی نداریم که «اهل الله» وارثان پیامبرانند.

است. در اندلس اسلامی، چند دهه پیش از تولد ابن عربی، محافل تصوف و عرفان کسانی مانند ابن برّجان، ابن عریف صاحب کتاب محاسن المجالس و ابن قسی صوفی انقلابی و نویسنده کتاب خلع النعلین که ابن عربی بر آن شرحی نوشته، گرم بوده است. ابن عربی از این سه تن بارها در فتوحات و نوشته‌های دیگرش نام می‌برد. در کنار ایشان عارفان و صوفیان دیگر نیز پایگاه معنوی برجسته‌ای داشته‌اند. فضای اجتماعی و معنوی ثبوق اسلامی (سوریه، عراق و ایران) نیز از سنتهای عرفانی ریشه‌دار و دیرپای برخوردار بوده است. در این فضا، اندیشه‌های یونانی، نوافلاطونی، غنوصی، عقاید معتزلیان، اخوان الصفا و گرایشهای فلسفی ارسطویی - مشایی و اشراقی رواج داشته است. به یاد داشته باشیم که شهاب‌الدین یحیی بن حبّش سهروردی (م ۵۸۷ق / ۱۱۹۱م) در سالی کشته شده که ابن عربی در آن هنگام ۲۷ ساله بوده است.

بدین‌سان میراثهای معنوی بسیاری در تکوین جهان‌بینی عرفانی ابن عربی تأثیر داشته است. نیروی شگرف و پرکار اندیشه وی نیز سبب شده بود که مجموعه بزرگ و کم‌مانندی از نوشته‌ها پدید آورد و نظریات، عقاید و اندیشه‌های اصلی و ویژه خود را در آن مجموعه پراکنده سازد که یافتن آنها در میان انبوهی از مطالب فرعی کار آسانی نیست، آن هم با زبانی پر از مجاز، نمادها و اصطلاحات ویژه و ناآشنا و گاه پر از ابهام که فهمیدن نوشته‌هایش را دشوار می‌سازد، چنانکه می‌توان دآوری نیکلسون را پذیرفت که می‌گوید: ابن عربی اگر مختصرتر، روشن‌تر و منظم‌تر نوشته بود، بهتر شناخته می‌شد (ص 88). از سوی دیگر، گویا خود ابن عربی نیز نمی‌خواسته است که اندیشه‌ها و عقاید ویژه خویش را در یک‌جا، یا در چند نوشته به نحوی صریح، منظم و مرتبط، منعکس کند، چنانکه خودش می‌گوید: «اما به سبب غموض اندیشه‌های ویژه، جداگانه در جایی بدانها تصریح نکرده‌ام، بلکه آنها را پراکنده در بابهای این کتاب (یعنی فتوحات) به نحوی کامل و مبین آورده‌ام و هرکس که خدا فهم را نصیبش کرده باشد، آنها را درمی‌یابد و تمیز می‌دهد، زیرا شناخت و آگاهی حقیقی و سخنی راست است و فراسوی آن هدفی نیست» (الفتوحات، ۳۸/۱). ابن عربی، در جایی از فتوحات تصریح می‌کند که «علم الهی دانشی است که خداوند از راه القاء و الهام و فرود آوردن روح الامین در دل انسان، آموزگار آن است و این کتاب آنگونه فراهم شده است. به خدا سوگند که من حتی یک حرف از آن را جز از راه املاء الهی و القاء ربانی یا دم روحانی در دل و ذهن کیانی ننوشته‌ام» (۴۵۶/۳).

در اینجا، پیش از هر چیز باید گفته شود که جهان‌بینی ابن عربی، بیش از هر چیز، عرفانی زیسته و اندیشیده اوست. نکته دیگری که در آغاز پرداختن به جهان‌بینی ابن عربی، باید بدان اشاره و بر آن تأکید کرد، مسأله رویکرد ابن عربی به مفاهیمی مانند شناخت، علم، عقل، آگاهی، کشف و شهود یا وجود، ذوق و به دیگر سخن برداشت وی از دو گونه شناخت یا آگاهی عقلی و شناخت کشفی - شهودی است.

نیست، زیرا که نادرستی و فساد در آن راه می‌یابد و در درستی آن تردید است و به آنچه اندیشه به دست می‌دهد، نمی‌توان اطمینان داشت. وی می‌گوید: مقصود من از «پاران ما»، صاحبان دلها و مشاهدات و مکاشفات است، نه عابدان و زاهدان و نه مطلق صوفیان، مگر کسانی از ایشان که اهل حقایق و تحقیقند. بنابراین درباره علوم نبوت و ولایت گفته می‌شود که اینها «فراسوی روش و مرز عقل» اند و عقل را از راه اندیشه در آنها راهی نیست، بلکه آنها را می‌پذیرد، به ویژه نزد کسی که صاحب عقل سلیم باشد و شبهه خیالی و اندیشه‌ای که موجب فساد نظر شود، بر او چیره نشده باشد (همان، ۲۶۱/۱).

ابن عربی همین نکته را، با اشاره به فیلسوفان اینگونه بیان می‌کند که هیچ چیزی نیست که نتوان از راه «کشف و وجود» بدان دست یافت و اشتغال به اندیشه، حجاب است. کسان دیگری غیر از ما منکر آنند، اما هیچ‌یک از کسانی که اهل راه خداوند آن را انکار نمی‌کنند، بلکه کسانی از اهل نظر و استدلال از «علمای رسوم» که ذوقی در احوال ندارند، آن را منع می‌کنند و در میان آنان کسانی مانند افلاطون، حکیم الهی که دارای ذوقی در احوال باشند، ندارند. ناخشنودی برخی از مسلمانان از افلاطون تنها به علت نسبت وی به فلسفه است، آن هم به سبب جهل ایشان به مدلول این واژه. حکیمان در حقیقت به خداوند و به هر چیز و منزلت آن عالمند. معنای فیلسوف «دوستدار حکمت» است، زیرا «سوفیا» به زبان یونانی «حکمت» است و معنای فلسفه «دوست داشتن حکمت» است و هر خردمندی حکمت را دوست می‌دارد؛ جز اینکه خطای اهل اندیشه در «الهیات» از درستی گفتار ایشان بیشتر است، خواه این اندیشمندان فیلسوف باشند، خواه معتزلی یا اشعری یا از اصناف دیگر اهل نظر. فیلسوفان صرفاً به سبب این نام نکوهش نمی‌شوند، بلکه سبب نکوهش ایشان خطاهایشان در علم الهی در مواردی است که معارض با گفته‌های پیامبران است. اهل نظر نمی‌دانند که خداوند به بعضی از پندگانش نیرویی بخشیده است که گاه در برخی امور مخالف حکم عقل و گاه موافق آن، حکمی می‌دهند. این مقام بیرون از مرز عقل است و عقل را توانایی ادراک آن نیست (همان، ۵۲۳/۲).

در این مورد، ابن عربی دو گفته بسیار جالب توجه از ابویزید بسطامی و نیز شیخ ابومدین، نقل می‌کند که بازگو کردن آنها روشنگر است. ابویزید خطاب به علمای رسوم می‌گوید: شما علمتان را از مرده‌ای و از مرده دیگری گرفته‌اید و ما عللمان را از «آنکه زنده است و نمی‌میرد» گرفته‌ایم. امثال ما می‌گویند: دل من از سوی پروردگارم برایم روایت کرد (حدّثنی قلبی من ربّی) و شما می‌گویید: فلان کس برایم روایت کرد. می‌پرسیم آن فلان کس کجاست؟ می‌گویند: مرده است. او نیز از فلان کس روایت کرد، او کجاست؟ می‌گویند: مرده است. شیخ ابومدین نیز هرگاه به وی گفته می‌شد: فلان کس از فلان کس روایت کرد، می‌گفت: ما نمی‌خواهیم قدید (گوشت مانده) بخوریم، گوشت تازه برایمان بیاورید (الفتوحات، ۲۸۰/۱). بر پایه این

علمای رسوم راست می‌گویند که هیچ علمی بدون آموختن دست نمی‌دهد، اما در اینکه می‌پندارند خداوند کسی جز پیامبر را آموزش نمی‌دهد، خطا می‌کنند. خدا می‌گوید: «بر هر کس که بخواهد حکمت می‌دهد» (بقره / ۲۶۹)، اما علمای رسوم چون دنیا را به آخرت و جانب خلق را بر جانب حق ترجیح می‌دهند، و عادت کرده‌اند که علم را از راه کتابها و دهان کسانی از جنس خودشان بگیرند، خود را به گمان خود به سبب دانشی که با آن از عامه ممتاز شده‌اند، از اهل الله می‌شمارند، اما نمی‌دانند که خدای را بندگانی است که خود او آموزش آنان را، در درویشان و دلایشان، بر عهده می‌گیرد، یعنی آموزش آنچه در کتابهای خود بر زبان فرستادگانش، نازل کرده است و این همان علم درست از سوی دانایی آموزگار است که هیچ کس در کمال علم وی شک ندارد (همان، ۲۷۹/۱). ابن عربی بارها و بارها بر این نکته تأکید می‌کند که «اهل الله» آنچه می‌دانند، تنها از راه «ذوق» است، «نه از روی اندیشه و تدبیر» (همان، ۴۳۱/۳) و در جای دیگر می‌گوید: «علم ذوقها از روی اندیشه نیست و علم درست آن است و آنچه جز آن است، حدس و گمان است» (فصوص، ۱۷۳).

وی در جای دیگری، علوم «اهل الله» را «دانشهای بزرگان» (علوم اکابر) می‌نامد و می‌گوید: دانشهای بزرگان، ذوقی است، زیرا از تجلی الهی است. ما از امر واقع شده سخن می‌گوییم و گزارش می‌کنیم، نه از آنچه عقلاً ممکن است. این است تفاوت «اهل کشف» (که در آنچه از آن خبر می‌دهند، دارای بصیرتند) با «اهل نظر عقلی». فایده در چیزی است که واقع شده، نه در آنچه ممکن است، زیرا این «علم لاعلم» است و آنچه واقع شده همانا علم محقق است (الفتوحات، ۴۸۷/۲). ابن عربی به نحو کلی دانشها را به دو گونه تقسیم می‌کند: کسبی و وهبی یا دهشی، و در توضیح آن می‌گوید: دانشی هست که ما آن را از اندیشه‌ها و حواسمان کسب می‌کنیم و دانش دیگری هست که با هیچ وسیله‌ای که نزد ماست، نمی‌توانیم آن را کسب کنیم، بلکه داده یا بخششی از سوی خداوند است که آن را در دلها و روانها نازل می‌کند و ما آن را بدون هیچ سبب بیرونی می‌یابیم؛ این مسأله‌ای است دقیق، زیرا بیشتر مردمان می‌پندارند که دانشهای حاصل از تقوی، دانشهای وهبند، اما چنین نیست. آنها دانشهای مکتسب از راه تقوایند، چون خداوند تقوی را راهی به سوی حصول آنها قرار داده است، همان گونه که اندیشه درست را با ترتیب مقدمات، سببی برای حصول دانش قرار داده است، به همان سان که بینایی را وسیله رسیدن به دیدنهای قرار داده است، اما علم وهبی از راه سبب به دست نمی‌آید، بلکه از جانب خداوند است (همان، ۲۵۴/۱).

از سوی دیگر، ابن عربی پس از تقسیم دانشها به چهار طبقه: علم الهی، طبیعی، ریاضی و منطقی که دارنده آنها را «حکیم» می‌نامد، بر این نکته تأکید می‌کند که جز این چهار مرتبه علمی یافت نمی‌شود و راه تحقیق آنها یا اندیشه است یا «وهب» که همانا «فیض الهی» است. سپس می‌افزاید که طریقه یاران بر این است و آنان را با اندیشه کاری

باورداشت که ابن عربی تصریح می‌کند که ترتیب کتاب فتوحات به اختیار وی نبوده است، بلکه خداوند به دست وی آن را ترتیب داده است و او آن را به همان نحو رها کرده است و رأی و عقل خود را در آن مداخله نداده است، بلکه آن املاء خداوند به دل اوست (همان، ۱۶۳/۲). سرانجام، ابن عربی آشکارا می‌گوید که سرچشمه دانسته‌ها و دانشهای او خداست و او آنها را از راه تهی کردن قلب از «اندیشه» و آماده ساختن آن برای پذیرش «واردات» به دست آورده است و بدین‌سان از هر امری آنگونه که هست آگاه شده و حقایق را بدان‌گونه که هستند، شناخته است. اینها چه مفردات باشند، چه مؤلفات و چه حقایق الهی، وی در هیچ یک از آنها شک نمی‌کند. آنگاه می‌گوید: «دانش ما از آنجاست و خداوند آموزگار ماست» (همان، ۵۶/۱).

بدین‌سان پیداست که ابن عربی، در همه نوشته‌های خود، از یک سو مطابق با همه معیارها و میزانهای منطقی متداول می‌اندیشد و استدلال می‌کند و از سوی دیگر و در واپسین مرحله کشف، شهود، بینش درونی، روشن شدن ناگهانی و ظهور شراره‌آسای حقیقت یا حقایقی در درون خود را، اصل‌ترین معیار و محک آگاهی و شناخت (معرفت) می‌شمارد. شناخت راستین نزد وی آن است که انسان، در هر امری و درباره هر چیزی، حقیقت آن را، آنگونه که در خود هست، دریابد، اما این هدف برای آدمی دست نیافتنی است، چنانکه خواهیم دید. ابن عربی این نکته مهم را در مبحث شناخت خدا، مفصلاً توضیح می‌دهد. با وجود این در اینجا شایسته است که به یکی از مهم‌ترین جنبه‌های بینش وی در این زمینه اشاره کنیم که می‌تواند برای کل «نظریه شناخت عرفانی» وی رهنمودی باشد. بنابر بینش عرفانی ابن عربی، هیچ‌گونه آگاهی (علم) برای کسی به درستی دست نمی‌دهد، مگر آنکه هر چیز را «به ذات خویش» بشناسد و هر کس چیزی را به وسیله امری زائد بر ذات خود بشناسد، در آنچه آن امر زائد به وی می‌دهد، مقلد آن امر زائد است. اکنون در سراسر هستی، کسی نیست که اشیاء را «به ذات خویش» بشناسد، جز یک کس که همانا خداست و هر کس دیگری جز او، آگاهی به اشیاء و غیراشیاء، «تقلید» است. اگر چنین است که آگاهی راستین، برای غیر خدا، جز از راه تقلید دست نمی‌دهد، پس بهتر است که ما مقلد خدا باشیم، به ویژه در علم به او، زیرا انسان از چیزی آگاه نمی‌شود، مگر به یاری یکی از نیروهایی که خدا به وی بخشیده است، یعنی: حواس و عقل. انسان ناگزیر است که در آنچه حس به وی می‌دهد، مقلد آن باشد، اما این حس گاه خطا می‌کند و گاه به راه درست می‌رود. آدمی همچنین در آنچه عقل از ضرورت یا نظر به وی می‌دهد، مقلد آن است، عقل نیز مقلد اندیشه (فکر) است و یافته‌های آن برخی درست و برخی نادرست است؛ پس آگاهی عقل به امور، پدیده‌ای اتفاقی و تصادفی است، بدین‌سان جز تقلید راهی نیست و اگر چنین است بر خردمند است که اگر بخواهد خدا را بشناسد، از خود وی تقلید کند، یعنی از راه آنچه خدا از خویش در کتابهای آسمانی و از زبان فرستادگانش خبر داده است؛ و اگر بخواهد اشیاء

را بشناسد، نمی‌تواند آنها را از راه آنچه نیروهایش به او می‌دهند، بشناسد، پس باید به «کثرت طاعات» بکوشد تا آنکه خدا شنوایی و بینایی و همه نیروهای او گردد و همه امور را به یاری خدا و خدا را به یاری خدا بشناسد. چون ما همه ناگزیر از تقلیدیم، اگر تو خدا را به یاری خدا و همه امور را به یاری او بشناسی، دیگر نادانی، شبهه، شک و باور نادرست در تو راه نخواهد داشت. من ترا متوجه امری کردم که پیش از این نمی‌دانستی، زیرا خردورزان اهل نظر می‌پندارند که بنابر آنچه نظر، حس و عقل به ایشان داده است، واقعاً عالمند، در حالی که ایشان در مقام تقلید از آنهاند و می‌دانند که هیچ نیرویی — از نیروهای بیرونی و درونی انسان — یافت نمی‌شود که غلط و خطا در آن راه نداشته باشد و با وجود این، خویشین را به خطا افکنده‌اند. میان آنچه حس، عقل و اندیشه در آن خطا می‌کند و آنچه در آن خطا نمی‌کند، فرق می‌نهند، اما از کجا می‌دانند؟ شاید آنچه ایشان آن را غلط می‌شمارند، درست باشد. این درد دشوار درمان را کسی از میان بر نمی‌دارد، مگر آنکه علمش به هر معلومی از راه و به یاری خدا باشد نه دیگری، زیرا خدا بذاته — نه به وسیله امری زائد بر ذاتش — عالم و آگاه است (همان، ۲۹۸/۲).

بنا بر آنچه بیان شد، پرداختن به جهان‌بینی عرفانی ابن عربی کاری بس دشوار و پیچیده است که غالباً امکان کج‌روی یا بدفهمی و حتی راه گم کردن را دربر دارد و به همین سبب است که شرحهای گوناگونی بر برخی از آثار او نوشته شده است، اما از سوی دیگر، ابن عربی آن عارف اندیشمندی نیست که سخن دلش را ناگفته نهد، هر چند اینجا و آنجا، پراکنده و گذرا، گاه محتاطانه و اندکی بیمناکانه. همچنین گاه بی‌باکانه و بی‌پروا، بنابر این در اینجا می‌کوشیم که تصویری پدیده‌شناسانه^۱ و طرح‌گونه از جهان‌بینی عرفانی ابن عربی، بر پایه اندیشه‌های ویژه او زیر سه عنوان عرضه کنیم: ۱. هستی‌شناسی و خداشناسی عرفانی، ۲. جهان‌شناسی و نظریه عرفانی پیدایش جهان، ۳. انسان‌شناسی عرفانی.

۱. هستی‌شناسی و خداشناسی عرفانی: مبحث هستی‌شناسی و خداشناسی عرفانی ابن عربی را می‌توان یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای پژوهشهای نظری-عقلی و کشفی-شهودی وی به شمار آورد که دامنه تأثیر آن در دورانه‌های پس از وی بسیار گسترده شده است، بدان‌سان که همه اندیشمندان فلسفی-عرفانی دورانه‌های بعدی کم‌وبیش و به گونه‌ای از سرچشمه اندیشه‌های وی در این زمینه نوشیده‌اند. ابن عربی مبحث هستی‌شناسی خود را از این موضوع آغاز می‌کند که هستی و نیستی (وجود و عدم) دو امر زائد بر «موجود و معدوم» نیستند، بلکه خود «موجود و معدوم» اند، اما وهم چنین می‌پندارد که «هستی و نیستی» دو صفت راجع به «موجود و معدوم» اند و آن دو را مانند خانه‌ای می‌پندارد که موجود و معدوم داخل آن می‌شوند. از اینجا است که گفته می‌شود:

می‌شود و از این رو درست است که بگوئیم وجود صفتی برای موجود نیست (همان، ۹).

ابن عربی درباره این نکته که وجود صفتی برای موجود نیست، به این مسأله می‌پردازد که آگاهی (علم) به چه چیز تعلق می‌گیرد، آیا به موجود یا به معدوم؟ و می‌گوید که ما نمی‌توانیم این نکته را بدانیم، مگر آنکه نخست بدانیم که آگاهی یا علم چیست و معدومها بر چند گونه‌اند. آگاهی یا علم عبارت است از حقیقتی در نفس که به حقیقت معدوم و موجود، آنگونه که در خود هست یا خواهد بود، تعلق می‌گیرد، اما معدومها چهارگونه‌اند: ۱. معدوم مفروض که وجود آن هرگز درست نمی‌آید، مانند شریک یا فرزند یا همسر برای خدا، یا گذشتن شتر از سوراخ سوزن؛ ۲. معدومی که وجود آن به وجوبی ترجیحی و اختیاری، نه اضطراری، واجب است، مانند شخصی یا فردی از یک جنس و نیم بهشت برای مؤمنان؛ ۳. معدومی که وجود آن جایز است، مانند شیرینی آب دریا در دریا و تلخی یک چیز شیرین و مانند اینها؛ ۴. معدومی که وجود آن به نحو اختیاری، قطعاً درست نمی‌آید، اما وجود شخصی یا فردی از جنس آن درست می‌آید، در اینجا ابن عربی می‌گوید: اصلاً «ممکنی» در وجود یافت نمی‌شود و وجود منحصر به وجوب و استحاله است. از سوی دیگر، در میان اقسام معدومها، آگاهی فقط به سه گونه آن تعلق می‌گیرد و هیچ گونه آگاهی به معدومی که وجودش هرگز درست نمی‌آید، تعلق نمی‌گیرد، زیرا «چیزی» نیست که هست شود، بنابراین آگاهی تنها به موجود تعلق می‌گیرد و مستقیماً به معدوم متعلق نمی‌شود، زیرا تعلق آگاهی به عدم محض تصورناپذیر است، چون نه صورتی دارد نه مقید به صفتی است و حقیقتی جز نفی محض ندارد که استوار آید و از نفی محض نیز چیزی در نفس حاصل نمی‌آید، چه اگر چیزی حاصل می‌آمد، وجود می‌بود و عدم به هیچ وجه وجود نمی‌شود، زیرا دگرگونی در حقایق راه ندارد. اکنون هرگاه آگاهی به عدمی تصور شود، در واقع، آن آگاهی چیزی نیست جز آگاهی به وجود ضد آن یا به وجود شرط مصحح برای نفی آن، یا به اجزائی موجود در جهان که ما نسبت و اضافه آنها را به موجودی نفی می‌کنیم، به سبب حقیقتی ذاتی که در آن موجود هست، و ما بر آن حقیقت آگاه شده‌ایم و آنچه را آن حقیقت، لتصاف به آن را نمی‌پذیرد، نفی می‌کنیم و برای موجودی دیگر اثبات می‌کنیم. اکنون تعلق آگاهی (علم) به معدوم چنین است که آگاهی به معدوم تعلق می‌گیرد به سبب تعلق آن به «مثلی» موجود آن. اما تعلق آگاهی به معدوم معلوم که وجود آن جایز است، بدین گونه دست می‌دهد که می‌گوئیم شرط تعلق آگاهی به معلوم، در هنگام ادراک، این نیست که افراد آن جنس، در واقعیت عینشان موجود باشند، بلکه شرط آن این است که از آن افراد، یکی موجود باشد، یا اجزائی پراکنده در موجودات موجود باشند که با گرد آمدن آنها، موجود دیگری پدیدار می‌شود که ما از آن آگاه می‌شویم و آنچه معدوم می‌ماند «مثلی» آن موجود است (انشاء الدوائر، ۱۰-۱۴). اکنون تعریف ابن عربی از آگاهی (علم) چنین است: اگر گفته شود آگاهی

این چیز، پس از آنکه نبوده است، داخل در هستی شده است، در حالی که مراد از این گفته نزد محققان، این است که این چیز در عین خود، یعنی در پدیداری عینی مشخص خود، هست شده است، بنابراین وجود و عدم عبارتند از «اثبات عین چیز یا نفی آن»، آنگاه چون عین چیز ثابت یا منتفی شود، اتصاف به وجود و عدم هر دو باهم بر آن رواست، آن‌هم به نسبت و اضافه، چنانکه مثلاً زید موجود در عین خود، در بازار موجود است و در خانه معدوم. پس اگر وجود و عدم از اوصافی می‌بودند که به موجود بازمی‌گشتند، مانند سیاهی و سپیدی، وصف شیء به هر دو آنها باهم، ناممکن می‌بود، بلکه اگر معدوم می‌بود، موجود نمی‌بود، چنانکه اگر سیاه می‌بود، سپید نمی‌بود و حال آنکه وصف آن به وجود و عدم باهم در یک زمان درست آمده است. این همان وجود و عدم اضافی است، با ثبوت عین. پس اگر درست است که وجود به تنهایی و بدون اضافه، صفتی قائم به موصوفی محسوس یا قائم به موصوفی معقول نیست، ثابت می‌شود که مطلقاً از گونه اضافات و نسبتهاست، مانند خاور و باختر، راست و چپ، پیش و پس. از سوی دیگر، اگر گفته شود که چگونه درست می‌آید که چیزی در عین خود معدوم، در جهانی یا به نسبتی، به وجود متصف شود و همان چیز در عین خود موجود و به نسبتی معدوم شود؟ می‌گوئیم: آری هر چیزی در وجود دارای چهار مرتبه است (جز خداوند که در وجود مضاف سه مرتبه دارد): مرتبه نخست، هستی چیز در عین آن است که با توجه به علم خدا بر هر چیز محدث مرتبه دوم است؛ مرتبه دوم، وجود آن چیز در آگاهی (علم) است که با توجه به علم خدا به ما، مرتبه نخستین است؛ مرتبه سوم، هستی آن چیز در الفاظ و واژه‌هاست؛ مرتبه چهارم، وجود آن چیز در نوشته است (انشاء الدوائر، ۶-۸). آنگاه ابن عربی در توضیح این طبقه‌بندی چهارگانه اشیاء می‌گوید: مثلاً نام زید را بر زبان می‌آوریم و معنای آن را تعقل می‌کنیم یا آن را بر کاغذ می‌نویسیم و معنایش را تعقل می‌کنیم. یا اینکه خود زید در واقعیت بیرونی (عین) خود ظاهر می‌شود و ما معنای او را در نفسهای خود تعقل می‌کنیم یا او را تخیل می‌کنیم، در حالی که خودش حاضر نیست و ما باز هم معنایش را تعقل می‌کنیم، این همان وجود در آگاهی است (یعنی وجود ذهنی یا ظلی) و البته همه این مراتب دارای معنای یگانه‌ای است و با اختلاف آنها، معنای دیگری بر زید افزوده نمی‌شود، بنابراین هیچ چیزی، چه قدیم چه محدث، یافت نمی‌شود، مگر آنکه در یکی از این مراتب چهارگانه، یا در همه آنها، جای داشته باشد. اکنون چون چنین است، می‌توانیم بگوئیم که انسان هم قدیم است هم محدث، هم موجود است هم معدوم، اما اینکه می‌گوئیم قدیم است، از این روست که در علم قدیم خدا، ازلاً موجود متصور بوده است و این آگاهی یکی از آن مراتب نامبرده شده هستی است، اما اینکه می‌گوئیم انسان محدث است، از این روست که شکل و عین وی نبوده است و سپس هست شده است. پس نتیجه این می‌شود که مثلاً زید موجود در علم (خدا) و موجود در گفتار و معدوم در عین ازلاً، اتصافش به وجود و عدم ازلاً، تصور

چیست؟ بگو: درک چیز مدرک بدان گونه که در خود هست، اگر درک آن ممنوع نباشد، اما آنچه در کش ممنوع است، آگاهی به آن، «نه درک آن» (لادرکه) است (الفتوحات، ۹۱/۱ - ۹۲).

نظریه مهم دیگر ابن عربی در هستی شناسی، طبقه بندی اشیاء است که پیوندی تنگاتنگ با جهان شناسی وی دارد. اشیاء دارای سه مرتبه اند و تعلق آگاهی تنها به همین سه مرتبه است و جز آنها عدم محض است که نه دانسته می شود و نه ندانسته. در میان این چیزهای سه گانه یکی آن است که منصف به هستی برای خودش (لذاته) و در عین خود موجود به خود (بذاته) است و نشاید که وجودش از عدم باشد - زیرا «مطلق وجود» است - و نه از چیزی که آن متقدم بر وی باشد. او موجد همه چیزها، آفریننده، مقدر، مفصل و مدبر آنهاست. او وجود مطلق است که تقید ندارد. او خداست. دومی موجودی است که موجود به خداوند است، وجودی است مقید که از آن به عالم عرش و کرسی و آسمانهای فرازین و آنچه از جهان و جو در آن است و زمین و آنچه در آن قرار دارند، تعبیر می شود. این چیز در عین خود موجود نبوده، سپس هست شده است، بی آنکه میان آن و موجد آن، فاصله زمانی بوده باشد که سبب تقدم موجد بر این یا تأخر این از آن موجد شده باشد و درباره آن قبل و بعد گفته شود، بلکه او به وجود، متقدم است، مانند تقدم دیروز بر امروز که تقدم آن زمانی نیست، زیرا خود زمان است. عدم جهان، در «وقتی» نبوده است، اما وهم می پندارد که میان وجود خدا و وجود خلق، امتدادی زمانی بوده است و سبب این پندار آن است که ما از راه حس به تقدم و تأخر میان محدثات آگاه می شویم. اما سومی آن است که نه به وجود متصف است نه به عدم، نه به حدوث نه به قدم، بلکه ازلاً مقارن ازلی حق است و همچنین تقدم و تأخر زمانی آن بر جهان محال است، همان گونه که بر خداوند محال است. این سومی یک فزونی هم دارد و آن اینکه «موجود» نیست. حدوث و قدم امری است اضافی که حقیقتی را به عقل می رساند و این از آن روست که اگر جهان از میان برود، ما دیگر «قدیم» را برای واجب الوجود به کار نمی بریم و هر چند در شرع واژه «قدیم» نیامده است، اما با نامهای «اول و آخر» آمده است. مثلاً اگر تو از میان بروی، دیگر نه «اولاً» گفته می شود نه «آخرأ»، چون میانه پیوند دهنده اولیت و آخریت دیگر وجود ندارد، پس اول و آخر هم نیست. به همین سان است «ظاهر و باطن» و همه اسماء اضافات. آنچه می ماند موجودی است مطلق، بدون تقید به اولیت یا آخریت. این «چیز سوم» نیز که نه به وجود متصف است نه به عدم، مانند اوست در نفی اولیت و آخریت با از میان رفتن جهان، همان گونه که درباره واجب الوجود گفته شد. این سومی همچنین نه متصف به کل است نه به بعض و فزونی و کاستی نمی پذیرد. این چیز سوم نه موجود است نه معدوم و درباره آن «اول و آخر» گفته نمی شود. از سوی دیگر، جهان از لحاظ مکانی، نه متأخر بر این چیز سوم است نه محاذی آن، زیرا مکان از جهان است و «این چیز» اصل جهان، اصل جوهر فرد، سپهر زندگی (فلک الحیاة) و «حق مخلوق به» (حقی که بدو همه چیز

آفریده شده) است و همه آنچه جهان است از موجود مطلق پدید آمده و جهان از این چیز سوم پدیدار شده است. این چیز حقیقت حقایق کلی معقول جهان، در ذهن است که در قدیم، قدیم و دز محدث، محدث پدیدار می شود. اگر بگوییم این چیز جهان است، راست گفته ای و اگر بگوییم حق قدیم است، راست گفته ای و اگر بگوییم نه جهان است و نه حق، بلکه یک معنی فزون است، باز هم راست گفته ای و همه اینها درباره آن راست می آید. او کلی اعم و فراگیر حدوث و قدم است و به شمار موجودات، متعدد می شود، اما به انقسام آنها، منقسم نمی گردد، ولی به انقسام معلومها، منقسم می شود. او نه موجود است، نه معدوم، او جهان هست و جهان نیست، «دیگری» هست و «دیگری» نیست (انشاء/لدوائر، ۱۵ - ۱۷). اکنون نسبت این چیزی که تعریف ندارد و متصف به وجود یا عدم یا حدوث یا قدم نیست، به جهان مانند نسبت چوب است به تخت، تابوت، منبر و محمل یا نسبت نقره است به ظرفها و آلاتی که از آن ساخته می شوند، مانند سرمدان و گوشواره و انگشتری و آن حقیقت از این مثالها شناخته می شود. این چیز سوم همه آن حقایق است در کمال آنها. اگر بخواهی می توانی آن را «حقیقت حقایق» یا «ماده نخستین» یا «جنس جنسها» نام بگذاری و نیز می توانی حقایقی را که این چیز متضمن آنهاست «حقایق نخستین» یا «اجناس عالی» بنامی. این چیز سوم ازلاً از واجب الوجود جدا نیست و بدون وجود عینی محاذی اوست (همان، ۱۹).

ابن عربی، پس از پرداختن به اقسام معدومها و مراتب آنها، بار دیگر به موجودها و گونه های آنها می پردازد و اقسام آنها را اینگونه بیان می کند: یکی وجود مطلق است که ماهیت برای آن تعقل ناپذیر است. او را ماهیت نشاید، همان گونه که کیفیت نشاید. برای او صفتی نفسی هم، از لحاظ اثبات، معلوم نیست. او همان خدای تعالی است. غایت شناختی که اکنون ما به او داریم، از صفات سلب است، مثل «اَیْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری ۱۱/۴۲). بنابر آنچه گفتیم که آگاهی جز به موجود تعلق نمی گیرد، در اینجا نیز متعلق آگاهی، نفی چیزهایی است که خدا را نشاید و نفی آنچه او را نشاید، نزد ما ثابت است و موجود در ما و منسوب به ماست. گونه دیگر از موجودات، موجودات مجرد از ماده، یعنی عقلهای مفارق روحانند که پذیرای تشکیل و تصویر و دارای رقایق نوریند که از آنها به فرشتگان تعبیر می شود. اینگونه وجود پذیرای تحیر و مکان نیست. گونه دیگر موجود آن است که پذیرای تحیز و مکان است، اینها اجرام و اجسام و «جوهرهای فرد» نزد اشعریانند. گونه دیگر موجودی است که به ذات خود تحیز نمی پذیرد، بلکه به تبعیت تحیز می پذیرد، به ذات خود قائم نیست، بلکه بر چیزی دیگر استوار است، اینها اعراضند، مانند سیاهی و سپیدی و امثال آنها. گونه دیگر نسبتهایند که میان ذواتی که برشمریدیم و میان اعراض مانند آبن (جا)، کیف (چونی)، زمان، عدد، مقدار، اضافه، وضع، فعل و انفعال روی می دهند (همان، ۲۰ - ۲۱).

اعیان نابتة: در هستی شناسی عرفانی ابن عربی، مفهوم و مبحث

معروف به «اعیان ثابته» (یا ایستیهای ازلاً و ابداً موجود در علم خدا)، جا و اهمیت و نقش ویژه‌ای دارد، چنانکه می‌توان آن را یکی از مهم‌ترین محصولهای اندیشه ابن عربی به شمار آورد.

پيروان ابن عربی و شارحان آثار وی دربارهٔ مسألهٔ اعیان ثابته سخن بسیار گفته و از آن تعابیر گوناگونی نموده‌اند. خود ابن عربی نیز در جای جای نوشته‌هایش، به ویژه در فتوحات به مناسبت‌هایی این مبحث را با تعابیر گوناگون به میان آورده است. تعریف ساده «اعیان ثابته» عبارت است از چیز یا شیء بودن همهٔ ممکنات، پیش از پوشیدن جامهٔ هستی به فرمان خدا، در علم او. از اینجاست که با توجه به مفهوم اعیان ثابته، مفهوم شئیت (چیزی بودن) معدوم به میان می‌آید. ریشهٔ این مسأله به دو نظریهٔ متخالف نزد اشعریان و معتزلیان باز می‌گردد، بر این پایه که آیا معدوم چیزی است؟ فرق میان «ثبوت» و «وجود» چیست؟ اشعریان بر این باور بوده‌اند که میان وجود، ثبوت، شئیت، ذات و عین فرقی نیست، در حالی که بعضی از معتزلیان، مثلاً یوسف بن اسحاق شحام (د ۲۳۳ ق/ ۸۴۷ م) این سخن را به میان آورد که معدوم شیء، ذات و عین است و برای آن خصایص متعلق در وجود را اثبات کرد. مانند قیام عرض به جوهر و عرض بودن آن و سواد و بیاض بودن آن. اکثر معتزلیان در این امر از او پیروی کردند، در حالی که بعضی از ایشان، این خصایص را منکر شدند و تنها نام «شئیت» را بر آن اطلاق می‌کردند.

نخستین ریشهٔ نظریهٔ «معدوم چیزی است» را نزد افلاطون می‌یابیم که آن را به سوفیستها (سوفسطاییان) نسبت می‌دهد. ایشان می‌گفتند که «ناموجودها هست» (افلاطون، 258D5). این قضیه از دیدگاه افلاطون هنگامی معنا دارد که «معدوم» را نه مطلق، بلکه نسبی و اضافی بگیریم. معدوم در اینجا ضد «موجود» نیست، بلکه فقط «دیگری» آن است (همو، 257B3).

اشاره کردیم که ابن عربی می‌گوید: اعیان ثابته صورتهای معقولی در علم خداوندند که ازلاً و ابداً به او وابسته‌اند و در حال عدم ثابتند. وی در یکجا در این باره می‌گوید: در مقابل وجود خداوند، اعیان ثابته‌ای یافت می‌شوند که جز از راه بهره‌گیری از وجود حق، وجود ندارند و در این اتصاف به وجود، مظاهر حقند؛ اینها اعیانی به ذات خودند، نه اعیانی به موجبی یا علتی، چنانکه وجود حق (خدا) به ذات خود است، نه به علتی و همان‌گونه که خداوند، علی‌الاطلاق، بی‌نیاز است، فقر و نیاز این اعیان نیز علی‌الاطلاق به آن بی‌نیاز واجب است که به ذات خود و برای ذات خود بی‌نیاز است (الفنی بذاته لذاته). بدین‌سان ما خدا را علت چیزی قرار نمی‌دهیم، زیرا علت خواهان معلول خود است، همان‌گونه که معلول خواهان علت خود است، در حالی که غنی متصف به خواستن و طلب نیست (الفتوحات، ۵۷/۲).

ابن عربی در جای دیگری «اعیان ثابته» را چنین توضیح می‌دهد: ممکنات در حال عدمشان، در برابر حق قرار دارند که وی بر آنها نظر می‌افکند و یکی را از دیگری، بنابر حقایقی که هریک از آنها، در

«شئیت ثبوتش» دربر دارد، متمایز می‌سازد. خدا از دیدگاه اسماء حسنای خود، مانند علیم و حفیظ بدانها می‌نگرد و با نور وجود خود، شئیت ثبوت آنها را نگه می‌دارد، برای اینکه «محال بودن»، این شئیت را از آنها سلب نکند. بدین‌سان خدا رحمت خود را که موجب آشکار شدن وجود است، بر آنان گسترانیده است. از آنجا که ترتیب ایجاد ممکنات حکم می‌کند که برخی بر برخی دیگر مقدم باشند — و این امری است که نمی‌توان آن را منکر شد، چون امری واقع است — پس داخل شدن در «شئیت وجود» به ترتیب روی داده است، برخلاف آنچه ممکنات در «شئیت ثبوت» بر آن بوده‌اند، زیرا آنها همه در شئیت ثبوت، بدون ترتیبند و «ثبوت» آنها موصوف به ازل است و در ازل نیز ترتیب یا تقدم و تأخر یافت نمی‌شود. از سوی دیگر، از آنجا که در «اسماء الهی» عام و اعم، خاص و اخص، یافت می‌شود، پس در این نامها، تقدم و تأخر و ترتیب راست می‌آید و از این‌روست که شئیتهای وجود، ترتیب را پذیرفته‌اند و این چنان است که حتی لحظه‌ای نمی‌گذرد که در آن ممکن معین پدیدار نشود، اما بقای آن ممکن در شئیت ثبوتش — تا لحظه‌ای که شئیت وجودش بر آن استوار نشده است — مرجح است، چون اگر مرجح نمی‌بود، آن ممکن در لحظه‌ای هست می‌شد که بر آن گذشته بود و به وجود نیامده بود. بدین‌سان بقای هر ممکنی در حال عدم آن، مرجح گردیده — چه عدم، ازلاً نصیب آن بوده است — همان‌گونه که پذیرش شئیت وجود از سوی آن، مرجح شده است. ما اگر به این مسأله بیندیشیم، یکی از شگرف‌ترین دقایق مسائل است. از سوی دیگر حکم ارادهٔ خداوند متوقف بر حکم علم وی است. از این‌روست که خدا می‌گوید: «إذا أَرَدْنَا...؛ اگر بخواهیم...» و ظرف زمان آینده را، در تعلیق اراده به کار می‌برد. اراده هم در عین خود یکی است و بدین‌سان حکم آن از ترجیح بقاء ممکن در شئیت ثبوتش به حکم آن به ترجیح ظهور آن در شئیت وجودش، منتقل می‌شود. این حرکتی است الهی، قدسی و منزّه که حقیقت امکان که همانا حقیقت ممکن است، موجب آن می‌شود (الفتوحات، ۲۸۰/۳-۲۸۱). ابن عربی در جای دیگری، در پیوند با مسألهٔ آفرینش، از زاویهٔ دیگری به «اعیان ثابته» می‌نگرد و به نکات دقیق توجه‌انگیزی اشاره می‌کند. وی می‌گوید: آفرینش بر دو گونه است: خلق تقدیر که مقدم بر امر الهی است، چنانکه خداوند خود می‌گوید: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ؛ همانا او راست خلق و امر» (اعراف ۵۴/۷) و خلق دوم به معنای «ایجاد» است که همگام امر الهی است، هرچند امر الهی از لحاظ رتبه بر آن مقدم است. امر الهی به تکوین، میان این دو گونه آفرینش است: «خلق تقدیر» و «خلق ایجاد». خلق ایجاد وابسته به امر است و تعیین وقت برای پدیدار کردن «عین ممکن» وابستهٔ خلق تقدیر است و امر متوقف بر آن است. اما وقت امری عدمی است، زیرا یک نسبت است، و نسبتها دارای عین وجودی نیستند و اعیان ثابته ممکنات، در حال عدم،

چنانکه واقع شده است، دارای ترتیب و در وجود به ترتیب زمانی واقع می‌شوند. هر عینی دگرگونیهای احوال، کیفیات، اعراض و مانند اینها را در خود می‌پذیرد و امری که بدان دگرگونی می‌یابد، در کنار آن و متلبس بدان است. این عین پذیرای این اختلاف در ثبوت، دارای اعیان متعددی است برای هر امری که عین ثبوتی به آن متغیر می‌شود و این عین در احوال خود متمیز و به تعدد احوال، متعدد می‌گردد، چه امر در آن متناهی باشد، چه نامتناهی. به همین سان علم الهی ازلاً به آن عین تعلق یافته است و آنرا جز به صورتی که در ثبوت آن عین در حال عدمش، به آن آگاهی داشته است، به وجود نمی‌آورد، آن هم با حالی بعد از حالی و حالی در احوالی؛ در احوالی که متقابل نمی‌شوند، زیرا نسبت آن عین به حالی از احوال متقابل، غیر از نسبت آن به حالی است که متقابل آن است. ناگزیر در هر حالی باید عینی برای آن ثابت باشد، چون اگر احوال متقابل نگردند، دارای عین یگانه‌ای در احوال گوناگون خواهند بود و به این سان به وجود می‌آیند. پس امر الهی همگام خلق ایجاد، در وجود است. در اینجا ابن عربی با اشاره به آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» همانا فرمان او به چیزی، هرگاه آنرا اراده کند، این است که به آن می‌گوید: باش، پس می‌باشد. (پس ۸۲/۳۶)، می‌گوید که عین گفته «کن» (باش) عین پذیرش تکوین از سوی «کائن» (باشنده) است که می‌باشد: «ف» در «فیکون» پاسخ امر او «کن» است و آن «ف» تعقیب است و پاسخ و تعقیب جز در رتبه نیست، آنچنانکه ما درباره خدا می‌پنداریم که او به چیزی نمی‌گوید «باش»، مگر هنگامی که آنرا اراده کند و ما می‌بینیم که وجود برخی از موجودات، متأخر از برخی دیگر است. و هر موجودی ناگزیر باید اراده شده برای وجود باشد، و جز به سخن الهی به گونه فرمان، هستی نمی‌یابد.

اکنون این پرسش به میان می‌آید که آیا ترتیب اعیان ثابته، به نحوی که در ادراک ما روی می‌دهد، به همان گونه است که در عدم بر آن ترتیب است؟ یا اینکه «حق وجودی» در آن اعیان پدیدار است و آنها مظاهری برای اویند و برخی برخی دیگر را، هنگام ظهور حق در آنها، ادراک می‌کنند و گفته می‌شود که این اعیان ثابته از وجود بهره‌مند شده‌اند و چیزی جز ظهور (پدیدار شدن) حق نیست؟ این تعبیر، از وجهی به واقع امر نزدیک‌تر است و آن تعبیر از وجهی دیگر. توضیح آنکه حق محل ظهور (پدیداری) احکام ممکنات است، جز اینکه ممکنات در هر دو حکم، معدوم العین و ثابت در حضرت ثبوتند و تنها «مکاشف» یعنی عارف صاحب شهود عرفانی، هردو وجه را کشف می‌کند که همانا کشف کامل است و دیگران از آن جز یک وجود را — هر یک از آن دو که باشد — کشف نمی‌کنند و صاحب هر کشفی، به حسب آنچه کشف کرده است، سخن گفته است و این حکم جز برای اهل این طریق — یعنی طریقت عرفانی ابن عربی — نیست. اما دیگران دو گروهند: اشعریان می‌گویند که ممکن در حال عدم خود دارای عین نیست و هنگامی دارای «عین» می‌شود که خداوند آنرا ایجاد کند. معتزلیان

می‌گویند که ممکنات دارای اعیان ثبوتیند و پس از آنکه نبوده‌اند، به وجود می‌آیند و آنچه وجودش امکان ندارد، دارای عین ثابته‌ای نیست؛ اما محققان از «اهل الله»، با ثبوت اشیاء، اعیان ثابته‌ای را نیز اثبات می‌کنند که همچنین دارای احکام ثبوتیند و بر حسب آن احکام، هر یک از آنها در وجود ظاهر می‌شود، بدان گونه که گفتیم که یا مظهر باشد یا دارای حکمی در عین وجود حق (الفتوحات، ۲۱۰/۴-۲۱۱).

از سوی دیگر، ابن عربی تأکید می‌کند که اعیانی که در عدمند و ثابت در آنند، رایحه‌ای از وجود نیافته‌اند و همچنان با تعدد صورتهای موجودات بر حال خود (یعنی عدم) استوارند (فصوص، ۷۶). در جای دیگری می‌گوید: اعیان ممکنات نوربخش نیستند، زیرا معدومند، هر چند متصف به ثبوتند، اما متصف به وجود نیستند، چه هستی نور است (همان، ۱۰۲). توضیح دیگر این مسأله را در جایی می‌یابیم که گفته می‌شود اعیان شنیده‌ها و دیده‌های ما، معدوم و غیرموجودند و خداوند ازلاً آنها را می‌بیند، همان گونه که ازلاً آنها را می‌داند و ازلاً آنها را تشخیص می‌دهد و تفصیل می‌بخشد؛ آنها در وجود نفسی عینی، دارای عین نیستند، بلکه اعیان ثابته‌ای در رتبه امکانند و امکانیت ازلاً برای آنها بوده است، چنانکه اکنون و تا ابد نیز چنین است. آنها هرگز به خودشان واجب نبوده‌اند تا سپس ممکن شده باشند، محال هم نبوده‌اند تا سپس ممکن گردند، بلکه وجوب وجودی ذاتی، ازلاً از آن خداست و وجوب امکان، ازلاً از آن جهان است. ممکن در وجود و عدم خود، به واجب الوجود پیوسته است، آن هم با پیوند نیازمندی و افتقار به او در وجودش، اگر هم خداوند آن را ایجاد کند، ممکن همچنان در امکان است و اگر هم نیست شود، باز همچنان در امکان است؛ همان گونه که بر ممکن، در وجود عین آن، پس از آنکه معدوم بوده است، صفتی داخل نمی‌شود که امکان آن را زایل سازد، به همان سان بر آفریننده واجب الوجود نیز، در هنگام ایجاد جهان، وصفی داخل نمی‌شود، که وجوب وجود او را برای خود، از میان بردارد. حق و نیز ممکن جز بدین گونه تعلق‌پذیر نیستند (الفتوحات، ۱۸۹/۱). بدین سان، از دیدگاه ابن عربی «شیثیت ثبوت» شرط پیشین تحقق عینی ممکنات، از راه ایجاد آنها و به تعبیر وی «پوشاندن جامه هستی» به آنها، از سوی خداوند است. ابن عربی در جایی، در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ عَلِيُّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» خداوند بر همه چیز تواناست» (بقره ۲/۱۰۶) می‌گوید که خداوند بر هر «شیئی» تواناست، نه بر آنچه «شیء» نیست، زیرا «لاشیء»، شیثیت نمی‌پذیرد، چون اگر آن را بپذیرد، دیگر حقیقت آن «لاشیء» نیست و هیچ معلومی از حقیقت خود خارج نمی‌شود. لاشیء ابدأ محکوم به آن است که لاشیء باشد و آنچه «شیء» است، ابدأ محکوم به آن است که «شیء» باشد (الفتوحات، ۱۷۱/۲). توضیح دیگری را هم از ابن عربی به نقل شعرانی داریم که می‌گوید: مراد از «خداوند بر همه چیز تواناست»، توانایی بر چیزهایی است که علم قدیم خدا را از اعیان ثابته دربرداشته است، در علمی که عدم اضافی است، نه اینکه مراد از آن عدم محض باشد، زیرا در عدم محض ثبوت اعیان

در خود هستند، مشاهده می‌کند. هم آنچه دگرگون می‌شود و هم آنچه دگرگون نمی‌شود، همه آنها را، در حال عدمشان، با دگرگونیهای متنوعشان، تا بی‌نهایت مشاهده می‌کند و آنها را ایجاد نمی‌کند، مگر بدان گونه که در خود هستند. از اینجا می‌توان به علم خداوند به اشیاء — چه معدوم، چه موجود، چه واجب، چه ممکن و چه محال — آگاه شد. آنگاه ابن عربی می‌گوید: علم تابع معلوم است، نه معلوم تابع علم و می‌افزاید که این مسأله‌ای بزرگ و دقیق است و تا آنجا که او می‌داند، هیچ کس از آن آگاهی نداده است و کسی نیست که پس از دست یافتن به آن، بتواند آن را منکر شود. پس فرق است میان موجود بودن چیزی که علم خدا متقدم بر وجود آن است با بودن آن بر اینگونه صورتها، در حال عدم ازلی آن. که همگام با علم الهی است و از لحاظ رتبه بر آن متقدم است، زیرا خدا برای خود (لذاته) این آگاهی را به آن چیز بخشیده است. سرانجام ابن عربی، در همانجا، نتیجه می‌گیرد که اگر در کتاب فتوحات جز همین مسأله نمی‌بود، برای هر دارنده نظر استوار و عقل سلیم، بسنده می‌بود (همان، ۱۶/۴).

در اینجا شایسته است تعبیری را که شاگرد برجسته و وفادار ابن عربی، صدرالدین قونوی از «شیثیت ثبوت» و «شیثیت وجود» کرده و لب نظریه استادش را در بردارد، نقل کنیم. وی می‌گوید: «شیثیت شرعاً و تحقیقاً به دو اعتبار اطلاق می‌شود: یکی شیثیت وجود است و دیگری شیثیت ثبوت. منظور ما از شیثیت وجود، موجود بودن شیء است بعینه نزد خود و دیگری، اینگونه از شیثیت آشنای همگان و در دسترس همگان است، اما شیثیت به اعتبار دیگر که شیثیت ثبوت نامیده می‌شود، عبارت از صورت معلومیت هر چیزی در علم خداوند، ازلاً و ابداً، به روشی یگانه، ثابت و تغیر و تبدیل‌ناپذیر که به سبب خصوصیت آن، از معلومات دیگر بازشناختنی است و خداوند همواره از آن آگاه است و هر یک را از دیگری جدا می‌کند و باز می‌شناسد و آگاهی وی به آن تازه نمی‌شود و حکمی تازه به آن پدید نمی‌آید... بلکه به هستی آوردن آن از سوی خدا به قدرت تابع اراده اوست، پس از علم پیشین ازلی او که حکم تخصیص وی از روی اراده آشکار می‌شود و این امر «تخصیص» نامیده می‌شود.

شیثیت به این اعتبار، همانا «شیثیت مخاطبه» است به «امر تکوینی» که در گفته خداوند آمده است: «... قَوْلُنَا لَشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا...»؛ گفتار ما به چیزی، هرگاه آن را اراده کنیم» (نحل ۴۰/۱۶) (نک: یحیی، حاشیه، ۱۷۴).

از سوی دیگر خود ابن عربی درباره اینکه چگونه و چرا خداوند، وجود یا ثبوت «چیزی» را برمی‌گزیند، نکات بسیار مهمی را یادآور می‌شود و می‌گوید: گزینش وجود، از دو ضد از آن روست که وجود صفت خداوند است و او برای ممکنات، صفت خود را برگزیده است و جز این هم درست نیست، زیرا اقتدار از آن اوست و از اقتدار جز

یافت نمی‌شود. آنچه این نکته را تأیید می‌کند، این است که ابن عربی در لواقح الانوار درباره همین آیه می‌گوید: آنچه علم خدا آن را دربر نداشته باشد، شیء نیست (نک: شعرانی، ۷۲). در اینجا گفتنی است که مفهوم «چیز یا چیزی» در اندیشه فلسفی به واقیان باز می‌گردد که «چیز یا چیزی» را کلی‌ترین یا برترین جنس، می‌شمردند که موجود و معدوم، جسمانی و غیرجسمانی را شامل می‌شود. (تسلر^۱، ۹۴/۱(III) 95). این نظریه، به احتمال زیاد، سرچشمه نظریه معتزلیان درباره «معدوم چیزی است» بوده است.

نکته بسیار مهم و توجه‌انگیز دیگری که ابن عربی درباره «اعیان ثابته» یا حقایق ممکنات ازلاً ثابت در علم خدا، مطرح می‌کند، این است که ممکنات، شیثیت ثبوتی خود را بر شیثیت وجودی خود، برتری می‌داده‌اند و نیازمندی اسماء الهی به تأثیر در اعیان ممکنات، موجب پدیداری آنها شده است. ابن عربی در جایی، در پیوند با علوم «قطب سوم» می‌گوید که یکی از این علوم، علم نیازمندی به خداوند به سبب خداوند است. این علمی است ارجمند که من کسی را ندیدم که از آن، آنچه من چشیده‌ام، چشیده باشد. معنا و راز آن این است که خداوند، این «قطب» را از این نکته آگاه کرده است که نیازمندی اسماء الهی به تأثیر در اعیان ممکنات، بیشتر از نیاز ممکنات به ظهور اثر در آنهاست و این از آن روست که اسماء الهی، در ظهور آثارشان، چیرگی و فرمانروایی دارند، و از سوی آنها در ممکنات، اثری پدید می‌آید که گاه از آن زیان و گاه نیز سود می‌برند. بدین سان اعیان ممکنات در خطرند و بقای آنها بر حالت عدم، اگر مخیر می‌بودند، برایشان دوست داشتنی‌تر می‌بود، زیرا در حال عدم، در مشاهده ثبوتی حالی بودند و از التذاذ ثبوتی، لذت می‌بردند که در آن هر حالتی از حالت دیگر جدا بود، زیرا عین یگانه، در حال ثبوت، احوال گوناگون را در خود جمع نمی‌کند، اما این احوال گوناگون، در شیثیت وجود، در عین یگانه پدیدار می‌شوند. مثلاً رید که در وقتی تندرست است، بقیه در وقت دیگری بیمار است، اما در حال ثبوت چنین نیست و این از آن روست که ثبوت، بسیط و مفرد است و در آن چیزی قائم به چیزی نیست، اما در «وجود» جز ترکیب نیست، حاملی هست و محمولی؛ مرتبه محمول در وجود، مانند مرتبه آن است در ثبوت، همواره در خوشی و شادکامی دائم است؛ اما حامل چنین نیست، زیرا اگر محمول انگیزه لذتی شود، حامل لذت می‌برد و اگر انگیزه دردی گردد، حامل متألم می‌شود؛ ولی در حال «ثبوت» چنین نبوده است. ابن عربی سپس می‌افزاید: این هنر از بزرگ‌ترین رازهای خداوند در اشیاء است که من آن را با ذوقی الهی مشاهده کردم، چون در بندگان خداوند، کسی یافت می‌شود که خداوند او را از راه «کشف» بر اعیان ثبوتیه آگاه می‌سازد و آنها را به صورتی که ما گفتیم، می‌بیند (الفتوحات، ۸۱/۴). وی نکته مهم دیگری را درباره همبستگی اعیان ثابته با علم خداوند مطرح می‌کند. آن نکته این است که خداوند نمی‌نویسد، مگر چیزی را که از آن آگاه است، و آگاه نیست مگر به آنچه آن را از صورتهای معلومات، آنگونه که

1. to ti (به یونانی)

2. Zeller

وجود نشاید، اما گزینش «اثبات» از سوی خداوند، همان «عین» شیء است که به آن می‌گوید: باش (کن)، زیرا شیء در حال نیستی آن، اثبات برایش بر نفی برتری داده شده است تا اینکه همواره، در حال عدمش، «ممکن» باشد. این مسأله دقیقی است در ترجیح در حال عدم، یا آن افتقار ذاتی که در «ممکن»، پیش از وجود هست. آنگاه که خداوند آن را از شیء می‌خواهد، شیء به حکم اثباتی که بر آن است، به سوی وجود می‌شتابد (الفتوحات، ۱۶۹/۲ - ۱۷۰). این نکته را، توضیح دیگری از ابن عربی، در این باره روشن‌تر می‌سازد، در جایی که می‌گوید: برای اعیان، در حال عدم آنها، چیزی از نسبتها، جز «شنوایی» (سمع)، یافت نمی‌شده است، زیرا اعیان در حال عدمشان در ذات خود مستعد پذیرش امر الهی، هنگام ورود آن برای وجود، بوده‌اند و چون خداوند وجود را برای آنها اراده کرد، به آنها گفت: باش، بدین سان آنها هستی یافتند و در اعیان خود پدیدار شدند (همان، ۱۶۸/۱).

ابن سودکین به نقل از ابن عربی می‌گوید: گروهی پنداشته‌اند که عدم برای ممکن ذاتی آن است، این درست نیست، بلکه ممکن سزاوار نیازمندی از ذات خویش است و دارای فقر ذاتی است، نه عدم ذاتی، زیرا اگر عدم برای آن ذاتی می‌بود، هرگز وجودش تحقق نمی‌یافت، نخستین چیزی که خداوند در ازل بر وجود اعیان ثابت کرده متصف به وجود نیستند، افاضه کرد، شنوایی بود و شنوایی نخستین «نسبت» بود که به اعیان پیوست و متوجه آنها شد. نخستین آفریده، شنوایی بود، سپس خداوند به «عین ثابت» گفت: باش، پس هست شد (نک: بحی، حاشیه، ۲۴۴).

خداشناسی عرفانی: خداشناسی ابن عربی گونه‌ای از خداشناسی ناب عرفانی است که با برخی خداشناسیهای عرفانی پیش از وی جنبه‌های مشترک دارد، اما همچنین دارای ویژگیهای کاملاً برجسته‌ای است که آن را در میان همانندهای خود ممتاز می‌سازد. خداشناسی ابن عربی، در واقع محور کل نظام عرفانی وی به شمار می‌رود، نظامی که می‌توان بر آن «حکمت الهی عرفانی» نام نهاد. نخستین سخن ابن عربی درباره شناخت خدا این است که خدا از راهها و با وسایلی که انسان معمولاً برای شناخت چیزی یا امری در اختیار دارد، شناختنی نیست.

ابن عربی، به دنبال سنت ارسطویی، پرسشهای بنیادی چهارگانه را برای راه یافتن به شناخت خدا مطرح می‌کند. این پرسشها عبارت است از: «هل» (آیا) که پرسش درباره وجود است؛ «ما» (چه یا چیست) که پرسش درباره حقیقتی است که از آن به ماهیت تعبیر می‌شود؛ «کیف» (چگونه) که پرسش درباره حال است؛ «لم» (چرا یا برای چه) که پرسشی است درباره علت و سبب. ابن عربی می‌گوید: در این باره که کدام یک از این پرسشها درباره خدا درست است، عقاید گوناگونی ابراز می‌شود، اما همگان متفقند که پرسش «هل» را می‌توان درباره خدا به کار برد، در حالی که درباره کاربرد بقیه پرسشها اختلاف است. برخی کاربرد آنها را منع می‌کنند و برخی دیگر مجاز می‌دانند. کسانی

که آنها را منع می‌کنند، فیلسوفانند و گروهی از طایفه عارفان. برخی آنها را عقلاً و بعضی شرعاً منع می‌کنند، اما عقلاً از این رو که پرسش «ما» پرسشی درباره ماهیت یعنی درباره «حد و تعریف» است، در حالی که خداوند دارای «تعریف» نیست، چون تعریف مرکب از جنس و فصل است و این درباره حق ممنوع است، زیرا ذات او مرکب از امری نیست که اشتراک‌پذیر باشد و از این راه در مقوله جنس قرار گیرد و نیز امری نیست که امتیازپذیر باشد، در حالی که جز خدا و خلق چیزی یافت نمی‌شود و میان خدا و جهان و سازنده و ساخته مناسبتی وجود ندارد، پس مشارکتی هم نیست و در نتیجه جنس و فصلی نیست؛ اما کسانی که پرسش «کیف» را درباره خدا منع می‌کنند، نیز دو گروهند: بعضی بر آنند که خدا دارای «چگونگی» نیست، زیرا «حال» امری است معقول و زائد بر ذات بودن خدا و اگر امری وجودی، زائد بر ذات وی قائم شود به وجود دو واجب‌الوجود (با وجوب ذاتی) می‌انجامد، در حالی که این محال است و جز او واجب «لذاته» یافت نمی‌شود، پس کیفیت نیز عقلاً درباره خدا محال است؛ اما گروه دیگری می‌گویند که خدا دارای کیفیت است، ولی این کیفیت دانستنی نیست و بدین سان شرعاً ممنوع است نه عقلاً زیرا آن کیفیت بیرون از کیفیات معقول نزد ماست، پس دانستنی نیست؛ اما پرسش «لم» نیز ممنوع است، زیرا افعال خدا معلّل نیست، چون علت موجب فعل می‌شود و آنگاه خدا دارای موجهی خواهد بود که این فعل را، زائد بر ذاتش، بر او واجب می‌سازد. گروهی دیگر اطلاق «لم» را در فعل خدا، شرعاً باطل می‌دانند، زیرا ما نمی‌توانیم امری را که خدا به خودش نسبت نداده است، به او نسبت دهیم، اما در میان کسانی از علما که این پرسشهای چهارگانه را درباره خدا مجاز می‌دانند، اهل شرع نیز هستند. آنها می‌گویند آنچه شرع بر ما ممنوع کرده است، ما هم آن را ممنوع می‌دانیم و آنچه شرع، ژرف‌اندیشی در آن را بر ما واجب کرده است، ما نیز، بنا بر اطاعت، در آن ژرف‌اندیشی می‌کنیم (الفتوحات، ۱۹۳/۱ - ۱۹۴).

ابن عربی، در پیوند با شناخت خدا و پس از تقسیم معلومات انسان به چهارگونه، می‌گوید: نخستین معلوم، حق تعالی است که موصوف به وجود مطلق است، زیرا معلول چیزی و علتی نیست، بلکه «بذاته» موجود است و علم به او عبارت است از آگاهی به «وجود» او و وجودش غیر ذاتش نیست، صفاتی که به وی نسبت داده می‌شود، یعنی صفات معانی که همانا صفات کمال است، دانسته می‌شود، اما آگاهی از حقیقت ذات او ممنوع است، زیرا از راه دلیل عقلی و برهان عقلی دانسته نمی‌شود. حد و تعریف هم نمی‌پذیرد، زیرا او همانند چیزی و چیزی نیز همانند او نیست، چگونه کسی که همانند چیزهاست، می‌تواند کسی را بشناسد که چیزی همانند او و او همانند چیزی نیست؟ پس شناخت به او این است که چیزی همانند او نیست (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ). خدا نیز خود، ما را از پرداختن به ذات خویش برحذر می‌دارد و در شرع هم اندیشیدن به ذات خدا منع شده است (همان، ۱۱۸/۱ - ۱۱۹).

(همان، ۳۱/۴). اکنون ابن عربی، تنها برهان معتبر را در پیوند با هستی خدا «برهان وجودی» می‌نامد. این عنوان مبتکرانه شایسته دقت بیشتری است، زیرا ابن عربی بر آن تکیه می‌کند و می‌گوید: در میان برهانها درست‌تر از برهان «ان» یافت نمی‌شود و نزد معتقدان به براهین، برهان وجودی نامیده می‌شود و هیچ دلالت بر شناخت هویت حق ندارد و غایت آن، علم و آگاهی به نسبت دادن هستی به اوست (همان، ۳۱/۴ - ۳۲).

دیدیم که ابن عربی هیچ‌یک از نیروها و وسایل شناختی انسان را برای آگاهی به خدا شایسته نمی‌داند و در این میان، به‌ویژه توانایی عقل نظری را در این مورد منکر می‌شود. اما نکته اینجاست که ابن عربی، در آنچه می‌توان آن را «نظریه شناخت» وی نامید، داوری «حس» یا «ادراک حسی» را معتبر می‌داند و آن را با «برهان وجودی» پیوند می‌دهد. ابن عربی نخست وسایل ادراک را که انسان در اختیار دارد، برمی‌شمارد: شنوایی، بینایی، بویایی، بساویی، چشایی و سرنجام عقل. ادراک همه این مدرکها، جز عقل، از اشیاء ضروری است و هرگز این وسایل در ادراک اشیاء خطا نمی‌کنند. ابن عربی به این نکته اشاره می‌کند که گروهی از عقلا (در معنای طنزآمیزی که وی به این واژه می‌دهد) به غلط افتاده‌اند و خطا را به حس نسبت می‌دهند، در حالی که چنین نیست و غلط و خطا از سوی داوری کننده، یعنی عقل است. ادراک معقولات از سوی عقل بر دو گونه است: گونه‌ای از آن مانند سایر ادراکها ضروری و گونه دیگر غیر ضروری است و برای شناخت نیازمند به افزارهای ششگانه‌ای است که شامل حواس پنجگانه و سپس نیروی اندیشنده (قوة مفکره) است. اما گروهی درباره حواس دچار غلط شده و خطاهایی به آنها نسبت داده‌اند. از این رو که مثلاً چون سوار کشتی هستند، می‌بینند که ساحل با حرکت کشتی، حرکت می‌کند؛ بینایی چیزی را به ایشان می‌دهد که نه واقعی است و نه معلوم، در حالی که ایشان به ضرورت می‌دانند که ساحل از جای خود حرکت نمی‌کند، اما در عین حال نمی‌توانند آنچه را از حرکت ساحل مشاهده می‌کنند، منکر شوند. در حالی که واقع امر چنین نیست و کوتاهی و غلط از سوی داوری کننده یعنی عقل است، نه از سوی حواس. ادراک حواس در واقعیتی که به دست می‌دهند، ضروری است، همان گونه که عقل نیز در آنچه به ضرورت ادراک می‌کند، خطا نمی‌کند، اما در آنچه به وسیله حواس یا فکر ادراک می‌کند، دچار خطا می‌شود. هیچ حسی هرگز خطا نمی‌کند (الفتوحات، ۲۱۳/۱ - ۲۱۴، قس: ۱۵۹/۱).

تأیید و توضیح این مسأله را نزد ابن عربی، در پیوند با «برهان وجودی»، به نقل از شاگردش ابن سودکین می‌یابیم. وی می‌گوید: از ابن عربی پرسیده شد: معنای اینکه، جناب حق بسی فراتر از آن است که چشمها وی را ادراک کنند تا چه رسد بصیرتها، چیست و از حس و بصیرت کدام‌یک برتر و راستگوتر است؟ وی در پاسخ گفت: حس راستگوتر است، زیرا خطا نمی‌کند و از این روست که عقل آن را دلیل

ابن عربی در مبحث «حیرت» از کتاب فتوحات نیز بار دیگر بر این نکته تأکید می‌کند که ذات خدا شناختنی نیست. سبب حیرت ما در آگاهی از خدا این است که ما در جست‌وجوی شناخت ذات او هستیم، آن هم از دو راه، یا از راه ادله عقلی یا از راهی که مشاهده نامیده می‌شود؛ دلیل عقلی از مشاهده منع می‌کند و دلیل سمعی نیز تنها به آن اشاره‌ای کرده و تصریح نکرده است. دلیل عقلی همچنین ما را از ادراک حقیقت ذات خدا، از راه صفت ثبوتی نفسی که خدا «فی‌نفسه» بدان صفت است، منع کرده است؛ عقل با نظر خود جز صفات سلبی را ادراک نکرده است و این را «شناخت» (معرفت) نامیده است (۲۷۰/۱)، نیز نک: ۱۶۰/۱).

ابن عربی در جای دیگری این مسأله را استدلالی‌تر و شکافته‌تر توضیح می‌دهد، به این شکل که آگاهی یا علم، ادراک چیز مدرک است، بدان گونه که در خودش چنان است: این درباره چیزی است که درک آن ناممکن نیست، اما درباره آنچه درک آن ممتنع است، آگاهی یا علم به آن «نه درک» آن است و «نه درک» از جهت اکتساب عقل است، آنگونه که چیزهای دیگر را می‌داند؛ ولی درک ما از خدا به سبب جود، کرم و دهش وی است، آنگونه که عارفان اهل شهود او را می‌شناسند، نه از راه نیروی عقل نظری. از سوی دیگر ثابت شده است که علم به امری دست نمی‌دهد، جز از راه شناخت چیزی که متقدم بر این شناخت باشد و میان این دو شناخته‌مناسبتی یافت شود، اما این نکته هم ثابت است که میان خدا و آفریدگان او مناسبتی چون جنس، نوع یا شخص، بدان گونه که میان اشیاء است، وجود ندارد. بنابراین ما علمی متقدم به چیزی نداریم تا به وسیله آن ذات حق را، با لحاظ مناسبت بین آن دو، ادراک کنیم. خدا هرگز از راه دلیل دانسته نمی‌شود، اما می‌توان دانست که «او موجود است» و جهان با نیازی ذاتی که از آن گزیری نیست، نیازمند به اوست (همان، ۹۱/۱ - ۹۲).

سرانجام ابن عربی تنها به دو راه برای رسیدن ما به آگاهی به خدا اشاره می‌کند: نخست راه «کشف» که همانا علمی ضروری است و هنگام کشف دست می‌دهد و انسان آن را در خودش می‌یابد و هیچ گونه شبهه‌ای نمی‌پذیرد و نمی‌تواند آن را دور کند، دلیلی هم برای آن نمی‌یابد که به آن استناد کند، جز آنچه در خویشتن می‌یابد. راه دوم، راه اندیشه و استدلال به برهان عقلی است. این راه فروتر از راه نخست است، زیرا صاحب نظر دچار شبهه‌هایی سخت در دلیل خود می‌شود و به دشواری می‌تواند آن را کشف و وجه درست را در امر مطلوب جست‌وجو کند (همان، ۳۱۹/۱). پس نتیجه این می‌شود که عقل را یارای آن نیست که وجه درست را در علم الهی - نه از حیث نظرش و نه از جهت شهودش و نه از تجلی حق - دریابد، بلکه دانستن آن تنها از راه اعلام الهی است، یعنی اینکه خدا کسی را از آن وجه آگاه کند، همان گونه که بندگان ویژه خود را از آن می‌آگاهاند، زیرا آگاهی یا علم به خدا، از حیث نظر (عقلی) و شهود از این لحاظ یکسان است که صاحب نظر عقلی و صاحب شهود هر دو به حیرت محض می‌رسند

و راهنما گرفته است. دلیل نزد عاقل جز به برهان حس که همانا برهان وجودی است، استوار نمی‌شود و همچنین است «اولیات» که واسطه میان حس و عقل است. اگر غلط و خطا در حس روا می‌بود، نمی‌توانست در آنچه بر آن دلالت دارد، صادق باشد. وسایل تجلی حق در دنیا عبارت است از حس، عقل و شیوه‌ای فراسوی مرز عقل (نک: یحیی، حاشیه، ۲۶۲).

ابن عربی تأکید می‌کند که خدا بی‌نیاز از دلالات است و دلیل بر حق (خدا)، وجود حق است در عین وجود «ممکن» برای ممکن، از حیث آنکه وجودش، وجود عین حق است، نه از حیث آنکه او موجود از حق است یا نیازمند به حق (الفتوحات، ۴۳۹/۱).

ابن عربی دربارهٔ مسأله هستی و چیستی خدا با فیلسوفان هم‌آواز است که ماهیت خدا عین وجود است. وی دربارهٔ علم خدا به جزئیات، نظریهٔ بنیادی خود را در این باره مطرح می‌کند و می‌گوید: بعضی از دانشمندان پیشین، تعلق علم خدا را به تفصیل (به جزئیات) به سبب بی‌پایان بودن آنها و داخل نبودن خدا در وجود، منکر شده‌اند. راه از میان برداشتن اشکال در این مسأله نزد ما «اهل کشف و وجود و لقاء الهی» یافت می‌شود. علم نسبتی است میان عالم و معلومها، از سوی دیگر هیچ چیز جز ذات حق که همانا عین وجود است، یافت نمی‌شود. هستی او آغازی و پایانی ندارد تا دارای طرفی باشد. معلومها نیز متعلق وجود اوست. چنانکه آنچه وجوداً بی‌پایان است به آنچه معلوماً مقدوراً و مُراداً بی‌پایان است، تعلق می‌گیرد. حق (خدا) عین وجودش است و به دخول در وجود متصف نیست؛ تا پایان پذیر باشد، زیرا هر آنچه داخل در وجود شود، پایان‌پذیر است. آفریدگار عین وجود است، نه داخل در وجود، چون وجودش عین ماهیت اوست (همان، ۶/۴).

در اینجا، شایسته است که به نظریهٔ مشهور «وحدت وجود» منسوب به ابن عربی و مکتب وی بپردازیم. این نظریه در عرفان اسلامی هیاهوی بسیار برانگیخته است، چنانکه می‌توان آن را محور اصلی گرایش نیرومند و ویژه‌ای در جهان‌بینی عرفانی اسلامی به شمار آورد. نخست باید به این نکته اشاره شود که خود ابن عربی هرگز اصطلاح «وحدت وجود» را به کار نبرده است، اما عبدالرحمن جامی (د ۸۹۸ ق / ۱۴۹۲ م) وی را «قدوة قائلان به وحدت وجود» و «اسوة فانزان به شهود حق در هر موجودی» می‌نامد (نفحات، ۵۴۶، نقد النصوص، ۱۸). تا آنجا که می‌دانیم، اصطلاح «وحدت وجود» را احتمالاً نخستین بار ابن تیمیه (د ۷۲۸ ق / ۱۳۲۸ م) به کار برده (۸۰/۱، ۸۲) و ابن عربی و صدرالدین قونوی را «اهل الوحدة» می‌نامد (۸۰/۱).

در اینجا، پیش از هر چیز، لازم است به آنچه صاحب‌نظری از شارحان ابن عربی دربارهٔ وجود و وحدت آن گفته است، اشاره کنیم و سپس ببینیم خود ابن عربی مفهوم وحدت وجود را چگونه بیان می‌کند. داوود قیسری (د ۷۵۱ ق / ۱۳۵۰ م) در مقدمهٔ خود بر شرح فصوص الحکم ابن عربی، به یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اصول هستی‌شناسی عرفانی اشاره می‌کند و می‌گوید: وجود که همانا حق (خدا)

است، از این حیث که خودش (یعنی لا بشرط شیء) است، نامقید به اطلاق و تقیید است، نه کلی است، نه جزئی، نه عام است، نه خاص، نه واحد است. به وحدتی افزون بر ذاتش و نه کثیر، بلکه این چیزها به حسب مراتب و مقامات آن، همراه آن است. این وجود، مطلق، مقید، کلی، جزئی، عام، خاص، واحد و کثیر می‌گردد، بی‌آنکه دگرگونی در ذات و حقیقتش روی دهد (ص ۴).

نزد خود ابن عربی تعابیر گوناگونی می‌یابیم که نمایانگر گرایش وحدت وجودی اوست. وی وجود را اصل اصلها و همان الله می‌داند که به او همهٔ مراتب پیدا شده و حقایق تعین یافته‌اند (الفتوحات، ۳۰۹/۲) وی می‌گوید که حق (خدا) در دنیا پیوسته بر دلها متجلی است، پس خواطر در انسانها از تجلی الهی متنوع می‌شود، به گونه‌ای که جز «اهل الله» کسی از آن آگاه نمی‌گردد، همچنانکه ایشان می‌دانند که اختلاف صورتهای ظاهر در این جهان و در آخرت، در همهٔ موجودات، چیزی نیست جز تنوع تجلی حق که آشکار است، زیرا او عین هر چیزی است (همان، ۴۷۰/۳). از دیدگاه ابن عربی، جهان هستی و همهٔ موجودات در آن، مظاهر (پدیدگاهها) و مجالی (جلوه‌گاههای) حقیقت «جهان چیزی نیست جز تجلی خدا در صورتهای اعیان ثابت که وجودشان بدون آن محال است و این تجلی بر حسب حقایق این اعیان و احوال آنها، متنوع می‌گردد و صورت می‌پذیرد» (فصوص، ۸۱). وی دربارهٔ آیه «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» می‌گوید: اگر این را بر نفی «همانند» بگیریم، بنابر مفهوم و اخبار درست، یقین می‌کنیم که خدا عین اشیاء است. اشیاء محدودند، هر چند حدود آنها گوناگون باشد و حق محدود به حد هر محدودی است، هیچ چیز به حد در نمی‌آید، مگر که آن حد حق باشد. او در همهٔ آنچه مخلوقات و مبدعات نامیده می‌شوند، ساری است و اگر چنین نمی‌بود، وجود درست نمی‌آمد. پس او (حق) عین وجود است (همان، ۱۱۱). ابن عربی بارها این عبارت را به کار می‌برد که «وَمَا فِی الْوُجُودِ إِلَّا هُوَ» (در وجود جز او نیست) و «لَیْسَ فِی الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ» (در وجود جز الله نیست) (مثلاً نک: الفتوحات، ۳۶۷/۲، جمه). در جای دیگری می‌گوید: برترین نسبتهای الهی این است که حق، عین وجودی است که ممکنات از آن بهره گرفته‌اند، پس چیزی جز وجود عین حق یافت نمی‌شود و دگرگونیهای پیدای در این عین، احکام اعیان ممکنات است. اگر عین نمی‌بود، حکم پدیدار نمی‌شد و اگر «ممکن» نمی‌بود، دگرگونی پیدا نمی‌آمد (همان، ۲۱۱/۳).

ابن عربی این نظریه را در جایی به گونه‌ای دیگر بررسی می‌کند و می‌گوید: در جهان هستی جز اسماء و نفوت حق یافت نمی‌شود، اسماء نیز حکم آثار استعداد اعیان ممکنات در اوست. این رازی است پنهان که کسی آن را نمی‌شناسد، مگر آن کس که بداند الله عین وجود است. «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» یعنی در هستی چیزی نیست که همگون یا همانند حق باشد، زیرا هستی جز عین حق نیست. پس در هستی چیزی جز او نیست، تا همانند او یا خلاف او باشد. این امری است تصور ناپذیر، اما اگر گفته شود که این کثرت مشهود آشکار چیست؟ می‌گوییم که این

چشمشان در اشیاء، جز به خدا نمی افتد. بعضی از ایشان حق را در اشیاء می بینند و بعضی دیگر اشیاء را می بینند و حق را در آنها. میان این دو فرق است، زیرا گروه اول، در هنگام «فتح»، چشمشان جز به حق نمی افتد و او را در اشیاء می بینند. و گروه دوم چشمشان به اشیاء می افتد و حق را در آنها می بینند (الفتوحات، ۵۰۷/۲ - ۵۰۸). نمونه های بارز و بسیار روشن نظریه «وحدت وجود» را نزد ابن عربی در این گفته های وی می یابیم: پس ناگزیر خدا (حق) باید عین هر چیزی باشد، یعنی عین آنچه نیازمند به حق است، اما وصف او به بی نیازی از جهان، برای کسی است که پنداشته است که الله عین جهان نیست (همان، ۱۰۲/۴)؛ نیز مضمون این آیات پر مغز و زیبا: به کجا یگریم، در جهان هستی جز او کسی نیست؛ کی می توان گفت که آیا او هست یا او چیست؟ اگر بگوییم آیا او هست، شهود عینی «آیا را» منکر می شود و اگر بگوییم او چیست، «او چیست» نیز جز او نیست. پس گریزان مشو و به جست و جو پرداز، زیرا هر چیزی که می بینی او «الله» است (همان، ۱۵۶/۲) و سخن واپسین ابن عربی، این است: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها؛ ستایش باد مرآن کس را که اشیاء را پدیدار ساخت و خودش عین آنهاست» (همان، ۴۵۹/۲).

جهان بینی «وحدت وجودی» در تاریخ اندیشه فلسفی و عرفانی سابقه ای طولانی دارد. در دورانهای جدید، این چنین جهان بینی، «همه خدایی^۱» یا «همه در خدایی^۲» نام گرفته است. اصطلاح نخست، مفهومی را در بردارد که «همان بودی» خدا و جهان را می رساند و مفهوم اصطلاح دوم این است که جهان در خدا منطوقی شده و خدا بیشتر از جهان است. اصطلاح نخست را اندیشمند دینی انگلیسی جان تولاند^۳ (د ۱۷۲۲م) و اصطلاح دوم را فیلسوف آلمانی کارل کریستیان فریدریش کراوزه^۴ (د ۱۸۳۲م) وضع کرده اند. این بیش وحدت وجودی را، پیش از ابن عربی - با همانندیهای بسیار - به ویژه نزد یوهانس اسکوتوس اریوگنا^۵ فیلسوف ایرلندی (د ۸۷۷م) می یابیم. نمونه برجسته آن در دورانهای جدید فیلسوف مشهور هلندی باروخ اسپینوزا (د ۱۶۷۷م) است که به روشنی می گوید: هر آنچه هست، در خداست و بدون او نمی تواند هست باشد یا ادراک شود (کتاب I، قضیه 15). ابن عربی را می توان به اعتبار هر دو اصطلاح، وحدت وجودی به شمار آورد.

توحید: ابن عربی نظریات خود را درباره توحید، به شکلهای گوناگون و در همبستگی با مسائل گوناگون، در نوشته های خود پراکنده است. هریک از این نظریات، در پیوند با مسائل ویژه آن، دارای جنبه هایی است که پرداختن به آنها و تحلیل هریک از آنها بررسی خاصی را طلب می کند. در این میان، مسأله توحید نزد ابن عربی هنگامی پیچیده و دشوار می شود که آن را در پیوند با بینش بنیادی

کثرت، نسبت های احکام استعداد های ممکنات در عین وجود حق است و نسبت ها نیز اعیانی یا اشیائی نیستند، بلکه با نظر به حقایق نسبت ها، اموری عدمیند. پس اگر در هستی چیزی غیر از او نیست، چیزی هم همانند او نیست. به این نکته باید یقین داشت، زیرا اعیان ممکنات جز وجود بهره ای نگرفته اند و هستی غیر از عین حق نیست، چه محال است که امری زائد باشد که حق نیست و دلیل آن واضح است. پس در هستی با هستی، جز حق پدیدار نشده است، هستی همانا خداست و او یکی است و چیزی یافت نمی شود که همانند او باشد، زیرا درست نیست که دو وجود مختلف یا متمائل یافت شوند. پس «جمع» در حقیقت این است که وجود را بر او جمع کنیم و او عین وجود باشد و حکم آنچه را از عدد و تفرقه پیداست، بر اعیان ممکنات جمع کنیم که عین استعداد های آنهاست (همان، ۵۱۶/۲ - ۵۱۷). ابن عربی در این باره نظریه ای را مطرح می کند که با مفهوم اصطلاحی آکوسمیسم^۱ نزد هگل که آن را درباره فلسفه اسپینوزا به کار می برد - یعنی نفی واقعیت حقیقی برای جهان در برابر خدا - همانندی بسیار دارد. ابن عربی صریحاً می گوید: بنای جهان بر عدم است، و در آنچه از وجود حق پدیدار شده، دارای حکم است. پس به اجمال و تفصیل جز حق یافت نمی شود (همان، ۹۲/۴). وی در فصوص نیز این نظریه را گسترش می دهد و می گوید: آنچه بر آن «ناسوی الله» (غیر خدا) گفته یا «جهان» نامیده می شود، نسبت به حق مانند سایه برای شخص است. جهان سایه خداست و آن عین نسبت وجود به جهان است، زیرا سایه بی شک، در جس موجود است. محل ظهور این سایه الهی که جهان نام دارد، همانا اعیان ممکنات است که این سایه بر آنها گسترده شده است. هر آنچه ما ادراک می کنیم، «وجود حق» در اعیان ممکنات است که از حیث هویت حق، وجود آن است و از حیث اختلاف صورتهای در آن، اعیان ممکنات است. از حیث یکتایی سایه بودن او، او حق است، زیرا او واحد یکتاست و از حیث کثرت صورتهای او جهان است. پس جهان، پندار گونه (متوهم) است و دارای وجود حقیقی نیست. این است معنی «خیال» که پنداری جهان امری زائد، به خود ایستاده و بیرون از حق است، اما واقع امر چنین نیست (صص ۱۰۱ - ۱۰۳).

نکته توجه انگیز دیگر در این زمینه را، ابن عربی در پیوند اشیاء با خدا و خدا با اشیاء مطرح می کند و هنگام سخن گفتن از «فتوح» (گشایشها)، فتوح مکاشفه را سبب شناخت حق می شمارد و می گوید که حق جلیل تر و برتر از آن است که در خود شناخته شود، اما در اشیاء شناخته می شود. اشیاء برای خدا مانند پرده هایند که چون پرده برداشته شود، کشف روی می دهد و مکاشف حق را، با «کشف» در اشیاء می بیند. حق در اشیاء شناخته نمی شود، مگر با ظهور اشیاء و از میان برداشته شدن حکم آنها. کسانی که از فتوح مکاشفه بهره مندند،

1. Acosmisme
6. Johannes (John) Scotus Eriugena

2. Panthéisme

3. Panenthéisme

4. John Toland

5. Karl Christian Friedrich Krause

«وحدت وجودی» او ملاحظه کنیم، زیرا چنانکه اشاره شد، ابن عربی در نوشته‌هایش از جنبه‌های گوناگونی به مسأله توحید می‌پردازد که ما در اینجا نمی‌توانیم به همه آنها بپردازیم، ناگزیر خواننده را با برخی از ویژگی‌های آن آشنا می‌کنیم. ابن عربی نخست به تعریف توحید و سپس تحلیل آن می‌پردازد و می‌گوید: توحید کوششی است برای حصول آگاهی در نفس انسان جویا به اینکه خدایی که وی را به وجود آورده، «یکی» است و در الوهیت خود شریک ندارد. «وحدت» (یکی بودن) صفت حق است و نام مشتق از آن «احد و واحد» (یکتا و یکی) است، اما «وحدانیت» قیام وحدت به واحد است، بدان‌سان که نمی‌توان آن را جز به قیام واحد تعقل کرد و اگر هم نسبتی باشد، همانا نسبت تنزیه است. این است معنای توحید، مانند تجرید و تفرید که کوششی است برای حصول انفراد که چون به موصوفی نسبت داده شود، «موصوف» به «فرد یا منفرد یا متفرد» نامیده می‌شود. «توحید» نسبت فعلی است از «موحد» که یکی بودن خدا، در نفس عالم به آن حاصل می‌شود. خدا خود می‌گوید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا؛ اگر در میان آن دو (یعنی آسمان و زمین)، خدایانی جز الله می‌بودند، آن دو تباه می‌شدند» (البیضاء ۲۲/۲۱). در این گفته، صلاح که همانا بقاء جهان و وجود آن است، یافت می‌شود و دلالت بر این دارد که اگر ایجاد کننده جهان یکی نمی‌بود، وجود جهان درست نمی‌آمد. این دلیل خود خداست در جهان بر یکتایی او و با دلیل عقلی نیز مطابق است. اگر دلیل قوی‌تری، جز این یافت می‌شد، خدا خود آن دلیل را برای ما می‌آورد، در حالی که چنین نکرده است. آنگاه ابن عربی می‌افزاید که سخن درباره توحید خدا، از لحاظ الله بودن او، فرع بر اثبات وجود اوست، اما اثبات وجودش به ضرورت عقل، بر پایه وجود ترجیح «ممکن» به یکی از دو حکم، ادراک می‌شود. منظور ابن عربی این است که باید کسی باشد که وجود عینی ممکن را بر امکان محض آن ترجیح دهد و آن را از حالت امکان محض بیرون آورد و به اصطلاح خود ابن عربی، جامع وجود معین بر آن بپوشاند. وی می‌گوید: در توحید خدا دو راه در پیش داریم: راه نخست این است که به مشرک گفته شود که ما در این آگاهی هم‌آوازی که «مخصصی» وجود دارد و عین او ثابت شده است، و تنها می‌تواند «یکی» باشد و اگر کسی بر او دیگری را افزون کند، باید دلیل بیاورد. پس تو باید برای ثبوت آن «افزوده» که وی را شریک خدا نهاده‌ای، دلیل بیاوری. راه دوم همان گفته خداست که «اگر میان آن دو خدایاتی جز الله می‌بودند، آن دو تباه می‌شدند». این یک مقدمه است و مقدمه دیگر «آسمان و زمین» است، یعنی همه چیزهایی که غیر از خداست. اکنون این دو، یعنی آسمان و زمین تباه نشده‌اند، این مقدمه دیگر است و جامع میان این دو مقدمه که همانا رابط است، تباهی (فساد) است، پس یکتایی «مخصص» را نتیجه می‌گیریم که همان مطلوب است و این از آن‌روست که اگر یک «الله» افزون بر «واحد»، یافت می‌شد، آنگاه آن افزوده از دو حال بیرون نبود: یا آن‌دو در اراده متفق می‌بودند یا مختلف. اگر متفق می‌بودند، فرضی اختلاف محال

نیست که کدام یک از آن دو، اراده خود را نافذ کند؛ اما اگر آن‌دو، در اراده خود، حقیقتاً یا فرضاً، اختلاف می‌داشتند، باز از دو حال بیرون نیست: یا حکم اراده آن‌دو، با هم در ممکن نافذ می‌بود که امری است محال — چون ممکن پذیرای دو ضد نیست — یا اینکه اراده هیچ یک از آن دو نافذ نبود، یا حکم اراده یکی از آن‌دو، بدون آن دیگری، نافذ می‌بود. اگر حکم اراده آن دو، نافذ نمی‌شد، پس هیچ یک از آن دو الله نمی‌بود. بنابراین، ترجیحی به میان می‌آید و ناگزیر یکی از آن دو باید اراده‌اش نافذ شود و دیگری از تنفیذ اراده‌اش کوتاه آید؛ آنگاه ناتوانی به میان می‌آید، در حالی که الله ناتوان نیست. الله کسی است که اراده‌اش نافذ باشد و او همانا خدای یگانه بی‌انبار است. مطلوب ما از این دلایل و مانند آنها توحید خداست، یعنی الله دیگری افزون بر این یگانه یافت نمی‌شود. اما برای احدیت ذات در خودش، ماهیتی شناختنی نیست تا بر آن حکم شود، زیرا احدیت ذات همانند چیزی در جهان نیست و چیزی هم همانند او نیست. ابن عربی سپس می‌گوید: اما کسی که به نور «ایمان»، افزون بر نور عقل، «موحد» است، یعنی نوری که اصلاً از راه دلیل دست نمی‌دهد، بلکه از عنایت الهی به کسی است که این نور نزد او یافت می‌شود و متعلق آن راستگویی مخبر است در آنچه از آن درباره خودش خبر داده است، متعلق ایمانش چیزی بیش از این نیست. اما اگر متعلق خبر، «کشف» باشد، به نور دیگری غیر از نور ایمان است، هرچند نور ایمان، در عین حال، از آن جدا نیست. این نور برای کسی است که احدیت خودش و احدیت هر موجودی را که از آن راه، از موجود دیگری متمایز می‌شود، کشف می‌کند و اگر هم صفتی یافت شود که اشتراک در آن روی دهد یا ندهد، ناگزیر از احدیتی ویژه اوست که بدان وسیله امتیاز او از دیگری، روی می‌دهد. هنگامی که این نور، برای انسان «احدیت موجودات» را کشف کند، وی به یاری این نور قطعاً آگاه می‌شود که الله نیز دارای احدیتی ویژه خویش است که یا عین خود اوست و بدین‌سان احدی الذات، احدی المرتبه می‌شود که عین آن است یا احدی المرتبه است، بدین‌سان «کشف» موافق دلیل نظری می‌شود و قطعاً می‌داند که ذات را احدیتی است ویژه او که عین آن است. این است معنای شعر ابوالعناهیة (د ۸۲۶/ق ۲۱۱م): «وفی کل شیء له آیه - تدل علی انه واحد: در هر چیزی نشانه‌ای است برای او که دلالت دارد بر آنکه او یکی است» و آن «نشانه»، احدیت هر معلومی است، چه کثیر باشد، چه غیر کثیر، زیرا کثرت نیز دارای احدیت کثرت است که غیر آن دازای آن نیست. احدیت در حقیقت صفت تنزیه است و به جعلی جاعل نیست. در اینجا ابن عربی به نکته توجه‌انگیزی اشاره می‌کند و می‌گوید: اهل راه خدا بر این باورند که توحید اگر ثابت شود، عین شرک است، زیرا آنچه برای خود واحد است، از این راه که تو وحدت آن را اثبات کنی، واحد نمی‌شود، تو آن را ثابت نکرده‌ای، بلکه او برای خودش ثابت است و تو فقط دانسته‌ای که او واحد است، نه اینکه وحدت او را اثبات کرده‌ای. از این‌رو یکی از یاران گفته است: هر کسی او را «واحد» کند، «جاحد» (منکر) است، زیرا واحد، یکی

حکم علتی و پذیرندگی معلولی صادر شده‌ام. پس من در وجود، طعم وحدت را نمی‌شناسم (همان، ۳۰۷/۴).

ابن عربی، سرانجام بار دیگر بر ناتوانی عقل و نظر اندیشه‌ای و خطاهای آنها تأکید می‌کند و در جای دیگری به این نتیجه عرفانی می‌رسد که دانشی نیست مگر دانشی که از الله گرفته شود، چه او به تنهایی داناست. او آموزگاری است که برای شاگردش در آنچه از او فرا می‌گیرد، شبهه‌ای روی نمی‌دهد. ما (عارفان) مقلد اویم، آنچه نزد اوست حقیقت است. ما به سبب تقلیدمان از او، در علمی که به ما آموخته است، به داشتن نام «عالم» سزاوارتر از صاحبان نظر اندیشه‌ای هستیم که آنان از آنچه «نظر» به ایشان می‌دهد، تقلید می‌کنند و درباره علم به خدا همچنان در اختلافند. ما در علممان به خدا و به غیر از خدا، جز از خدا تقلید نمی‌کنیم و هماهنگ با آنچه درباره خودش به ما القاء می‌کند، رفتار می‌کنیم. ما از این راه روی گردان نمی‌شویم. این است راه آگاهی و رستگاری در دنیا و آخرت که همانا راه پیامبران و قائلان به فیض الهی است. اگر به تواضع حق آگاهی و علمی برسد، آن را در ترازوی اندیشه مگذار و عقلت را بدان راه مده، چه دردم هلاک می‌شود؛ علم الهی در ترازو نگنجد، زیرا خود حق واضع این ترازوست. پس چگونه واضع آن در زیر حکم آن در می‌آید (همان، ۲۹۰/۲ - ۲۹۱). ابن عربی در التجلیات الالهیه (صص ۳۵۳ - ۳۵۴) به سه گونه توحید اشاره می‌کند: توحید علم است، آنگاه حال است و سپس بار دیگر علم است. علم نخست، توحید دلیل است که همانا توحید عامه، یعنی توحید علمای رسوم است؛ توحید حال، آن است که حق وصف تو باشد، پس او در تو هست و تو نیست: «وَمَارُمِّتْ اِدْرُمِّتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى؛ چون تیر انداختی، تو نینداختی، بلکه خدای انداخت» (انفال / ۱۷/۸)؛ علم دوم، پس از حال، توحید مشاهده است (قس: الفتوحات، ۴۴۴/۲، که در تفسیر این آیه می‌گوید: ما انت اذ انت، لکن الله انت).

ابن سودکین، شاگرد ابن عربی، آنچه را در شرح «تجلی توحید»، از خود ابن عربی شنیده بوده است، چنین بیان می‌کند: توحید نخست آن است که به دلیل ثابت می‌شود که همانا نسبت دادن موجودات به خداست و احدی الذات بودن او و اینکه جسم نیست و «چیزی همانند او نیست». همه اینها را دلیل به دست می‌دهد. استدلال کننده تا این اندازه در توحید، شریک مکاشف است، اما «حال توحید» آن است که عالم، بدانچه دانسته است، آراسته شود و علمهای او وصف لازم او گردد؛ اما نه به نحوی که گفته شود: اوصاف من، مناسب اوصاف حق است، یعنی به نحوی که از شاهد به غایب استدلال کند؛ علم دوم، آن است که مکاشف، از راه کشفش، همه آنچه صاحب دلیل با دلیل خود، ادراک کرده است، با یک افزونی، ادراک می‌کند و افزونی در اینجا، همان مناسبتی است که دلیل، آن را نخست منع کرده بود؛ صاحب این مقام سوم، همه آنچه را صاحب دلیل ثابت کرده بود، ثابت می‌کند و نیز همه آن را نفی می‌کند، یعنی: وجود و امکان آن را ثابت و سپس وجود و

کرده نمی‌شود، چون آن را نمی‌پذیرد؛ چه اگر بپذیرد، آنگاه «دو» می‌شود، یکی وحدتش در خود و دیگری وحدتی که موحد برای او ثابت کرده است. بدین سان، از یک سو، واحد به خودش می‌شود و از سوی دیگر از راه اثبات وحدتش به وسیله کس دیگری واحد می‌شود؛ آنگاه دارای دو وحدت می‌گردد و واحد بودنش از میان برداشته می‌شود و هر امری که اثباتش جز با نفی آن درست نیاید، اصلاً دارای ثبوت نیست.

در اینجا ابن عربی نتیجه می‌گیرد که یافتگاه (منال) توحید، در حقیقت، ظاهراً و باطناً، تنها «سکوت» است. چون هرگاه که خدا سخن گفت [یعنی کلمه «کن» را به کار برد]، ایجاد کرد و چون ایجاد کرد، (برای خود) شریک ساخت، اما «سکوت» صفتی عدمی است. پس برای او تنها توحید وجود باقی می‌ماند، شرک در توحید خدا داخل نشد، جز از راه ایجاد خلق، زیرا آفریدگان، با حقایق خود نسبتهای گوناگونی را درخواست کردند که کثرت در حکم را طلب می‌کرد، هرچند «عین» یکی بوده است؛ پس آفت، در توحید روی نداد مگر از راه «ایجاد»، توحید بر خود جنایت کرد، موجودات بر او جنایت نکردند. آنگاه ابن عربی نتیجه می‌گیرد که این علم توحید و هبی (دهشی) است که با نظر اندیشه‌ای ادراک نمی‌شود. هر توحیدی که نظر اندیشه‌ای آن را به دست دهد، نزد طایفه عارفان، توحید کسبی است (الفتوحات، ۲۸۸/۲ - ۲۹۰).

بیان روشن‌تر این اندیشه‌های جسورانه عارفانه را نزد ابن عربی در جای دیگری می‌یابیم که درباره «هیبودی» (معیت) خدا و جهان، می‌گوید که دوام هیبودی حتی با جهان، همواره حکم جمع در وجود و در عدم است، زیرا او با «ممکن» است در حال عدم آن، همان گونه که با ممکن است در حال وجود آن. ما هر جا که باشیم، خدا با ماست. پس توحید، معقول است و غیر موجود، اما جمع موجود است و معقول. اگر خدا خواهان توحید بود، جهان را به هستی نمی‌آورد، در حالی که می‌دانست که اگر جهان را به وجود آورد، به او شرک می‌شود؛ سپس جهان را به توحید خود خواند. پس این کرده خودش بود که به او بازگشت، زیرا خدا بود و چیزی متصف به وجود با او نبود، پس او نخستین سنت گذار شرک است، زیرا جهان را با خود در هستی شریک کرد. جهان چون چشم خود را گشود و خود را نگریست، خود را در وجود یافت. جهان، ذوقی در توحید ندارد. پس از کجا آن را بشناسد؟ هنگامی که به جهان گفته شد: آفریننده‌ات را یگانه کن، جهان این خطاب را نفهمید و چون این خطاب مکرر و مؤکد شد، که تواز «یکی» صادر شده‌ای، جهان گفت نمی‌دانم چه می‌گویی! من جز اشتراک نمی‌فهمم، زیرا صدور من از ذاتی یگانه که نسبتی میان من و او نباشد، درست نمی‌آید، پس ناگزیر بایستی با نسبتی علمی یا نسبتی قادری بوده باشد. اگر هم قادر باشد، ناگزیر از اشتراک دومی است، یعنی اینکه برای من از ذات خودم باید پذیرشی برای اقتدار و تأثیر آن در وجود باشد؛ پس من از «یکی» صادر نشده‌ام، بلکه از ذاتی قادر، در چیزی پذیرای اثر اقتدار او، صادر شده‌ام؛ یا بنابر مذاهب هواداران علل، از

امکان آن را نفی می‌کند و می‌داند که چون نسبت دهد، به چه نحوی نسبت دهد و چون نسبتها را از میان بردارد، به چه نحوی از میان بردارد، صاحب دلیل یا آن نسبتها را مطلقاً ثابت می‌کند یا مطلقاً از میان بر می‌دارد؛ اما صاحب این مقام، یعنی محقق، کسی است که استوای خدا را بر عرش و فرود آمدن او به آسمان دنیا و تلبس و آمیختگی او را به همه چیز و تنزیه او را از همه چیز می‌شناسد. این سرانجام علم عارفان است و نشانه کسی که به یقین رسیده، این است که هرگز چیزی را منکر نشود، مگر آنچه شرع آن را انکار کرده است، آن هم به زبان شرع، نه به زبان حقیقت (نکه: یحیی، حاشیه، ۳۵۳).

در این مورد، دو نکته توجه‌انگیز در نظریات ابن عربی یافت می‌شود که نشانه صراحت و بی‌باکی تفکر و تجربه عرفانی اوست: نخست اینکه ابن عربی، میان خدایی که ایمان و شرع به ما می‌شناسانند و خدایی که عقل برای خود تصور می‌کند، فرق می‌نهد. به گفته ابن عربی توحیدی که شارع وصف آن را به ما رسانده است، نه همان توحیدی است که عقل آن را ادراک کرده است... به خدا سوگند اگر شریعتی که اخبار الهی را آورده است، نمی‌بود، هیچ‌کس خدا را نمی‌شناخت؛ اگر ما می‌ماندیم و ادله عقلی که به گمان خردورزان دلالت دارد بر آگاهی به ذات خدا و اینکه او چنین و چنان نیست، هیچ مخلوقی خدا را دوست نمی‌داشت؛ اما چون خبر الهی به زبان شرایع به ما رسیده است که وی چنین و چنان هست — یعنی اموری که ادله عقلی متناقض با ظواهر آنهاست — ما او را برای این صفات ثبوتی، دوست می‌داریم (الفتوحات، ۳۲۶/۲).

دیگر آنکه ابن عربی در لحظه‌ای از فوران تجربه عرفانی و حق جویی خود، خدا را خانه همه موجودات و دل‌بنده مؤمن را خانه خدا می‌نامد و جز واقعیت و حقیقت حق، چیزی را در جهان نمی‌بیند؛ عارف چیزی را نمی‌بیند، مگر در او، چه او ظرف احاطه کننده هر چیز است و چرا چنین نباشد؟ او در واقع ما را به نام خودش «دهر» از این نکته آگاهانیده است. هر چه غیر از خداست، داخل آن می‌شود و هر کس که چیزی را می‌بیند، آن را جز در وی نمی‌بیند. پس خدا خانه همه موجودات است، برای اینکه او «وجود» است و دل بنده نیز خانه حق است، چون او را در بر می‌گیرد، اما دل مؤمن، نه دل دیگری، هر که خانه حق باشد، حق خانه اوست. عین وجود حق، عین موجودات است (همان، ۷/۴). ابن عربی همچنین هسته این نظریه را به شکل دیگری می‌پروراند و بار دیگر صراحت و جسارت فکری خود را نشان می‌دهد: حق عین وجود است. خلق او را مقید به اطلاق کرده است، چون خلق، قیدی است مقید، حکمی جز برای او و از سوی او نیست. حق حاکم است و جز به حق حکم نمی‌کند، پس حق حق، عین خلق است؛ نامیدن آن به خلق، به سبب آن چیزی است که از آن آفریده می‌شود. خلق جدید است و در آن حقیقت «اختلاق» نهفته است، زیرا تو از یک وجه به آن می‌نگری و می‌گویی: حق است و از وجهی دیگر به آن می‌نگری و می‌گویی: خلق است. او در خودش نه حق است و نه غیر حق، پس

اطلاق حق و خلق بر او گویی افتراست. چون حکم بر او چیره شود، خلق نامیده می‌شود و حق به نام حق، منفرد می‌ماند، زیرا وجوب وجود حق به خویش است و وجوب وجود خلق به اوست. نمی‌گوییم به غیر اوست، زیرا غیر، هر چند دارای حکم است، دارای عین نیست، مانند نسبتها که دارای عین نیستند، اما دارای حکمند (همان، ۲۷۹/۴). واپسین سخن شورانگیز ابن عربی، در این مورد که گویا زائیده تجربه عرفانی ویژه شخصی است، چنین است: ما به رؤیت عینی دیدیم و بدان یقین کردیم که او (خدا) نخستین و فرجامین، از عینی یگانه است. در تجلی نخست، غیر او نیست، در تجلی آخر هم غیر او نیست. پس بگو: الله و بگو: جهان و بگو: من و بگو: تو و بگو: او، همه در حضرت ضمائر همچنان یکی است. زید در حق تو می‌گوید: او، عمرو درباره تو می‌گوید: تو، تو درباره خود می‌گویی: من، پس من عین تو و عین اوست و نیز من عین تو و عین او نیست. نسبتها گوناگون می‌شوند. در اینجا دریاهایی خیزنده است که ژرفا و کرانه ندارند. به عزت پروردگارم سوگند، اگر شما آنچه را من در این زرباره‌ها، آوردم، می‌شناختید، جاودانه طرب می‌کردید و نیز دچار چنان بیم و هراسی می‌شدید که هیچ‌کس را با آن ایمنی نیست (همان، ۲۷۸/۲).

ابن عربی، در پیوند با این نظریات، وحدت مطلق حق را، جامع اضداد معرفی می‌کند. این نظریه، ما را به یاد نظریه همانند آن نزد فیلسوف بزرگ مسیحی پایان سده‌های میانه نیکولائوس کوسانوس^۱ (د ۱۴۶۴ م / ۸۶۸ ق) می‌اندازد که ۲۰۰ سال پس از ابن عربی، نظریه «هم رویدادی اضداد» را در خدا، به میان آورده بود (درباره او، نکه: شرف، جهان و انسان در فلسفه، ۱۶۲/۱ به بعد). روی هم رفته میان اندیشه‌های نیکولائوس و ابن عربی همانندیهای زیادی می‌توان یافت. ابن عربی، مسأله «جمع اضداد» را در پیوند با مبحث مهم خود درباره «خیال» و «نیروی خیال» مطرح می‌کند. گرد آمدن دوضد یا اضداد، در عینی یگانه و از جهتی یگانه، از لحاظ حکم عقل درست نیست، اما ابن عربی می‌گوید که در انسان نیروی ادراک کننده دیگری، غیر از عقل و احکام آن یافت می‌شود که گرد آمدن اضداد را، در یک عین و از یک وجه، نه تنها می‌پذیرد، بلکه آن را ضروری می‌شمارد. عرصه فعالیت این نیرو، پهنه «خیال» است که حکم عقل را به آن راهی نیست. ما این نکته را نزد ابن عربی، در فصلی مربوط به توضیح «حضرت حضرات جامع اسماء حسنی»، درباره نام الهی «قوی متین» می‌یابیم. در آنجا گفته می‌شود که خدا دارای قوت است، از آن رو که در برخی ممکنات یا در همه آنها مطلقاً، عزتی هست که همانا پذیرفتن اضداد است، از نتایج آن قوت، آفرینش «عالم خیال» است، برای اینکه جمع میان اضداد در آن پدیدار شود، زیرا نزد حس و عقل جمع میان دو ضد ممتنع است، اما نزد «خیال» چنین امری ممتنع نیست. چیرگی قوی و قوت خدا، جز در آفرینش نیروی تخیل و عالم خیال، آشکار نمی‌شود، چون

کسانی که در این «منزل مبارک» سرآمد بوده‌اند، یکی ابوسعید خراز است، از پیشینیان، من گفته او را درباره این مسأله می‌شنیدم تا اینکه خودم داخل آن شدم و برایم آنچه باید دست داد و دانستم که این نکته حقیقت است و مردمان نیز در انکار آن برحقند، زیرا ایشان آن را «عقلاً» انکار می‌کنند و نیروی عقل، از حیث نظر، بیش از این نیست (همان، ۶۰۲/۲، ۶۰۵).

تصویر زیبایی که ابن عربی از جمع اضداد در خدا، آورده است، با اشاره به آیه نور است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور/۲۴:۳۵). وی در باب «منزل دو راز از رازهای قلب جمع و وجود» می‌گوید: این منزل دارای فرمانروایی بر همه جهان است، مانند چراغی که چراغ در آن است، چراغ در شیشه‌ای است، شیشه از شجره هیت او (خدا) روشن می‌شود که نه خاوری است نه باختری و جهات نمی‌پذیرد. از این (درخت) زیتون، روغن پدید می‌آید و آن ماده‌ای است برای ظهور این روشنائی. اینها چهار چیزند: چراغدان، شیشه، چراغ و روغن، و پنجم آنها هیت است، که همانا زیتون منزله از جهات است و از آن به شجره کنایه شده است، کلمه‌ای که از تشاجر (ستیزه و کشمکش) می‌آید و این هم تضاد است، به سبب آنچه این «هیت» از نامهای متقابل در بردارد، مانند: معز (عزت‌بخش)، مُذَلَّ (خوارکننده)، ضار (زیان‌بخش) و نافع (سودبخش)، بنگر چه کامل است عبارت الهی در خبر دادن از حقیقت امر (الفتوحات، ۱۹۸/۳). سرانجام واپسین تعبیر خلاصه بسیار روشن و روشنگر نظریه ابن عربی را درباره این مسأله، درجایی می‌یابیم که می‌گوید: خراز گفته است: من خدا را به جمع او میان دو ضد شناختم، دوست ما تاج‌الدین اخلاطی، چون این گفته را از ما شنید، گفت: نه، بلکه او (خدا) عین دو ضد است، و درست گفت، زیرا گفته خراز ما را به این خطا می‌اندازد که گویا عینی هم یافت می‌شود که عین دو ضد نیست، اما دو ضد را با هم می‌پذیرد، لیکن امر فی نفسه چنین نیست، بلکه خدا عین ضدین است، چون عینی زائد نیست. ظاهر عین باطن و اول و آخر است و اول عین آخر و ظاهر و باطن است و جز این نیست (همان، ۴۷۶/۲).

دومین نظریه توجه‌انگیزی که ابن عربی درباره شناخت خدا و پیوند خدا با انسان مطرح می‌کند، این است که هر کس خدای ویژه خود و خدای باور داشته خویش را دارد، سخن بر سر این است که خدا، از حیث اطلاق ذاتش، به هیچ صورتی متعین نمی‌شود تا منحصر بدان گردد. حق از ذات خود، از هر صورتی، حالی و حکمی که از آن رهگذر بتوان از لحاظی و وجهی، به او اشاره کرد، منزله است. اما از سوی دیگر و با وجود این، حق با هر چیزی به صورت آن چیز است. از اینجاست که اگر کسی به آنچه آگاهی یا علم یا گمان او، درباره خدا به وی می‌دهد، باور داشته باشد و خدا را بدان منحصر کند، آنگاه صورت یا صورتهای دیگری را، غیر از صورت باور داشته (معتقد) خود، منکر می‌شود و این از آن‌روست که چنین کسی به مراتب تجلیات حق و مواطن آنها، شناخت ندارد. ابن عربی، تجلیات حق را پیوسته، مستمر

این عالم نزدیک‌ترین دلالت به حق است، چه حق اول است و آخر، ظاهر است و باطن. به ابوسعید خراز گفته شد: خدا را به چه شناختی؟ گفت: به جمع او میان دو ضد و سپس این آیه را خواند «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ». اگر این جمع دو ضد، در عینی یگانه نباشد، سودی ندارد. نسبتها را نمی‌توان منکر شد، زیرا شخص یگانه دارای نسبتهای بسیار است و می‌تواند پدر، فرزند، عمو، دایی و مانند اینها باشد، درحالی که او اوست و غیر او نیست (ابن عربی، همان، ۳۲۵/۴). ابن عربی در جای جای نوشته‌هایش چندین بار، گفته ابوسعید خراز را شاهد می‌آورد، درجایی گفته است: خراز که وجهی از وجود حق و زبانی از زبانهای اوست، از خودش سخن می‌گوید که خدا شناخته نمی‌شود، مگر از راه جمع او میان اضداد، در حکم به او به وسیله آنها. او اول است و آخر و ظاهر است و باطن. او هم عین آن است که آشکار است و هم در حال ظهورش، عین آن است که نهان است. او به نام ابوسعید خراز و به دیگر نامهای محدثات، نامیده می‌شود. چون ظاهر بگوید: من، باطن می‌گوید: نه و چون باطن بگوید: من، ظاهر می‌گوید: نه (فصوص، ۷۷، الفتوحات، ۴۰۲-۴۱).

روشن‌ترین توضیح را درباره گفته ابوسعید خراز نزد خود ابن عربی می‌یابیم. وی می‌گوید: عارف باید جامع میان اضداد باشد، یعنی هنگامی که در حال «قبض» است، هم‌زمان در «بسط» باشد و برعکس؛ عارف جز از راه جمع او میان دو ضد، شناخته نمی‌شود. ابوسعید خراز گفته بود که او خدا را از راه جمع او میان دو ضد، شناخته است، زیرا خود ابوسعید جمع آن دو را در خودش یافته و دیده بود، او می‌دانست که به صورت خدا آفریده شده است و گفته خدا را شنیده بود که او اول و آخر و ظاهر و باطن است و این آیه را شاهد گفته خود آورده بود. از سوی دیگر، ابوسعید به جهان نگریسته و آن را انسانی با جرم بزرگ و جامع میان دو ضد، یافته بود. او در جهان حرکت و سکون، اجتماع و افتراق و اضداد دیگر را دیده بود و نیز می‌دانست که خودش هم به صورت جهان است، همان‌گونه که به صورت خداست؛ بین چه شگرف است آن گفته ابوسعید (همان، ۵۱۲/۲). چنین می‌نماید که مسأله جمع اضداد در حق، برای ابن عربی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده است، چنانکه آن را در پیوند با مراحل و منازل سلوک عرفانی و نیز بر پایه تجربه عرفانی شخصی خویش، به میان می‌آورد و توضیح می‌دهد. در مبحث مربوط به «منزل الفت و اسرار آن» می‌گوید: منزل الفت جامع میان حق و خلق و همان صورتی است که انسان بر آن آفریده شده است. این منزلی است که از آن، جمع میان دو ضد دانسته می‌شود و آن وجود ضد است در عین ضدش. این آگاهی نیرومندترین آگاهی است که به وسیله آن وحدانیت دانسته می‌شود، زیرا انسان حالی را مشاهده می‌کند که ممکن نیست آن را نادیده انگارد و آن این است که عین ضد همانا به خودی خود، عین ضد خود است و احدیت را در کثرت ادراک می‌کند، نه به طریق حساب‌دانان، زیرا آن طریقی پنداری است و این علمی مشهود و محقق است. ابن عربی سپس می‌افزاید: از

و تکرار ناپذیر می‌داند و اصل هرگونه دگرگونی در جهان را، در اصل «تغییر» جست و جو می‌کند که آن را اصل «تحول الهی در صورتها» می‌شمارد (همان، ۱۹۸/۳).

تجلی نزد ابن عربی عبارت است از «آنچه بر دلها از انوار عیوب، آشکار می‌شود» (همان، ۴۸۵/۲، برای مقامات تجلی، نک: ۴۸۵/۲ - ۴۸۹). ابن عربی قلب را محل تجلیات الهی در انسان می‌داند. قلب همواره در دگرگونی و دارای احوال گوناگون است، حتی یک زمان بر حالتی یگانه باقی نمی‌ماند. در اینجا است که ابن عربی می‌گوید: همچنین است تجلیات الهی، هر کس که تجلیات را با قلبش مشاهده نکند، منکر آنها می‌شود، زیرا عقل و نیروهای دیگر، همه مقید می‌کنند، ولی قلب مقید نمی‌شود و در هر حالی سریعاً دگرگون می‌گردد. از این روست که پیامبر (ص) می‌گوید: قلب در میان دو انگشتان خدا (رحمان) است، هرگونه خواهد آن را زیر و رو و دگرگون می‌کند. قلب با دگرگونی تجلیات، دگرگون می‌شود، اما عقل چنین نیست، زیرا قلب را نیرویی است فراسوی مرز عقل. اگر در آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ...» (ق ۳۷/۵۰) مراد خدا از قلب، عقل می‌بود، نمی‌گفت «برای آن کس که دارای قلب است»، زیرا هر انسانی دارای عقل است، اما به هر انسانی این نیرو که فراسوی مرز عقل است و در این آیه، قلب نامیده می‌شود، داده نشده است. دگرگونی در قلب مانند تحول الهی در صورتهاست، شناخت خدا از سوی خدا با قلب دست می‌دهد، نه با عقل. سپس عقل آن را از قلب می‌پذیرد (همان، ۲۸۹/۱).

ابن عربی، درباره «خدای باور داشته هر کسی»، در چند جا از نوشته‌هایش، به تفصیل می‌پردازد که اهمیت مسأله را نزد وی می‌رساند. در یک جا می‌گوید: همه چیز در «عَمَاء» که همان نفس رحمان و پذیرنده صورتهای همه چیزهای غیرخداست، آفریده شده است. این نکته درباره خلق حق نیز وارد شده است و عقلها همه آن را، به سبب نداشتن فهم آن، منکر شده‌اند و ندانسته‌اند که هر صاحب عقیده‌ای درباره خدا، در نفس خود امری را تصور می‌کند و می‌گوید: آن خداست و او را می‌پرستد؛ آن همان خداست و نه دیگری، و آن امر را در آن محل، جز خدا نیافریده است. عقاید و سخنان برحسب اختلاف نظر صاحبان نظر در آن، مختلف شده است. هر صاحب نظری، تنها کسی را می‌پرستد و به او معتقد می‌شود که خدا او را در محل خود، آفریده است و در محل و قلب وی نیز چیزی یافت نمی‌شود، جز یک آفریده. این همان الله حق نیست، بلکه در آن صورت (یعنی در آن اعتقاد) بر او متجلی می‌شود. هر چند عین از حیث خودش، یگانه است، ولی ما آن را چنین ادراک می‌کنیم (همان، ۲۱۱/۴). این نکته در جای دیگری، اینگونه بیان می‌شود: بدان که آنچه الله نامیده می‌شود، بالذات یکتاست و برحسب نامهایش، همه چیز است و هر موجودی از الله، تنها پروردگار (رب) و یژه خود را دارد. محال است همه [نامها و وجوه الهی] از آن او باشد؛ اما هیچ موجودی را در احدیت الهی راه

نیست، زیرا نمی‌توان یکی (از وجوه آن) را چیزی و دیگری را چیزی دیگر نامید، چون احدیت تبعیض‌پذیر نیست (همو، فصوص، ۹۰؛ قس: کاشانی، شرح فصوص، ۱۱۴). همین مضمون، در جایی چنین بیان می‌شود: هیچ معتقدی به الهی، جز آنچه در نفس خود ساخته است، اعتقاد ندارد. الله در اعتقادات به جعل است. کسان جز نفس خود و آنچه در آن ساخته‌اند، نمی‌بینند. بپرهیز از آنکه به عقیده‌ای مخصوص مقید شوی و آنچه را غیر از آن است، انکار کنی و بدین‌سان از خیر بسیاری محروم بمانی و علم و آگاهی به امر را، آنگونه که هست، از دست بدهی. در نفس خود، مانند هیولی (ماده) باش برای [پذیرفتن] صورتهای همه معتقدات، زیرا خداوند گسترده‌تر و بزرگ‌تر از آن است که این یا آن عقیده او را محدود کند. خدا خود گوید: «فَأَيُّهَا تَوَلَّوْا فَنَمُ وَجْهَ اللَّهِ: به هر کجا روی آورید، آنجا وجه خداوند است» (بقره ۱۱۵/۲) و وجه شیء، حقیقت آن است (ابن عربی، همان، ۱۱۳). از سوی دیگر، ابن عربی در این مورد نظریه بسیار توجه‌انگیز دیگری را به میان می‌آورد و آن «هم‌پیوندی» یا پیوند متقابل میان همه چیزها در پهنه هستی است، از آن جمله است هم‌پیوندی میان خدا، جهان و انسان. وی در این باره می‌گوید: در هستی اصلاً چیزی نیست که میان آن و چیزی دیگر، هیچ پیوندی وجود نداشته باشد، حتی میان رب (پروردگار) و مربوب، زیرا آفریده خواهان آفریننده، و آفریننده خواهان آفریده است، اگر چنین نمی‌بود، تعلق از کجاری می‌داد؛ از هم‌گرایی (منافرت) از همه وجوه اصلاً درست نیست، ناگزیر تداخل مسائل به میان می‌آید، آن هم به سبب پیوند ذاتی که در هستی میان همه اشیاء هست. باید این نکته را بفهمی، چه از امری عظیم خبر می‌دهد که اگر آن را نفهمی، گام فریب‌ترا در مغاک تباهی می‌لغزاند. اگر درستی این پیوند نمی‌بود، درست نمی‌آمد که جهان موجود شود و حال آنکه جهان موجود است، پس پیوند (ارتباط) هم موجود است. منافرت و عدم منافرت از وجه دیگری است. هر حقیقت الهی در جهان، دارای حکمی است که حقیقت دیگر دارای آن نیست. اگر بدین شیوه بنگری، می‌گویی مناسبتی میان خدا و بندگان نیست، اما اگر به چشم دیگری بنگری، این نسبت را ثابت می‌کنی، زیرا در کل هستی موجود است (الفتوحات، ۶۶۵/۲).

این نکته را، سخن دیگری از ابن عربی تأیید می‌کند که الوهیت خواهان «مألوه» است و ربوبیت خواهان مربوب، و جز به آن، وجوداً و تقدیراً، دارای عین نمی‌شود. خدا از حیث ذاتش، از جهانیان بی‌نیاز است، اما ربوبیت را چنین حکمی نیست (همو، فصوص، ۱۱۹). بر پایه این نظریه است که ابن عربی، نکته‌ای را به قلم می‌آورد که ظاهر آن بسیار گستاخانه است، اما با توجه به هبستگی آن با آنچه پیش از این گفته بود، شگفت‌انگیز نیست. او می‌گوید: ما با مألوهیت خود، خدا را الله ساخته‌ایم (فَنَحْنُ جَعَلْنَاهُ بِمَأْلُوهِتِنَا إِلَهًا). او شناخته نمی‌شود، مگر اینکه ما شناخته شویم. پیامبر (ص) گفت: هر که خود را شناخت، پروردگارش را شناخت. بعضی از حکیمان و ابو حامد غزالی ادعا

معتقدات باشند، نه عینی مطلوب، آنگاه هیچ کس جز اعتقاد خود را نمی‌بیند. اما آن آگاهی جز از راه خبر دادن الهی و قرینه حال، دست نمی‌دهد. خبر دادن الهی، همان گفته پیامبر است — در حدیث صحیح — که خدا در صورتهای تحول می‌یابد و قرینه حال، اینکه؛ خدا خلق را نیافریده است، جز برای اینکه او را بشناسند. پس ناگزیر باید یا از راه کشف یا از راه عقل یا از راه تقلید او را بشناسند (الفتوحات، ۱۳۲/۳).

ابن عربی بارها درباره تحول الهی سخن می‌گوید و آن را مستند به یک حدیث نبوی می‌کند. نمونه آن در جایی است که گفته است: آنچه مسلم در صحیح خود، درباره تحول الوهیت و تبدل آن در صورتهای اعتقادات و شناختها آورده، درست است. پس تجلی الوهیت در صورتهای اعتقادات، ناگزیر است و این بهمدرک باز می‌گردد، نه بهمدرک، زیرا حقایق تبدل‌پذیر نیستند و از این روست که عالم تمثیل و تبدل «برزخ» نامیده شده است، چون «میانه» ای است بین حقایق جسمانی و حقایق غیر جسمانی. ذات این حضرت میانی، این تجلیات را به دست می‌دهد که به وسیله آنها، معانی با صورتهای، به نحوی جدایی‌ناپذیر، پیوند می‌یابند (کتاب المسائل، ۱۸).

مسئله بنیادی در عرفان ابن عربی، همیشه و در همه جا، در پیرامون، «تجلیات الهی» است؛ تجلی در جهان بیرونی و تجلی در جهان درونی عارف، یعنی در قلب او. سرانجام، تصویر روشنی که ابن عربی از «خدای ساخته در اعتقادات» به دست می‌دهد، در آنجاست که به پیوند میان تجلیات الهی با قلب انسان عارف می‌پردازد و می‌گوید: چون تجلی حق در صورتهای متنوع می‌شود، پس ناگزیر قلب به حسب صورتی که تجلی الهی در آن روی می‌دهد، سعه و ضیق می‌یابد، بدان بیان که هیچ چیزی از صورتی که تجلی در آن روی می‌دهد، زیادی نمی‌آید، زیرا قلب عارف یا «انسان کامل»، به منزله جای نگین در انگشتری است که زیادی نمی‌آید، بلکه به اندازه و شکل آن است. در هر حال، جای نگین در انگشتری مانند آن است و نه جز آن و این عکس آن است که طایفه عرفا بدان اشاره می‌کنند که حق به اندازه استعداد بنده، تجلی می‌کند. این مانند آن نیست، زیرا بنده بر خدا به اندازه صورتی که حق در آن، بر وی تجلی می‌کند، ظاهر می‌شود. بیان مسئله این است که حق دارای دو تجلی است؛ تجلی نهان (غیب) و تجلی آشکار (شهادت)؛ از تجلی غیب، استعدادی داده می‌شود که قلب دارای آن است و این تجلی ذاتی است که غیب، حقیقت آن است و همانا هویتی است که وی را شایسته می‌سازد که درباره خودش بگوید «او» (هُوَ)؛ این «او» همواره و همیشه از آن اوست؛ چون این استعداد برای او، یعنی قلب، دست دهد، به تجلی شهودی، در عالم شهادت، بر او تجلی می‌کند و وی را می‌بیند و به صورت آنچه بر او تجلی کرده است، پدیدار می‌شود. سپس پرده از میان حق و بنده‌اش، برداشته می‌شود و حق را در صورت باور داشته (معتقد) خودش می‌بیند و او عین اعتقاد بنده است. قلب و چشم هرگز جز صورت اعتقادشان را در حق

کرده‌اند که خدا، بدون نظر به جهان، شناخته می‌شود، اما این غلط است. آری، ذاتی قدیم و ازلی شناخته می‌شود، اما نه چونان «اله»، مگر اینکه مألوه شناخته شود، زیرا مألوه دلیل بر اوست، اما با کشف، خود حق عینی دلیل بر خود و الوهیتش است. جهان (موجودات) چیزی نیست جز تجلی او در صورتهای اعیان ثابت آنها که وجود آنها بدون او محال است. او به حسب حقایق این اعیان و احوال آنها، متنوع می‌شود و به صورتهای گوناگون در می‌آید. این پس از آگاهی ماست به اینکه او اله ماست (همان، ۸۱ - ۸۲).

قصری می‌گوید: «این سخن [یعنی شناخت اله با مألوهیت خودمان...] به زبان هشیاران نیست و در آن گونه‌ای سطح یافت می‌شود، چون در آن نشانی از خودبینی و رعونت است» (ص ۱۷۲). اما چنین می‌نماید که ابن عربی، نه تنها نشانی از خودبینی و سطح، در آن گفته نمی‌بیند، بلکه در توضیح آن و تأکید به آن می‌کوشد، زیرا وی در جایی دیگر می‌گوید: بدان که «ال» همان الله است. گفته او که «ال من هستی توست» یعنی الوهیت من جز به تو پدیدار نشده است، زیرا مألوه، آن کسی است که در نفس خود، وجود اله را جعل کرده است و از این روست که گفته شده است: هر که خود را شناخت، پروردگارش را شناخت. بنابراین شناخت تو به خدا و به اینکه او اله تو است، نتیجه شناخت تو به ذات خودت است و از این رو، خدا تو را در علم به او، جز به تو و به جهان، روی آور نکرده است. هر آنچه از احکام که برای خدا ثابت است، جز از راه جهان ثابت نشده است. پس عین «ال»، از حیث عین آن، موصوف به این احکام است و اگر جهان از ذهن برداشته شود، احکام الهی نیز، همه از میان برداشته می‌شود و عین، بدون حکمی باقی می‌ماند و چون بدون حکمی باقی بماند — هر چند واجب الوجود لذاته است — لازم نمی‌آید که دارای حکم الوهیت باشد. پس هستی اعیان ما از هستی اوست و هستی ما، آگاهی به او را در ذواتمان ثابت کرده است. اگر ذات او هستی ما را به ما نبخشیده بود، وجود هیچ عینی برای ما درست نمی‌آمد (ابن عربی، الفتوحات، ۵۴۴/۳، قس: کتاب المسائل، ۹).

واپسین سخنان ابن عربی، در پیوند با «خدای باور داشته ویژه هر کسی» و خدایی که فراسوی همه اعتقادات است، این است که «عارف کامل خدا را در هر صورتی که بدان تجلی کند و در هر صورتی که بدان در آید، می‌شناسد و غیر عارف او را نمی‌شناسد، مگر در صورت «باور داشته» (معتقد) خودش و چون در غیر آن صورت تجلی کند، منکر آن می‌شود. این از دشوارترین امور در «دانش الهی» است. اختلاف صورتهای به چه باز می‌گردد، آیا به خود او در خودش؟ این همان است که خبر آن از سوی خدا وارد شده است و دلیل عقلی داده شده از سوی نیروی اندیشه، آن را محال می‌داند. اگر امر چنان باشد که خدا از آن خبر داده است، پس هیچ کس جز خدا را نمی‌بیند، چون خود او در صورتهای گوناگون، دیدنی است و او عین هر صورتی است. اما اگر اختلاف صورتهای، به اختلاف معتقدات بازگردد و آن صورتهای مثل

نمی‌بینند. پس حقی که در معتقد بنده است، همان است که قلب، صورت آن را در خود گسترده است و همان است که بر وی تجلی می‌کند و قلب، او را می‌شناسد. چشم جز خدای اعتقادی را نمی‌بیند و در تنوع اعتقادات هم پوشیدگی نیست؛ هر که او را مقید کند، وی را در غیر آنچه او را به آن مقید کرده است، انکار می‌کند و چون به آنچه او را مقید ساخته است، تجلی کند، اقرار دارد. هر کس که حق را از تقیید آزاد سازد، منکر او نمی‌شود و در هر صورتی که در آن متحول شود، اقرار دارد. حق از خودش به بنده به اندازه صورتی که در آن بر وی تجلی کرده است، تا بی‌پایان، می‌بخشد، زیرا صورتهای تجلی را پایانی نیست که در آن باز ایستند. پس خدا، خلق است به نسبتی و حق است به نسبتی دیگر، هر چند عین، یگانه است. عین صورت آنچه تجلی کرده است، عین صورت کسی است که آن تجلی را پذیرفته است. پس حق، هم تجلی کننده است، هم آن کس است که بر او تجلی شده است. چه شگرف است امر خدا از حیث هویتش و از حیث نسبت او به جهان در حقایق اسماء حسنا (فصوص، ۱۲۰ - ۱۲۱).

اسماء و صفات: مسأله اسماء و صفات الهی، یکی از مهم‌ترین مباحث جهان‌بینی عرفانی ابن عربی است و وی مفصلاً به آن می‌پردازد. این مبحث نه تنها با خداشناسی او پیوندی تنگاتنگ دارد، بلکه همچنین یکی از جنبه‌های مهم هستی‌شناسی و جهان‌شناسی وی به شمار می‌رود و سرانجام نزد او پایه پیوند میان وحدت و کثرت، در وحدت و به دیگر سخن، صدور کثرت از وحدت، بنا بر کثرت نامهای الهی است. ما در اینجا به خلاصه‌ای از نظریات وی در این زمینه اشاره می‌کنیم. ابن عربی نخست به جنبه هستی‌شناسانه نامهای الهی می‌پردازد و آن را چنین توضیح می‌دهد که در جهان حکمی نیست، مگر آنکه برای آن تکیه‌گاهی (مستند) الهی و نعتی ربّانی یافت شود. در این میان برخی از آنها «اطلاق» و «گفته» می‌شود و برخی نشاید که گفته و اطلاق شود، اما درباره آنچه حقایق نامهای الهی بدان متعدد شده‌اند و کثرت به میان آمده است، می‌توان گفت که اگر ما در ذهن خود، جهان را از میان برداریم، نامهای اضافه‌ای که مقتضی تنزیه و غیر آن است، نیز از میان برداشته می‌شوند و برای آنها حکمی ثابت نیست، مگر به وسیله جهان، زیرا آنها وابسته به جهانند و آنکه ظهور حکمی از احکامش وابسته به آن باشد، ناگزیر است که آن حکم را طلب کند و طلب نمی‌شود، مگر آنچه حاصل نیست. سپس اگر در این مسأله، تنزیه بر عارف چیره شود، می‌بیند که هیچ جزئی از جهان نیست، مگر که مرتبط به اسمی الهی است، با تقدم بعضی بر بعضی. هر یک از نامهای الهی، در حکم خود، به یکی از نامهای الهی وابسته است که حکم او در آن، به ایجاد یا به زوال، آشکار می‌شود. نامهای الهی تنها به نامهای الهی وابسته‌اند و نامها هم چیزی نیستند، جز عین نامیده شده (مستی). پس امر، از او، به اوست. فیلسوفان گفته‌اند که از یکی جز یکی به وجود نمی‌آید. جهان، کثیر است، پس جز از کثیر به وجود نمی‌آید؛ کثرت هم چیزی نیست مگر نامهای الهی. پس جهان،

واحد است. دارای احدیت کثرت، احدیتی که جهان آن را بذاته طلب می‌کند. از سوی دیگر، فیلسوفان برپایه نظریه «یکی صادر از یکی» چون صدور کثرت را از خدا دیدند و گفته بودند که آن در صدور خود واحد است، ناگزیر شدند که در این «واحد»، وجوه متعددی را در نظر گیرند که از آن واحد، با این وجوه، کثرت صادر شده است. پس نسبت وجوه، به این واحد صادر، همان نسبت نامهای الهی است به خدا. بدین سان، باید که از خدا، کثرت صادر شود، چنانکه در نفس الامر صادر شده است و همان گونه که کثرت دارای احدیتی است که «احدیت کثرت» نامیده می‌شود، همچنین واحد هم دارای کثرتی است که «کثرت واحد» نامیده می‌شود و این همان است که ما گفتیم. پس خدا واحد کثیر و کثیر واحد است. این روشن‌ترین سخنی است که می‌توان در این مسأله گفت (الفتوحات، ۲۳۱/۴ - ۲۳۲).

نکته مهم دیگر در پیوند با نامهای الهی، از دیدگاه ابن عربی، خصلت این نامهاست. وی در تحلیلی در این باره می‌گوید که آنچه ما آن را اثبات می‌کنیم، همانا اعیان نسبهاست و این همان است که شرع از آن به نامها (اسماء) تعبیر کرده است. هر نامی دارای معنایی است که نام دیگر دارای آن نیست و آن معنا منسوب به ذات حق است و نزد صاحبان نظر از اهل کلام «صفت» و نزد محققان «نسبت» نامیده می‌شود. در هستی، یگانه‌ای (واحدی) از همه وجوه، یافت نمی‌شود و نیز در هستی جز یگانه و یکتا (واحد و احد) یافت نمی‌شود و این امری است ناگزیر. سپس نسبتهای میان یگانه و یکتا برحسب معقولیت آن نسبت است، زیرا نسبتها برخی از برخی متمایزند، مثلاً اراده از قدرت، کلام، حیات و علم، متمایز است. نام «علیم» چیزی را به دست می‌دهد که «قدیر» به دست نمی‌دهد؛ «حکیم» چیزی را به دست می‌دهد که نام دیگر به دست نمی‌دهد. پس آن همه را «نسبتها»، «نامها» یا «صفات» می‌توان شمرد، اما بهتر این است که آنها را «اسم» بدانیم، زیرا شرع الهی درباره خدا، نه «صفات» را آورده است و نه «نسبتها» را، بلکه «اسماء» را آورده و گفته است: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»؛ و خدا را نامهای نیکوست» (اعراف / ۱۸۰/۷) و آن نامها به جز این نسبتها نیستند. اکنون آیا آن نامها دارای اعیان وجودند؟ در این باره میان اهل نظر، اختلاف است، اما ما را در این اختلافی نیست که آن نامها، نسبتها و نامهایی بر حقایق معقول و غیر وجودیند و ذات حق با آنها متکثر نمی‌شود، چون شیء تنها به اعیان وجودی، متکثر می‌شود، نه به احکام، اضافات و نسبتها. هیچ معلومی نیست که دارای احدیتی نباشد که با آن، واحد نامیده شود. پس احدیت هر ممکنی بر احدیت عین حق، با وجود کثرت نامهایش، دلالت دارد و دلالت هر نامی بر معنایی، مغایر مدلول دیگر است. از اینجا، احدیت حق در عین او و احدیت کثرت از نامهایش به دست می‌آید. هر چیزی در هستی دلالت دارد بر اینکه حق در نامها و در ذاتش، واحد است (الفتوحات، ۲۹۴/۴).

برپایه این تحلیل، ابن عربی نتیجه می‌گیرد که صفات، نسبتها و اضافاتند و نسبتها نیز امور عدمیند و چیزی جز ذاتی از همه وجوه

چهار نام تکیه دارند. بقیه نامها مانند خدمتکاران برای آن نامهایند. سپس در پی آن نامهای چهارگانه، دو نام «مدبر» و «مفضل» (سامان بخش و جداکننده) و آنگاه دو نام «جواد» و «مقسط» (بخشنده و دادگر) می‌آیند. از این دو نام اخیر، جهان‌نہان و آشکار و سرای دنیا و آخرت پدید آمده‌اند (همان، ۴۴۱/۳).

ابن عربی همین مسأله را در پیوند با نظریه عرفانی پیدایش جهان و جهان‌شناسی خود مطرح می‌کند و این نشانگر آن است که مسأله نامهای الهی نزد وی اهمیت بنیادی دارد. او به چند نکته مهم اشاره می‌کند و می‌گوید: بیشتر عالمان به خدا، از اهل کشف و حقایق، به سبب آغاز پیدایش جهان، آگاهی ندارند، جز به تعلق علم قدیم خدا به ایجاد آن، یعنی خدا آنچه را می‌دانست به هستی خواهد آورد، ایجاد کرد. آگاهی اکثر مردمان به همین جا پایان می‌گیرد، اما ما و کسانی که خدا ایشان را آگاهانیده است، به اموری غیر از این آگاه شده‌ایم. اگر کسی مفصلاً به جهان با حقایق و نسبتهای آن بنگرد، آن را دارای حقایق و نسبتهای محدود و منازل و مراتب معلوم و اجناس متناهی، می‌یابد که برخی همانندند و برخی مختلف. در این امر رازی لطیف و امری شگرف نهفته است که حقیقت آن با فکر دقیق و نظر، ادراک شدنی نیست، بلکه ادراک آن نیازمند به علمی موهوب از علوم کشف و نتایج مجاهدات همراه با همتاست. نامهای نیکوی خدا که از شمار بیرون است، مؤثر در این جهانند. آنها «کلیدهای نخستین» اند که کسی جز خدا از آن آگاه نیست. هر حقیقتی را نامی ویژه از نامهای الهی است. مقصود از حقیقت، حقیقتی است که جنسی از حقایق را در خود جمع می‌کند و ربّ آن حقیقت، آن نام ویژه الهی است و آن حقیقت پرستنده آن نام و تحت تکلیف اوست. از سوی دیگر، هر چیزی که چیزهای بسیاری را در خود گرد می‌آورد، دارای وجوهی است که در برابر آنها، نامهایی الهی قرار دارند که بر آنها دلالت می‌کنند و اینها همان حقایقی هستند که بدانها اشاره شد. اکنون ما می‌دانیم که موجودی هست به نام «جوهر فرد»، یعنی جزئی که تقسیم‌پذیر نیست و حقایقی متعدد در آن یافت می‌شوند که بر حسب شمار آنها، نامهای الهی را طلب می‌کنند. در این میان، حقیقت ایجاد آنها، نام الهی «قادر» را طلب می‌کند و وجه احکام آنها، نام الهی «عالم» و وجه اختصاص آنها، نام الهی «مرید» و وجه ظهور آنها، نام «بصیر و رانی» را طلب می‌کند و غیر اینها. پس آن جزء، هر چند فرد است، دارای این وجوه و غیر آنهاست. هر وجهی نیز دارای وجوه متعدد است که به حسب آنها، نامهایی الهی را طلب می‌کند. این وجوه اخیر «حقایق دومین» اند و آگاهی به آنها دشوار و دست‌یابی به آنها از راه کشف، دشوارتر است. نامهایی که امهات بدانها وابسته‌اند، همچنین امهات اسماء هستند و چون به همه چیزهای معلوم، در جهان فرازین و فرودین بنگریم، درمی‌یابیم که نامهای هفتگانه‌ای که نزد اصحاب علم کلام «صفات» نامیده می‌شوند، در بردارنده آن چیزهایند (همان، ۹۹/۱ - ۱۰۰، نیز نک: انشاء اللہ، ۲۳ به بعد).

یگانه، یافت نمی‌شود، زیرا نامهای الهی نسبتها و اضافاتند که به عین یگانه‌ای باز می‌گردند، چون درست نیست که کثرتی، به وجود اعیان، در خدا یافت شود، چنانکه صاحبان نظرانی که آگاهی به خداوند ندارند، می‌پندارند. اگر صفات، اعیانی زائد بر ذات خدا بودند و او جز به آنها «إله» نمی‌بود، آنگاه الوهیت معلول آنها می‌بود، پس یا باید آنها عین‌الہ باشند - اما شیء علت خودش نمی‌شود - یا عین‌الہ نباشند. بنابراین خدا معلول علتی که عین خودش نیست، نمی‌باشد، زیرا علت در رتبه مقدم بر معلول است و از این سخن نیازمندی‌الہ در معلول بودنش، به این اعیان زائد (برذات) که علت وی شمرده شوند، لازم می‌آید. این هم محال است. از سوی دیگر، شیء معلول نمی‌تواند دو علت داشته باشد، در حالی که این اعیان کثیرند و در آن صورت، خدا جز به آنها الہ نمی‌بود. پس این سخن باطل است که نامها و صفات الهی، زائد برذات او هستند. سرانجام، ابن عربی به این نتیجه می‌رسد که حق جز یک صفت نفسی ثبوتی ندارد و اصلاً نشاید که دارای دو یا بیشتر باشد، چون اگر بود، ذاتش مرکب از آن دو صفت می‌بود و ترکیب هم دربارهٔ او محال است. پس اثبات صفت زائد ثبوتی، افزون بر یک صفت، محال است (همان، ۱۶۳/۱).

از سوی دیگر، ابن عربی بر پایه همین نظریه، برهمبستگی نامهای الهی، در عین تمایز و استقلال آنها، تأکید می‌کند. هر یک از اسماء الهی، در بردارنده همه نامهای دیگر است و می‌گوید که هر نامی موصوف به همه نامها و در افق اوست. نام حی، قادر، سمیع، بصیر و متکلم همه در افق او و آگاهی اوست، اما در این میان لطیفه‌ای است که ما به آن آگاهی نداریم: دربارهٔ دانه گندم و مانند آن، می‌دانیم که در هر دانه‌ای همان حقایقی یافت می‌شوند که در دانه‌های آن یافت می‌شود، در حالی که این دانه، عین آن دانه دیگر نیست، هر چند هر دو دانه حاوی حقایقی همانندند. همچنین نامهای الهی، هر نامی جامع همه حقایقی است که نامها در خود گرد آورده‌اند، در حالی که این نام، آن نام دیگر نیست (همان، ۱۰۱/۱، نیز نک: ۷۸/۱ - ۷۹).

اکنون، پیش از پرداختن به نظریات و توضیحات دیگر ابن عربی دربارهٔ نامهای الهی و «اسماء حسنی» و شمار آنها، لازم است که به چگونگی پیوندی اشاره کنیم که ابن عربی میان برخی از نامهای الهی و جهان‌شناسی خود برقرار می‌سازد. او در این باره می‌گوید: نامهای نیکوی خدا، نسبتها و اضافاتند و در میان آنها پیشوایان و خدمتکاران یافت می‌شوند. در این میان، ممکنات به برخی از آنها نیاز ضروری دارند و به برخی دیگر از آنها چنان نیازی ندارند و نسبت آنها به حق، نیرومندتر از طلب آنها برای خلق است. نامهایی که ممکنات را از آنها گزیری نیست، بنابراین کشف اینهاست: حی، عالم، مرید و قائل، اما از نظر عقلی، تنها نام قادر است که از آن گزیری نیست. آن چهارنامی است که خلق بذاته آنها را طلب می‌کند و طبیعت به آنها تکیه دارد، همان گونه که عناصر به طبیعت تکیه دارند و احلاط چهارگانه به عناصر و امهات مقولات که همانا جوهر، عرض، زمان و مکانند، در ظهورشان بر آن

مظاهر آنها هستند. این ظهور همان «نفس الرحمن» است که همه چیز بدان به وجود می‌آید (نک: کاشانی، «اصطلاحات»، ۱۷۴ - ۱۷۵). از سوی دیگر، در پیوند با نظریه ابن عربی درباره نامهای الهی و سلسله مراتب آنها دو اسم ظاهر و باطن اهمیت ویژه‌ای دارند. وی این مسأله را چنین توضیح می‌دهد: خدا از آن حیث که به خود آگاه است و از حیث هویت و بی‌نیازیش، همان است که در خود هست و اما طبق آنچه اخبار بر آن آمده و «کشف» به ما بخشیده است، احوالی هست که پدیدار می‌شوند، مقاماتی که تشخیص می‌یابند و معنایی که تجسد می‌یابند، برای اینکه حق معنای اسم الهی «ظاهر» را به بندگانش بیاموزد. این است آنچه از همه آن اسم آشکار شده است. او همچنین اسم الهی «باطن» را به ما می‌آموزد که همان هویت اوست. حق از رهگذر این دو اسم برای ما نامیده می‌شود. هر آنچه در جهان از تغییر، دگرگونی و تحول در صورتها، در حق و خلق، روی می‌دهد، از حکم «اسم ظاهر» است و این رمز پایانی آگاهی عالمان به خداست. اما «اسم باطن» به سوی اوست نه به سوی ما و ما از آن چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه «چیزی همانند او نیست»، با بعضی وجوه محتمل آن، جز اینکه اوصاف تنزیه، به اسم باطن تعلقی دارند هر چند در آن تحدیدی هست، اما در امکان ما بیشتر از این نیست، چون این نهایت فهم ماست که استعداد ما به دست می‌دهد (الفتوحات، ۴۴۰/۳).

اکنون اگر پرسیده شود که نخستین نام حق چیست؟ پاسخ ابن عربی این است که نخستین نام «واحد اُحد» (یکتای یگانه) است و این نامی است یگانه و مرکب، مانند ترکیب نام «بعلبک» و «رامهرمز» و «رحمان رحیم» که مراد از آنها دو نام نیست، بلکه یک نام است. واحد احد نخستین نام است، زیرا نام موضوع برای دلالت و آن علمیت است که بر عین ذات دلالت دارد و در علمیت چیزی ویژه‌تر از واحد احد یافت نمی‌شود، زیرا این نام برای حق، نامی ذاتی است که این لفظ آن را به حکم مطابقت به دست می‌دهد (همان، ۵۷/۲).

نکته بسیار توجه‌انگیز دیگری که ابن عربی، در پیوند با نامها و صفات خدا بدان اشاره می‌کند، مسأله سرگشتگی (حیرت) است که همه عقلها و اندیشه‌ها سرانجام دچار آن می‌شوند. طرح این مسأله بدین گونه است که نام الله دلالت دارد بر ذات به حکم مطابقت، مانند نامهای علم بر نامیده‌هایشان. سپس نامهایی هستند که دلالت بر تنزیه دارند و نیز نامهایی که بر اثبات اعیان صفات دلالت دارند، هر چند ذات حق قیام اعداد را نمی‌پذیرد. اینها نامهایی هستند که اعیان صفات ثبوتی ذاتی را به دست می‌دهند، مانند: عالم، قادر، مرید، سمیع، بصیر، حی، مجیب، شکور و مانند اینها. نامهایی هم هستند که نفوت را به دست می‌دهند و از آنها در اطلاق جز نسبتها و اضافات فهمیده نمی‌شود، مانند: اول و آخر، ظاهر و باطن و امثال آنها، همچنین نامهایی هستند که افعال حق را به دست می‌دهند، مانند: خالق، رازق، باری، مصور و نامهایی مانند اینها، و امر بدین سان منحصر می‌شود. همه نامهای الهی، شمارشان به هر چند که رسد، ناگزیر باید به یکی از این اقسام یا بیشتر

اما غرض در اینجا، امهات سبعة که صفات نامیده می‌شوند، نیست، بلکه مقصود «امهاتی» است که در ایجاد جهان از آنها گزیری نیست. آنچه ما در شناخت نامها، برای وجود جهان، به آن نیازمندیم، «ارباب اسماء» اند و غیر آنها خدمتکاران آنهاست، همان گونه که برخی از این ارباب، خدمتکارانی برای برخی دیگرند. امهات اسماء عبارتند از: حی، عالم، مرید، قادر، قائل، جواد و مقسط. این نامها دختران (بنات) دو نام «مدبر» و «مفصل» اند. حی فهم ما را پس از وجود ما و پیش از آن ثابت می‌کند؛ عالم، احکام ما را در وجودمان و تقدیر ما را، پیش از وجودمان، ثابت می‌کند؛ مرید، اختصاص ما را و قادر، عدم ما را و قائل دیرینگی (قدم) ما را ثابت می‌کند؛ جواد، ایجاد ما را و مقسط، مرتبه ما را ثابت می‌کند. مرتبه، آخرین منازل وجود است. اینها حقایقی هستند که وجود آنها ناگزیر است و از نامهای آنها نیز که ارباب آن حقایقند، گزیری نیست. حی، رب الارباب نامهای الهی و مقسط واپسین آنهاست (الفتوحات، ۱۰۰/۱). چنانکه دیدیم، ابن عربی «اسماء حسنی» را «کلیدهای نخستین» می‌نامد. کلیدهای نخستین، یعنی معانی اصول اسماء یا مواظن اصول ائمه اسماء که عین «تجلی اول» است، یعنی تجلی حق برای خودش، به خودش، در خودش، فراسوی عالم معانی و صورتها. اینها به اعتبار بودنشان در وحدانیت حق، کلیدهای نخستین نامیده شده‌اند. نظیر آن تصور ذهنی انسان است، پیش از تعینات صورتهای آنچه انسان می‌داند (نک: یحیی، حاشیه، ۳۸۷).

در اینجا لازم است که به دو مفهوم «تجلی اول» و «تجلی دوم» که در خداشناسی عرفانی ابن عربی و مکتب او اهمیت بسیار دارد، اشاره کنیم. خدا، از این دیدگاه دارای دو تجلی است: تجلی اول که همان تجلی ذاتی است، یعنی تجلی ذات حق، به تنهایی، برای خودش. این، حضرت احدیت است که وصف و رسمی برای آن یافت نمی‌شود، زیرا ذات که وجود محض خداست، وحدتش عین اوست، چون آنچه غیر از وجود است، عدم مطلق و لاشیء محض است. پس حق در احدیتش به وحدت و تعینی نیاز ندارد که بدانها از چیزی ممتاز شود، چون چیزی غیر از او نیست. پس وحدتش عین ذات اوست و این وحدت خاستگاه احدیت و واحدیت (یکتایی و یگانگی) است، زیرا آن وحدت، عین ذات چنان ذات است، یعنی لا بشرط شیء، یا مطلق که شاملی بودن آن است به شرط آنکه چیزی با او نباشد - و این احدیت است - و نیز بودن آن به شرط آنکه چیزی با او باشد - و این واحدیت است. حقایق در ذات خدا، مانند وجود درخت است در هسته که همان غیب غیوب است. «تجلی دوم» آن است که اعیان ثابته ممکنات که شئون ذات لذاته‌اند، بدان پدیدار می‌شوند. این همچنین «تعیین اول» حق است به صفات عالمیت و قابلیت، زیرا اعیان ثابته، معلومهای نخستین و ذاتیت و قابلیت برای «تجلی شهودی» حقتند. با این تجلی، خدا از حضرت احدیت، با نسبتهای اسمائی، به حضرت واحدیت فرود می‌آید. تجلی شهودی که همانا ظهور وجود است و «نور» نامیده می‌شود، عبارت است از ظهور حق به صورتهای نامهای او در موجوداتی که

وی با استناد به یک حدیث قدسی که در میان عارفان و صوفیان مشهور است، می‌کوشد که به این پرسش پاسخ دهد. در حدیث قدسی آمده است: *كُنْتُ كُنْزاً لَمْ أُعْرَفْ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ وَتَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَعَرَفُونِي*. بر این پایه، ابن عربی می‌گوید که در حدیث صحیح از لحاظ کشف و غیرثابت از لحاظ نقل، این سخن خدا آمده است که من گنجی بودم که شناخته نبودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم و خود را به ایشان شناساندم و ایشان مرا شناختند. در اینجا چون خدا، سخن از دوست داشتن (محبت) را به میان آورده است، ما از حقیقت محبت و لوازم آن پی‌می‌بریم به آنچه دوست دارنده یا محب، در خودش می‌یابد. این نکته در جای دیگری روشن شده است که عشق جز به معبودی که شایسته هستی است و اکنون موجود نیست، تعلق نمی‌گیرد. از سوی دیگر، می‌دانیم که جهان، حادث است و خدا بود و چیزی با او نبود. خدا از راه آگاهی به خودش، از جهان آگاه شد و چیزی را در هستی پدیدار نساخت، مگر آنچه در خودش بود. گویی خدا پنهان بود و به وسیله جهان آشکار شد. جهان را «نفس رحمانی» پدیدار ساخت، آن هم برای رفع حکم عشق و رها شدن از اندوهی که عاشق در خود می‌یابد. او خود را با شهود آشکار خویش به آفریدگان شناساند. خدا همچنین، از راه آنچه پدیدار ساخت، سخن از نفس خود به میان آورد، سخنی از شناخت و آگاهی خودش. این سخنی است درباره «عَمَاء» منسوب به خدا، پیش از آفرینش خلق و سخنی است عام و مجمل. همه کلمات جهان مختصر شده در این «نفس رحمانی» است و تفصیلهای آن را پایانی نیست (الفتوحات، ۳۹۹/۲).

بدین سان روشن می‌شود که از دیدگاه ابن عربی، نخستین انگیزه آفرینش از سوی خدا، این بوده است که او می‌خواسته و دوست می‌داشته است که شناخته شود، اما از سوی دیگر، این دوست داشتن دوسویه بوده است؛ عشقی از سوی آفریننده و عشقی از سوی آفریدگان. ابن عربی، این نکته بسیار مهم را با تعبیر و به شکلهای گوناگون توضیح می‌دهد. در یک جا می‌گوید: اصل، حرکت جهان از عدمی که در آن بوده است، به سوی هستی است. از این رو گفته می‌شود که امر حرکتی از سکون است. حرکتی که همانا هستی جهان است، حرکت عشق (حُب) بوده است. پیامبر (ص) به این نکته به گفته خدا توجه داده است که «گنجی بودم...». اگر این محبت نمی‌بود، جهان در عین آن پدیدار نمی‌شد، پس حرکت جهان از نیستی به هستی، حرکت عشق ایجاد کننده آن به آن بوده است. از سوی دیگر، جهان نیز دوست می‌دارد که خود را همان گونه که «ثبوتاً» می‌دیده است، «وجوداً» ببیند. پس از هر جهت، حرکت جهان از عدم ثبوتی به هستی، حرکت عشق از سوی خدا و از سوی جهان می‌باشد، زیرا کمال ذاتاً دوست داشتنی است (فصوص، ۲۰۳ - ۲۰۴). مقصود ابن عربی این است که آگاهی و شناخت خدا به خودش، از آن اوست، آنچه باقی می‌ماند، کمال مرتبه آگاهی و شناخت است از سوی اعیان جهان، پس از آنکه به هستی آمدند. بدین سان صورت کمال به وسیله آگاهی و شناخت محدث و

از یکی، بازگردد، با ثبوت دلالت هر اسمی بر ذات حق. این حضرت، یعنی حضرت الهی که همان «الله» است، هر چند جامع همه حقایق است، ویژه‌ترین احوالی که مختص به آن می‌شود: حیرت، عبادت و تنزیه است. اما تنزیه، بلندپایگی (رفعت) حق است از همانندی او به آفریدگانش و این به «حیرت» و نیز به «عبادت» می‌انجامد. از سوی دیگر، خدا به ما نیروی اندیشه داده است تا بدان وسیله، به آنچه از راه خودمان و خودش به ما می‌شناساند، نظر کنیم. اقتضای حکم این نیرو این است که به هیچ روی همانندی میان ما و او نیست، جز تکیه داشتن ما به او، به ویژه در ایجاد اعیان ما. نهایت آنچه «تنزیه» به دست می‌دهد، اثبات نسبتها برای اوست، از لحاظ آنچه ما از لوازم هستی اعیانمان طلب می‌کنیم و اینها «صفات» نامیده می‌شوند. اگر بگوییم که آن «نسبتها» اموری افزوده بر ذات حقتد و اموری وجودی و کمالی برای حق نیست، جز بدانها که اگر آنها نباشند، حق بالذات ناقص و به این افزوده وجودی، کامل است و اگر بگوییم که این صفات، نه او هستند و نه غیر او سخنی خلف است و بی‌روح که بیش از آنکه بر تنزیه حق دلالت کند، دلیل بر نقص عقل گوینده آن و کوتاه نظری اوست و اگر بگوییم که آن «صفات»، او نیستند و وجودی ندارند، بلکه نسبتند و نسبتها هم، اموری عدمیند، آنگاه ما عدم را دارای اثری در وجود، قرار می‌دهیم و نسبتها بر حسب تکرار احکامی که اعیان ممکنات به دست می‌دهند، متکثر می‌شوند. اما اگر هیچ یک از این سخنان را نگوییم، آنگاه حکم این نیروی نظری، یعنی اندیشه را، معطل نهاده‌ایم و سرانجام، اگر بگوییم که امور هیچ حقیقتی ندارند، بلکه اوها و سفسطه‌اند که سودی در بر ندارند و کسی را نه از راه حس و نه از راه اندیشه و عقل، به چیزی از آنها اطمینان نیست، در آن صورت نیز، اگر این سخن درست باشد، چه دلیلی ما را به آن رسانده است و اگر درست نباشد، به چه چیز دانسته‌ایم که درست نیست؟ پس اگر عقل از رسیدن به آگاهی به چیزی از این فصلها ناتوان شود، آنگاه ما به «شرع» باز می‌گردیم و آن را نیز جز به عقل نمی‌پذیریم. شرع هم فرعی است از اصلی که ما آن را به یاری «شارع» دانسته‌ایم. وجود این شرع چگونه به ما رسیده است، در حالی که ما از شناخت اصل ناتوانیم؟ پس مادر شناخت فرع و ثبوت آن، ناتوان‌تریم. پس «تنزیه» ما از الهمان، ما را به «حیرت» می‌کشاند و همه راهها در هم می‌شوند و نظر عقلی و شرعی و نیز تجلی به حیرت می‌انجامد و سرانجام جز سرگشته، جز حیرت و جز خدا، یافت نمی‌شود (همان، ۱۹۷/۴ - ۱۹۸، برای شمار نامهای الهی، یعنی نامهای ذات، نامهای صفات و نامهای افعال، نک: ۳۰۳/۲).

۲. جهان‌شناسی و نظریه عرفانی پیدایش جهان: این دو بحث، در نظام عرفانی ابن عربی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. ما نزد هیچ عارف و صوفی دیگری، در سراسر تاریخ عرفان، چنین نظریات سنجیده و گسترده‌ای درباره آفرینش، پیدایش جهان و شناخت نظام جهانی، از دیدگاه عرفانی، نمی‌یابیم. نخست این پرسش به میان می‌آید که از دیدگاه ابن عربی، چرا خدا جهان و موجودات را آفریده است؟

قدیم، آشکار می‌شود. مرتبه شناخت و آگاهی از هر دو سو کامل می‌گردد و مراتب وجود نیز کامل می‌شوند، زیرا هستی از یک سو ازلی و از سوی دیگر غیر ازلی یعنی حادث است. ازلی هستی حق است برای خودش و غیر ازلی هستی حق است به صورت جهان ثابت. پس در هستی، جز حرکت عشقی، حرکتی نیست (همان، ۲۰۴).

ما در هستی‌شناسی و جهان‌شناسی ابن عربی، با دو مقوله بنیادی «نفس رحمانی» و «عماء» روبه‌رو می‌شویم. این دو مقوله، نزد ابن عربی با هم پیوندی تنگاتنگ دارند. ابن عربی «نفس رحمان» را در برابر «نفس انسان» می‌نهد و آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند. اما نخست باید گفته شود که ابن عربی عنوان «نفس رحمانی» را از حدیثی از پیامبر (ص) گرفته است که بارها به آن استناد می‌کند: رسول‌الله (ص)، هنگامی که اندوهش از سوی منازعان شدت یافته بود، گفت: من نفس رحمان را از سوی یمن می‌یابم، در حالی که وی به سوی یمن گام برنداشته بود، اما نفس از سوی یمن وی را دریافت و وی آن را تا نرسید، احساس نکرد. آن نفس برای وی اندوه‌زدایی از سختی و تنگنایی که او در آن بود، به وسیله انصار به همراه آورد (الفتوحات، ۲۶۷/۱، ۳۹۰/۲).

ابن عربی سپس می‌گوید که موجودات کلمات خداوندند که پایان نمی‌پذیرند. کلمات شناخته شده در عرف، از نظم حروف به وسیله نفسی که از تنفس کننده بیرون می‌آید، شکل می‌گیرند که در مخارج پاره پاره می‌شوند و از این تقاطع، اعیان حروف به نسبت‌های ویژه‌ای، پدیدار می‌شوند و به شکل کلمات در می‌آیند. آنگاه ابن عربی توضیح می‌دهد که چگونه خداوند سخن گفتن را در انسان، به کامل‌ترین شکل وجودی آن، قرار داد و ۲۸ مقطع برای آن در نفس انسان پدید آورد که در هر مقطعی حرفی معین پدید می‌آید که غیر حرف دیگر است و آن مقطع موجب تمایز آن حرف می‌شود، در حالی که نفس همان است. عین، در اینجا از حیث آنکه نفس است، یکی است، اما از حیث مقاطع، بسیار است. هنگامی که خدا درباره خود می‌گوید که هم ظاهر است و هم باطن و دارای سخن و کلمات است، می‌گوید که دارای نفسی از نام «رحمان» است که بدان بر عرش استوا دارد. ابن عربی می‌افزاید که خدا، در این «نفس الهی»، گشایش و آغاز موجودات را به سوی هستی، آشکار ساخت، چون او بود و چیزی با او نبود. سپس جهان را ایجاد کرد و صورت آن را در «عماء» گشود و آن نفسی است که همان حق است و به وسیله آن مراتب جهان و اعیان آفریده شده‌اند. اینها همه کلمات جهانند که در انسان، از حیث احاد آنها، حروف و از حیث ترکیب آنها، کلمات نامیده می‌شوند. همچنین اعیان موجودات، از حیث احادشان، حروف و از حیث آمیختگی‌هایشان، کلماتند. خدا، در نفس الهی، علت ایجاد را از جانب رحمت به آفریدگان، قرارداد تا آنان را از شر نیستی به خیر هستی، بیرون آورد (همان، ۳۹۰/۲ - ۳۹۲).

گفتنی است که ابن عربی بارها بر این نکته تأکید دارد که هستی خیر است و نیستی شر. وی این معنا را با تعابیر گوناگون بیان می‌کند و

آن را با «نفس رحمانی» پیوند می‌دهد و برپایه این نظریه، این نکته مهم را به میان می‌آورد که موجودات در شیییت ثبوتی خود، دچار اندوه بوده‌اند و آرزو داشته‌اند که به ایشان جامه هستی عینی پوشانده شود و نفس رحمان آنان را هستی عینی بخشید. به گفته او، اگر وجود نفس و استعدادهای مخارج در متنفس نبود، عینی برای حروف پدیدار نمی‌شد و اگر به هم گرد آمدن حروف نبود، برای کلمات نیز عینی پدیدار نمی‌گردید. برخی از هستی با برخی دیگر مرتبط است. اگر تنگی و تنگنا نمی‌بود، نفس رحمان را حکمی نمی‌بود، زیرا تنفیس (اندوه زدایی) از میان بردن عین تنگی و تنگناست و عدم، خود تنگی و تنگناست. پس هر معدومی، ممکن است که به وجود آید. پس چون «ممکن» از امکان خود آگاه شد - و در حال عدم بود - در اندوه شوق به وجودی بود که حقیقتش به آن ببخشد تا به بهره خود از خیر دست یابد. رحمان، با نفس خود، اندوه این تنگی را از آن زدود و آن را به وجود آورد. اندوه زدایی خدا از آن ممکن، همانا از میان بردن حکم عدم در آن بود. هر موجودی غیر از خدا، «ممکن» است و دارای این صفت عدم است. پس نفس رحمان، بخشنده هستی به صورتهای ممکنات است، همان گونه که نفس انسانی به حروف هستی می‌بخشد. جهان، کلمات خدا، از حیث آن نفس است (همان، ۴۵۸/۲ - ۴۵۹، قس: فصوص، ۱۱۲).

ابن عربی، پیوند نفس رحمان را با پیدایش موجودات در جاهایی پراکنده در آثارش، بررسی می‌کند و آن را با تعابیر گوناگونی توضیح می‌دهد. در جایی می‌خوانیم که حق خویشتر را به نفس رحمانی وصف کرده است و هر موصوفی ناگزیر است - در آنچه صفت مستلزم آن است - از صفت پیروی کند. از این روست که نفس الهی، صورتهای جهان را پذیرفت و این نفس برای آن صورتهای، مانند جوهر هیولانی است که غیر از طبیعت نیست (همان، ۱۴۳ - ۱۴۴). ابن عربی در جای دیگری می‌افزاید: هر کس بخواهد که نفس الهی را بشناسد، باید جهان را بشناسد، زیرا هر که خودش را شناخت، پروردگارش را شناخت که در وی پدیدار شده است، یعنی جهان در نفس رحمان پدیدار شد که خدا با آن نفس، اندوه نامهای الهی را به سبب عدم ظهور آثارشان، با ظهور آثار آنها، از آنان زدود و به خویشتر با آنچه در نفس خود ایجاد کرد، منت نهاد (همان، ۱۴۵). در جای دیگری گفته می‌شود که بدین سان، کائنات در نفس رحمانی پدید می‌آیند، و اعیان کلمات که از آنها به جهان تعبیر می‌شود، آشکار می‌شوند. ظهور کلمه در نفس رحمانی است و ظهور کون در «عماء» است. از لحاظ آنکه در نفس است، کلمه و امر نامیده می‌شود و از لحاظ آنکه در «عماء» است، هستی، خلق و ظهور عین، نام می‌گیرد. خدا لفظ «کُن» را آورده است، زیرا لفظی است وجودی و جانشین همه اوامر الهی است، همان گونه که در عربی فاعل و جانشین همه وزن‌هاست (الفتوحات، ۴۲۳/۲). سرانجام ابن عربی این نتیجه را می‌گیرد که جوهر جهان، همانا نفس رحمانی است که صورتهای جهان در آن پدیدار شده‌اند. همه جهان از حیث جوهر

است، زیرا بنابر آنچه حق خبر داده است، او دارای پنج کینونت است: در عماء و این همان است که مقصود ماست؛ در عرش، بنابر آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵۲)؛ در آسمان، بنابر گفته پیامبر (ص)؛ «پروردگار ما هر شب به آسمان دنیا فرود می‌آید»؛ در زمین، بنابر آیه «هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ» (انعام/۳/۶) و کینونت عام، یعنی باشی حق با موجودات برحسب مراتب آنها، هر جا که باشند، چنانکه در حق ما انسانها گفته است: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»؛ و او با شماست در هر جا که باشید» (حدید/۴/۵۷). خدا در آن عماء، صورتهای همه چیزهای جهان، غیر از خود را گشود. آن عماء همان «خیال محقق» است. این خیال نیز صورتهای همه کائنات را می‌پذیرد و آنچه را هم که موجود نیست، تصویر می‌کند. این به سبب گستردگی آن است و همو عین عماء است نه چیزی دیگر. در آن عماء همه موجودات پدیدار شدند و هموست که از آن به ظاهری حق تعبیر می‌شود، چنانکه خدا می‌گوید: «او اول است و آخر، ظاهر است و باطن» و از این روست که در «خیال متصل» (یعنی نیروی خیال نزد انسان)، کسانی که به آنچه در خور جلال خداست، شناخت ندارند، به تصور خود، چیزهایی تخیل می‌کنند. اگر خیال متصل چنین برانسان چیره است، پس درباره «خیال مطلق» چه گمان می‌توان برد که کینونت حق در آن است و همان عماء است. این عماء از نفس رحمان، از لحاظ اله بودنش، نه از لحاظ رحمان بودنش، پیدایش یافته است. همه موجودات در عماء با کلمه «کن»، با دست یا با دستهای خدا، پدید آمدند، جز عماء که ظهور آن به ویژه با نفس است. اصل آن نفس، حکم عشق بود، عشق در عاشق جنبشی دارد، نفس هم جنبشی شوقی به سوی کسی است که شخص به او مهر ورزیده و به او تعلقی داشته است. در این تنفس، لذتی است، چنانکه در حدیث قدسی گوید: «گنجی بودم ناشناخته، دوست داشتم که شناخته شوم»، از این دوست داشتن، تنفسی حق روی داد و نفس پدیدار شد که همان عماء بود.

این عماء در همه خلأ که مکان جهان یا ظرف آن است، جای گرفت، زیرا اگر جهان نابود شود، خلأ که امتدادی است متوهم در غیر جسم، آشکار می‌شود. این عماء آن حقی است که همه چیز بدان آفریده شده است (الحق المخلوق به کل شیء) و بحق نامیده شده است زیرا عین نفس است و نفس همه نهفته در متنفس است. بدین سان نفس دارای حکم باطن است و چون حکم ظاهر برایش پدیدار شد، پس او اول است در باطن و آخر است در ظاهر. پس در آن عماء، هر نامیده‌ای پدیدار گردید، چه معدومی که وجود عین آن ممکن است و چه معدومی که عین آن به وجود آمده است. سپس در عین این عماء، ارواح فرشتگان شیفته، پدیدار گردیدند، اما اینها فرشتگان نیستند، بلکه ارواحی مظهرند. همچنان در آن عماء صورتهای اجناس جهان، چیزی پس از چیزی و به گونه‌ای پس از گونه‌ای، پدیدار می‌شدند تا اینکه

آن، شریف است و در آن چیزی را بر چیزی برتری نیست. کرم و عقل اول، در فضیلت جوهر، یکسانند و برتری بر یکدیگر جز در صورتهای نیست که همانا احکام مراتب است. صورتهای هم چیزی جز اعیان ممکنات نیستند (همان، ۴۵۲/۳ - ۴۵۳).

نکته توجه انگیز دیگری که ابن عربی در پیوند با مفهوم «نفس رحمانی»، مطرح می‌کند، همبستگی میان «هوا» و نفس رحمان است. نام الهی «حی» متوجه به ایجاد عنصر «هوا» شده است. در این باره گفته می‌شود که هوا موجودی عظیم است و از لحاظ نسبت، نزدیک‌ترین عناصر به نفس رحمان است. هوا نفس جهان بزرگ و زندگی آن است. دارای نیرو و اقتدار است و سبب ایجاد آهنگها، با تحریک افزارهاست، از حرکت‌های سپهر گرفته تا شاخه‌های درختان. سماع طبیعی در روانها تأثیر می‌کند و در آنها شیفتگی و وجد و مستی و طرب پدید می‌آورد. خداوند عنصر هوا را اصل زندگی جهان طبیعی نهاده است. همان گونه که آب را اصل صورتهای طبیعی قرار داده است. صورت هوا از آب است و روح آب از هواست. اگر هوا باز ایستد، هر متنفسی هلاک می‌شود و همه چیز در جهان متنفس است، زیرا اصل، نفس رحمان است. در هوا صورتهای حروف و کلمات پدیدار می‌شوند و اگر هوا نبود، هیچ سخنگویی سخن نمی‌گفت و هیچ مصوتی آوایی نداشت. از آنجا که آفریننده جهان، سخنگوست و خود را دارای سخن وصف کرده است، همچنین خود را دارای نفس وصف کرده است، زندگی جهان با نفخ (دَیْس) الهی است، از آن حیث که دارای نفس است. در صورتهای جهان، هیچ چیز، شایسته‌تر از هوا به این زندگی نیست، زیرا این هواست که به صورت نفس رحمانی بیرون آمده است و خداوند از راه آن، بندگانش را از اندوه و غمی که طبیعت به ایشان می‌دهد، رها می‌سازد (همان، ۴۵۰/۲ - ۴۵۱). درباره رحمان و نفس رحمانی، نک: التجلیات، ۱۲۴ - ۱۳۵). ما برابر اصطلاح «نفس رحمانی» را، برای نخستین بار نزد فیلون اسکندرانی (د ح ۴۰ م) می‌یابیم که آن را «نفس خدا» می‌نامد و آن را «زندگی بخش‌ترین» چیزها و خدا را «علت زندگی» وصف می‌کند («درباره آفرینش جهان»، ۶).

سه مقوله «نفس رحمان»، «عماء» و «خیال» سه شالوده مهم جهان‌شناسی عرفانی ابن عربی را تشکیل می‌دهند. ابن عربی می‌گوید: حقیقت «خیال مطلق»، عماء نامیده می‌شود و آن نخستین ظرفی است که کینونت (بودگی و باشی) حق را پذیرفته است. از پیامبر (ص) پرسیده شد که پروردگار ما، پیش از آنکه آفریدگانش را بیافریند، کجا بود؟ گفت در عمائی بود که نه در بالایش هوا بود و نه در زیرش. پیامبر این سخن را از آن رو گفت که نزد تازیان، عماء، ابرنازکی است که در زیر و بالای آن هواست و چون آن را عماء نامید، آنچه در فهم تازیان سابقه داشت از آن زایل ساخت و وجود هوا را از آن نفی کرد تا دانسته شود که این عماء همانند آن عمائی که ایشان آن را می‌شناسند، نیست. این عماء نخستین چیزی است که کینونت حق، در آن وصف شده

1. to pneuma Theou

2. "De opificio..."

جهان از حیث اجناس آن کامل گردید و چون کامل شد، افراد این اجناس باقی ماندند که همواره به گونه استحال، از وجودی به وجود دیگر، نه از عدمی به وجودی، پدیدار می‌شوند، آدم از خاک آفریده شد و فرزندان آدم از نطفه پدید آمدند... از این روست که درباره اشخاص می‌گوییم: آنها آفریده از وجودند، نه از عدم، زیرا در اصل نیز چنین بوده است. پس چیزی، از عدمی که وجود آن ممکن نباشد، آفریده نشد، بلکه اشیاء در «اعیان ثابته» پدیدار شدند. در اینجا بن عربی اشاره می‌کند که در آغاز فتوحات آوردیم: سپاس کسی را که اشیاء را از عدم ایجاد کرد و عدم این را از عدم، از این حیث که دارای عین ظاهری نبوده است و عدم آن (عدم عدم) وجود است، یعنی هر چند دارای عین بوده است، اما این عین در حقیقت، از وجودی پدیدار شده است و عدم نخست را - که آن را به یک نسبت اثبات کرده بود - نابود کرده است، پس از حیث آن نسبت ثابت است و از حیث این نسبت دیگر، منفی است (۳۱۰/۲ - ۳۱۱).

چنانکه دیدیم، ابن عربی انگیزه آفرینش را از سوی خدا این می‌داند که خدا «دوست داشت» که شناخته شود. از این رو بدیهی است که دو مقوله مهم «نفس رحمانی» و «عما» نیز باید در پیوند با محبت و دوست داشتن دوسویه آفریننده و آفریدگان، توضیح داده شود. وی در این باره می‌گوید که چون نفس ناطقه زکیه از این سخن خدا آگاه شد که گفته است: «گنجی بودم ناشناخته...»، حق را هنگامی که در صورتی طبیعی بر او تجلی کرده بود، شناخت و دانست که حق به سبب چنین صورتی که در آن آشکار شده است، شایسته نام ظاهر و باطن است و عشقی که حق به آن دوست داشت که شناخته شود، در باطن منسوب به اوست. از سوی دیگر شأن عاشق، چون به صورتی درآید، این است که نفس کند، چون در این نفس، لذتی از مطلوب یافت می‌شود. پس آن نفس الهی، بیرون شده از اصل محبتی بود که حق به خلق داشت و می‌خواست خود را به آن بشناساند. آن نفس همان عما بود که حق مخلوق به نامیده می‌شود. این عما، جوهر جهان بود و همه صورتهای جهان و ارواح و طبایع آن را پذیرا شد و هم اکنون نیز همچنان پذیراست. این چنین بود آغاز حب خدا به ما، اما حب ما به او، از راه دیدن نبود، بلکه از راه شنیدن بود. چنانکه پیش از این دیدیم، ابن عربی، نخستین استعداد اعیان ثابته را «شنوایی» آنها می‌شمارد، زیرا سخن خدا یا کلمه «کُنْ» را شنیدند و به هستی آمدند. در اینجا نیز به همان معنا اشاره می‌شود که ما نیز، در حالی که در جوهر عما بودیم، کلمه «کُنْ» را شنیدیم. پس عما از نفس حق است و همه صورتهایی که ما مجموع آنها را جهان می‌نامیم، از کلمه «کُنْ» پدید آمده است و ما همه کلمات پایان ناپذیر خداییم. بدین سان، هنگامی که ثابت در جوهر عما بودیم و سخن خدا را شنیدیم، نتوانستیم از هستی سرباز زنیم. ما صورتهایی بودیم در جوهر عما و خدا با ظهور ما در عما، به آن هستی بخشید و پس از آنکه عما وجودی معقول داشت، دارای وجود عینی شد. این سبب آغاز عشق ما به خدا بود (همان، ۳۳۱/۲). پیوند میان

«محبت» از سوی خدا، نفس رحمانی و عما را به شکلی روشن‌تر در جایی می‌یابیم که می‌گوید: در هستی امری هست که دانسته یا شناخته نمی‌شود و آن خداست، به ویژه برای ممکنات از آن حیث که دارای اعیان ثابته ناموجودند که در ازل همگام واجب الوجودند. ما نیز در برابر خطاب حق، تعلق سمعی ثبوتی داریم، نه وجودی. از سوی دیگر خدا متصف به محبت برای ماست و محبت حکمی است که موصوف به آن موجب رحمت به خودش می‌شود و از این روست که متفلسف در تنفس خود راحتی می‌یابد. بدین سان ظهور نفس از متفلسف، عین رحمت او به خودش است. بنابراین از خدا چیزی جز رحمت بیرون نشده است، رحمتی که همه چیز را فرا گرفته و بر همه جهان، از بوده و نابوده، گسترده شده است. نخستین صورتی که نفس رحمان آن را پذیرفت، صورت عما بود که همانا بخاری رحمانی است و رحمت در آن است، بلکه آن عین رحمت است و آن نخستین ظرفی بود که وجود خدا آن را پذیرفت. خدا برای عما مانند قلب برای انسان است (همان، ۴۲۹/۳ - ۴۳۰، قس: ۴۲۰/۳).

سرانجام شایسته است که به تعبیر ظریف دیگر ابن عربی از «عما» اشاره کنیم. وی می‌گوید: عما نخستین «أبنیات» (کجاییها) است و از آن ظروف مکانیات و مراتب - در آنچه مکان نمی‌پذیرد، ولی مکان می‌پذیرد - پدیدار شده است و نیز محلهای پذیرایی معانی جسمانی - حساً و خیالاً - از آن پدید آمده‌اند. عما موجودی است شریف که حق، معنای آن است، او حقی است که هر موجودی جز خدا، بدان آفریده شده است، او معنایی است که اعیان ممکنات در آن ثابت و مستقر شده‌اند و پذیرای حقیقت «آین» و گنجایی مکان و رتبه مکان و نام محل است (همان، ۲۸۳/۲).

خیال: چنانکه اشاره شد، ابن عربی مقوله «عما» را با مقوله «خیال» پیوند می‌دهد. «خیال» در نظام اندیشه‌ای ابن عربی دارای اهمیت ویژه‌ای است و شایسته است که به اختصار به آن بپردازیم. اهمیت خیال را نزد وی نخست از این بیت از او می‌توان یافت که می‌گوید: اگر خیال نمی‌بود، ما امروز در عدم می‌بودیم و هیچ یک از اغراض و نیازهای ما برآورده نمی‌شد (همان، ۳۰۴/۱).

ابن عربی در طبقه‌بندی انواع هفتگانه دانشهای معرفت، از دیدگاه مذهب و طریق خود، آنها را چنین برمی‌شمارد: ۱. علم به حقایق، یعنی علم به نامهای الهی؛ ۲. علم به تجلی حق در اشیاء؛ ۳. علم به خطاب حق بر بندگان؛ ۴. علم به کمال و نقص در وجود؛ ۵. علم آدمی به خود از جهت حقایقش؛ ۶. علم خیال و جهان پیوسته و گسسته آن؛ ۷. علم بیماریها و داروها (همان، ۲۲۹/۲ به بعد). بدین سان، علم «خیال» در مرتبه ششم قرار می‌گیرد که ابن عربی درباره آن می‌گوید: نوع ششم از دانشهای معرفت، علم خیال و جهان پیوسته و گسسته آن است که رکن بزرگی از ارکان معرفت است؛ علم به برزخ و جهان اجساد است که روحانیات در آنها آشکار می‌شوند؛ علم به بازار بهشت است؛ علم به تجلی الهی در روز رستاخیز است، در صورتهای تبدل؛ علم به ظهور

معانی است که به خود مجسّد نمی‌شوند؛ علم به چیزهایی است که انسان در خواب می‌بیند؛ علم به موطنی است که انسانها پس از مرگ و پیش از رستاخیز، در آن خواهند بود؛ علم به صورتهاست و صورتهای چیزهای دیدنی در اجسام صیقلی، مانند آینه. پس از علم به نامهای الهی و تجلی و عموم آن، کامل‌تر از این رکن یافت نمی‌شود، زیرا خیال، مهره میانی است و حواس به سوی آن فرا می‌روند و معانی به سوی آن فرو می‌آیند (همان، ۳۰۹/۲).

در اینجا گفتنی است که در مکتب ابن عربی «عالم خیال» همچنین «عالم مثال»، «برزخ» یا «عالم مثال مطلق» نامیده می‌شود. صدرالدین قونوی، شاگرد بزرگ ابن عربی در این باره می‌گوید: عالم مثال مطلق مرتبه‌ای است میان جهان ارواح و جهان اجسام. جهان خیال نیز دارای دو مرتبه و دو نام است: مرتبه مقید که ویژه انسان و هر تخیل کننده‌ای است و به اعتبار تنقید آن، خیال نامیده می‌شود و انطباع معانی و ارواح در آن گاهی مطابق است و گاهی نامطابق و این امر به سبب سلامت مغز یا اختلال آن و انحراف یا اعتدال مزاج و قوت مصوره یا ضعف آن است. مرتبه اطلاق جهان خیال، «عالم مثال» نامیده می‌شود و هر چه در آن تجسد یابد، مطابق با واقع است (۲۰۴). ابن عربی نظریاتش درباره عماء را چنانکه پیش‌تر به آنها پرداختیم، با نظریه «خیال» پیوند می‌دهد و می‌گوید که اگر نیروی خیال نمی‌بود، هیچ چیز از آنچه درباره عماء گفته شد، پدیدار نمی‌شد، زیرا خیال گسترده‌ترین کائنات و کامل‌ترین موجودات است. صورتهای روحانیات را می‌پذیرد و شکل‌گیری در صورتهای گوناگون در پی استحاله‌های موجود است. استحاله‌ها نیز برخی سریعند، مانند استحاله ارواح به صورتهای جسدی و معانی به صورتهای جسدی که در وجود عماء پدیدار می‌شوند و برخی نیز کندند، مانند استحاله آب به هوا، هوا به آتش، نقطه به انسان و عناصر به گیاه و حیوان، اما هیچ‌یک از این استحالات دارای سرعت استحاله صورتهای در قوه تخیله در انسان که همان «خیال متصل» است، نیست. فرق میان خیال متصل و خیال منفصل این است که خیال متصل با از میان رفتن تخیل کننده، از میان می‌رود، اما خیال منفصل یک حضرت ذاتی است که همواره و همیشه پذیرای معانی و ارواح است و با خاصیت خود آنها را مجسّد می‌سازد. خیال متصل از این خیال منفصل سرچشمه می‌گیرد. خیال متصل نیز بر دو گونه است: آنچه از تخیلی پدید می‌آید و آنچه از تخیلی پدید نمی‌آید، مثلاً آنچه شخص خفته از صورتهای در خواب می‌بیند، از تخیل نیست، اما آنچه از تخیلی پدید می‌آید، آن است که انسان آن را در خودش نگه می‌دارد، مانند آنچه احساس کرده است یا آنچه نیروی تصور کننده آن را تصویر کرده، برای پدید آوردن صورتی که حس آن را از حیث مجموع آن ادراک نکرده است، اما همه آحاد آن مجموع ناگزیر باید محسوس بوده باشند، چنانکه چیز تخیل شده که مثلاً صورت فرشته باشد، در صورت بشر گنجانده می‌شود و این از خیال منفصل به خیال متصل می‌رسد و آن را در خیال متصل برمی‌کشد. این خیالی است که در میان آن دو، صورتی

حسی یافت می‌شود که اگر نبود، مثال آن را خیال متصل بر نمی‌کشید. از این باب است تجلی الهی در صورتهای اعتقادات. ابن عربی در اینجا حدیثی را از صحیح مسلم نقل می‌کند که طبق آن خدا بر صورتهای اعتقادات انسانها ظاهر می‌شود و ایشان او را در آن صورتهای می‌شناسند و نتیجه می‌گیرند که این خبر به تحول حق در صورتهای اشاره دارد، در حالی که حق غیر خودش نیست. سپس می‌گوید که این است مراد از اختلاف صورتهای یعنی صورتهای جهان، در عماء، زیرا صورتهای از حیث صورت بودن، متخیلاتند و عماء آشکار در آنها همان خیال است. حضرت خیال بسی گسترده است و وجود امر محال در آن ظاهر می‌شود، بلکه تحقیقاً جز وجود محال در آن ظاهر نمی‌شود، زیرا واجب‌الوجود که همان خدایت صورتهای را نمی‌پذیرد، در حالی که در این حضرت خیال، با صورت ظاهر می‌گردد و بدین سان آنچه هستی آن محال است، در این حضرت، هستی می‌پذیرد. بنابراین ثابت می‌شود که از هر وجه و در هر حال، حکم از آن خیال است: در محسوس و معقول، در حواس و عقلها، در صورتهای و معانی، در محدث و قدیم، در محال و ممکن و در واجب‌الوجود. ابن عربی به این نتیجه می‌رسد که هر کس مرتبه خیال را نشناسد، اصلاً دارای معرفتی نیست. اگر این رکن از معرفت برای عارفان دست ندهد، ایشان از معرفت بویی نبرده‌اند (الفتوحات، ۳۱۱/۲ - ۳۱۳). سپس ابن عربی ویژگیهای دیگری از خیال را برمی‌شمارد: حقیقت خیال دگرگونی (تبدل) است در هر حال و ظهور در هر صورتی. هیچ وجود حقیقی نیست که دگرگونی نپذیرد، جز خدا. در هستی محقق جز خدا نیست، اما آنچه غیر از اوست، در وجود خیالی است. حق در این وجود خیالی — اگر در آن پدیدار شود — بر حسب حقیقتش پدیدار می‌شود نه به ذاتش که وجود حقیقی از آن اوست. هر چه جز ذات حق است، خیالی است حایل و سایه‌ای زایل، هیچ وجودی، در دنیا و آخرت و آنچه میان این دو هست، هیچ روحی و نفسی و هیچ چیزی از آنچه غیر از خداست، یعنی ذات حق، بر یک حالت باقی نمی‌ماند، بلکه همواره و همیشه، از صورتی به صورتی مبدل می‌شود. خیال هم جز این نیست و این عین معقولیت خیال است (همان، ۳۱۳/۲).

در اینجا شایان گفتن است که از دیدگاه ابن عربی و مکتب وی، هستی دارای مراتب پنجگانه است که وی آنها را «حضرات خمس» می‌نامد. این مراتب همچنین «تنزلات پنجگانه» ذات احدیت به سوی جهان آشکار، یعنی جهان حس، نامیده می‌شوند: ۱. تجلی ذات در صورتهای اعیان ثابته که همان عالم معانی است؛ ۲. تنزل از عالم معانی به تعینات روحی که جهان ارواح مجرد است؛ ۳. تنزل به تعینات نفسی که عالم نفوس ناطقه است؛ ۴. تنزلات مثالی متجسد و متشکل از غیر ماده که همان عالم مثال و در حقیقت خیال جهان است؛ ۵. جهان اجسام مادی، یعنی جهان حس و آشکاری (نک: کاشانی، شرح فصوص، ۳۳۳ - ۳۳۴). عالم مثال نزد ابن عربی، جهانی است حقیقی که صورتهای اشیاء در آن به گونه‌ای میان لطافت و غلظت یا

میان روحانیت محض و مادیت صرف، آشکار می‌شوند و این همان است که وی آن را عالم مثال مطلق یا منفصل یا خیال مطلق یا منفصل می‌نامد. عالم خیال یا مثال مطلق، حضرتی است که حقایق در آن به شکلی رمزی یا نمادین آشکار می‌شوند. روحها در آن متجسد و اجساد در آن روح گونه می‌گردند. در برابر جهان خیال مطلق یا منفصل و جهان مثال مطلق یا منفصل، جهان خیال یا مثال مقید یا متصل، قرار دارد. این جهان همان پهنه مخیلة انسانی است که همچون آینه‌ای، صورتهای عالم مثال یا خیال مطلق در آن باز می‌تابند. ابن عربی خواب و رؤیا را پهنه فعالیت و خلاقیت خیال می‌شمارد. از سوی دیگر، نزد ابن عربی، خیال «برزخ» میان عالم مثال مطلق و جهان محسوسات است. وی تصویر توجه انگیزی از آن عرضه می‌کند که نشانگر ویژگیهای خیال است و می‌گوید: برزخ عبارت است از امر جداکننده میان دو چیز که هرگز به هیچ یک از دو سو تجاوز نمی‌کند، مانند خط فاصل میان سایه و خورشید. اگر هم حس از جدا کردن میان آنها ناتوان باشد، عقل حکم می‌کند که میان آنها حایلی است که آنها را از هم جدا می‌کند. این حایلی معقول، همان برزخ است. اگر با حس ادراک شود، یکی از دو امر است و دیگر برزخ نیست. اکنون چون برزخ امری است جداکننده میان معلوم و نامعلوم، معدوم و موجود، منفی و مثبت، معقول و غیر معقول، از این رو اصطلاحاً برزخ نامیده شده است. برزخ در خودش معقول است و آن جز خیال نیست. اگر انسان عاقل باشد و آن را ادراک کند، می‌داند که چیزی وجودی را ادراک کرده و چشمش به آن افتاده است، در عین حال، قطعاً به دلیل می‌داند که در آنجا مستقیماً و اصلاً چیزی یافت نمی‌شود. اکنون این چیست که انسان از یک سو برای آن شیبی وجودی اثبات کرده و از سوی دیگر آن را، در عین اثباتش، از آن نفی کرده است؟ پس، خیال نه موجود است نه معدوم، نه معلوم است نه مجهول و نه منفی است نه مثبت. همان گونه که انسان چون چهره خود را در آینه ادراک کند، قطعاً می‌داند که آن را هم به وجهی ادراک کرده و هم به وجهی ادراک نکرده است؛ زیرا اگر آینه کوچک باشد، می‌داند که چهره‌اش بزرگ‌تر از آن چیزی است که می‌بیند و همانند آن نیست و اگر جرم آینه بزرگ باشد، وی چهره خود را در نهایت بزرگی می‌بیند و یقین دارد که چهره‌اش کوچک‌تر از آن است که می‌بیند. به هر حال نمی‌تواند منکر شود که چهره خود را در آینه دیده است. نیز می‌داند که چهره او در آینه نیست و میان او و آینه هم نیست. نیز بازتاب شعاع چشم به صورت دیدنی در آینه از خارج نیست. چه چهره او باشد، چه چیز دیگری. چون اگر چنین می‌بود، چهره خود را به اندازه واقعی آن و آنگونه که بوده، می‌دید. اگر کسی چهره خود را در شمشیر، از درازا و پهنای آن، ببیند، نکته‌ای که بیان شد، بر وی آشکار می‌شود، با علم او به اینکه بی‌شک چهره خود را دیده است و در این باره نه راست می‌گوید، نه دروغ که چهره‌اش را دیده و آن را ندیده است، پس این صورت چیست و محل آن کجاست؟ کار آن چیست؟ بنابراین می‌توان گفت که آن هم منفی است هم مثبت،

هم موجود است هم معدوم، هم معلوم است هم مجهول. انسان به چنین حقیقتی، هم در خواب می‌رسد، هم پس از مرگش. وی در آن پهنه خیال، اعراض را صورتهای قائم به خود می‌بیند که با وی گفت‌وگو می‌کنند و نیز پیکرهایی که در وجود آنها شک نمی‌کند. بدین سان خداوند، این خیال را نوری قرار داده است که با آن تصویر هر چیزی یا هر امری که باشد، ادراک می‌شود. نور آن در عدم محض نفوذ می‌کند و آن را به وجودی تصویر می‌کند. خیال از همه آفریده‌های موصوف به نوریت، شایسته‌ترین چیزی است که نور نامیده شود. نور آن همانند نورهای دیگر نیست. تجلیات حق با آن ادراک می‌شود و آن نور چشم خیال است، نه نور چشم حس. آنگاه ابن عربی می‌افزاید: کسی که می‌گوید: «این خیالی فاسد است»، از آن روست که به ادراک نور خیالی که خدا داده است، شناخت ندارد. چنان کسی، حس را نیز در برخی مدرکاتش، خطا کار می‌داند، در حالی که ادراک حس درست است، چه حکم از غیر اوست — یعنی از عقل و فکر است — نه از او، پس حکم‌کننده خطا کرده است، نه حس. همچنین است خیال که آنچه ادراک کرده، به نور خود دریافته است و دارای حکمی نیست، حکم از سوی دیگری است که همان عقل است. پس خطا را نمی‌توان به خیال نسبت داد و بدین سان هرگز خیالی فاسد یافت نمی‌شود، بلکه همه آن صحیح است (الفتوحات، ۳۰۴/۱ - ۳۰۶).

بدین سان می‌بینیم که مقوله «خیال» نزد ابن عربی، نه تنها از لحاظ نظریه پیدایش جهان و جهان‌شناسی، بلکه همچنین از لحاظ نظریه شناخت، از اهمیت و تأکید ویژه‌ای برخوردار است. اینک چند نمونه از نظریات وی در این زمینه را نقل می‌کنیم: خیال آنچه را دارای صورت است، می‌پذیرد و آنچه را دارای صورت نیست، تصویر می‌کند و در تنوع در صورتهای از ارواح وسیع‌تر است (همان، ۲۸۵/۱). تأکید ابن عربی همواره بر این است که فعالیت خیال، همیشه در همبستگی با صورتهای محسوس روی می‌دهد، زیرا خیال تنها آنچه را دارای صورت محسوس است یا مرکب از اجزاء محسوس است و آنها را قوه مصوره ترکیب می‌کند، نگه می‌دارد و از این رهگذر، صورتی را به دست می‌دهد که در حس اصلاً دارای وجودی نیست، اما اجزائی از آن که از آنها ترکیب یافته است، برای بیننده بی‌شک محسوس است (همان، ۱۶۳/۱). خیال نیازمند به حواس پنجگانه است و اصلاً چیزی جز آنچه این نیروها به او می‌دهند، تخیل نمی‌کند. سپس نیروی حافظه نیز، اگر آنچه از حواس برای خیال دست می‌دهد، نگه ندارد، چیزی از آن در خیال باقی نمی‌ماند؛ پس خیال نیازمند به حواس و نیروی حافظه است. اما گاه برای نیروی حافظه موانعی پیش می‌آید که میان آن و خیال حایل می‌شوند و خیال امور بسیاری را از دست می‌دهد و این به سبب وجود آن موانع است. بنابراین، خیال نیازمند به نیروی یادآوری (قوه مذکّره) است که آنچه را فراموش کرده است، به یاد او می‌آورد. این نیرو یاری‌کننده نیروی حافظه، در این کار است (همان، ۲۸۹/۱). ابن عربی برای شناساندن ویژگیهای خیال، تمثیل توجه‌انگیزی

بیند، یعنی هم آنچه حواس از محسوسات گرفته و به خیال سپرده‌اند و هم آنچه قوه مصوره — که یکی از خدمتگزاران خزانه خیال است — تصویر کرده است، به دید نفس ناطقه در آورند. خدا را، در این خزانه خیال، تجلی در صورت طبیعی با صفاتی طبیعی است، مانند گفته پیامبر (ص) که «من پروردگارم را با چهره یک جوان دیدم». این همان است که شخص خفته از معانی در صورتهای محسوسات، در خواب می‌بیند، زیرا حقیقت خیال این است که آنچه را تجسد نمی‌پذیرد، مجسد می‌سازد. در طبقات جهان، جز این حضرت خیالی، چیزی یافت نمی‌شود که امری را آنگونه که در خود هست، به دست دهد، زیرا این حضرت، میان دو نقیض جمع می‌کند و حقایق، در آن، آنگونه که در خود هستند، پدیدار می‌شوند (همان، ۳۷۸/۲-۳۷۹).

جهان‌شناسی و آفرینش: چنانکه دیدیم، نخستین انگیزه آفرینش جهان از سوی خدا و نیز پیدایش جهان، این بود که خدا دوست داشت که از سوی آفریدگان شناخته شود و از این رو آنان را آفرید. اکنون می‌توان پرسید که جریان آفرینش و پیدایش هر آنچه غیر از خداست — یعنی جهان — از دیدگاه ابن عربی چگونه بوده است؟ در اینجا، پیش از هر چیز باید به این نکته مهم اشاره کنیم که مفهوم آفریدن یا خلق، از دیدگاه ابن عربی، از مفهوم و معنای متداول آن به دور است. آفرینش از هیچ یا نیستی (عدم مطلق) نزد ابن عربی پذیرفته نمی‌شود، زیرا چنانکه اشاره شد، از دیدگاه وی، نیستی شر محض است و اکثر انسانها معنای این سخن را به سبب بغرنجی آن تعقل نمی‌کنند. خیر در هستی است و شر در نیستی است. حق دارای اطلاق وجود است، بدون تقیید. او خیر محض است که در آن شری نیست. در برابر او اطلاق عدم است که شر محض است و در آن خیری نیست (همان، ۴۶/۱-۴۷).

از سوی دیگر، چنانکه مکرراً بدان اشاره شد، از دیدگاه ابن عربی، اعیان ممکنات، همیشه و ارأ و پیش از آنکه جامه وجود عینی بر آنها پوشانده شود، در شکل «اعیان ثابت»، در علم خدا ثبوت داشته‌اند. بدین سان، جای شگفتی نیست که ابن عربی آفرینش از سوی خدا، به معنای اختراع را نفی می‌کند، زیرا در عدم محض ثبوت هیچ عینی نیست (همان، ۴۰۲/۲). وی در اطلاق واژه اختراع درباره خدا می‌گوید که علم حق به خودش، عین علم او به جهان است، چون جهان همواره برای او مشهود بوده، هر چند متصف به عدم بوده است و جهان برای خودش مشهود نبوده، چون موجود نبوده است — یعنی دارای شیبیت وجود نبوده است. این دریایی است که ناظرانی که از کشف محروم بوده‌اند، در آن هلاک شده‌اند. خدا خود همواره و همیشه موجود بوده است و آگاهی یا علم او نیز چنین بوده است. آگاهی او به خودش، آگاهی او به جهان است، پس آگاهی او به جهان همواره و همیشه موجود است. او به جهان، در حال عدم آن، آگاه بود و طبق صورت آن در آگاهی خویش، به آن هستی بخشید. از این رو اطلاق واژه اختراع درباره جهان درست نیست؛ اختراع به وجهی بر آن اطلاق می‌شود، اما

می‌آورد: خیال از بردگان نفس ناطقه است و برده در برابر سرور به سبب ملکیت، دارای گونه‌ای فرمانروایی است، زیرا به وسیله برده است که برای سرور، عنوان مالک و ملک، درست می‌آید و گرنه این منزلت برای سرور دست نمی‌دهد، مگر با برده. برده از این رهگذر قدرتی دارد که به وی گونه‌ای فرمانروایی بر سرور می‌دهد. در مورد خیال نیز چنین است. فرمانروایی خیال در این است که نفس را به هر صورتی که خواهد، شکل می‌دهد. خیال را نیرویی نیست که آن را از درجه محسوسات، بیرون آورد، زیرا عین خیال جز از حس پدید نیامده و آشکار نشده است. هر تصرفی که خیال، در معدومها و موجودها، در آنچه وجود عینی دارد یا ندارد، می‌کند، آن را در صورت چیزی محسوس، تصویر می‌کند که دارای وجود عینی است، یا صورتی را تصویر می‌کند که در مجموع دارای وجود عینی نیست، اما همه اجزاء آن صورت، اجزاء وجودی محسوس هستند که خیال ممکن نیست آنها را جز به این حد تصویر کند. پس خیال میان اطلاق و تقیید جمع می‌کند؛ اطلاق عامی که هیچ اطلاقی همانند آن نیست، زیرا دارای تصرف عام در واجب، محال و جائز است و چیزی یافت نمی‌شود که دارای حکم این اطلاق باشد و این همان تصرف خداست در معلومات با وساطت نیروی خیال؛ و تقیید خاصی که منحصر است و نمی‌تواند امری را جز در صورت حسی تصویر کند، چه آن صورت محسوس، موجود باشد یا نباشد، اما اجزاء صورت تخیل شده، ناگزیر همه باید در محسوسات، موجود باشند، یعنی خیال آنها را هنگام ادراکشان به شکل پراکنده از حس گرفته است، اما به صورت مجموع وجود ندارند (همان، ۴۷۰/۳). مهم‌ترین ویژگی خیال، از دیدگاه ابن عربی، جمع میان اضداد یا نقیضهاست. در بعضی از ممکنات یا مطلقاً در همه ممکنات عزتی هست که همانا عدم پذیرش اضداد است؛ اما از سوی دیگر، یکی از آثار اسم الهی «قوی» و «قوة»، آفرینش عالم خیال است، برای اینکه جمع میان اضداد در آن آشکار شود، زیرا نزد حس و عقل، جمع میان دو ضد ناممکن است، اما خیال آن را ممتنع نمی‌شمارد. چیرگی نام الهی قوی و قوت آن جز در آفرینش نیروی تخیل کننده و عالم خیال آشکار نمی‌شود، زیرا این نزدیک‌ترین دلالت بر خداست (همان، ۳۲۵/۴).

چنانکه اشاره شد، ابن عربی، خواب و رؤیا را گسترده‌ترین پهنه فعالیت و خلاقیت خیال می‌شمرد. از دیدگاه ابن عربی، رؤیا دارای مکان، محل و حال است. حال آن همان خوابیدن است، یعنی غیبت از محسوسات. خوابیدن موجب راحت و رفع خستگی تن می‌شود که انسان در پیداری در اثر حرکت دچار آن شده است. خواب دارای دو بخش است؛ بخش انتقال که در آن آسایشی یا دست‌یابی به مقصودی یا حتی افزایش خستگی یافت می‌شود. دیگری بخش آسایش ویژه است که همان خواب ناپ درست است، اما بخش انتقال، همانا خوابی است که همراه با رؤیاست و در آن افزارهای حسی از ظاهر حس به باطن، جابه‌جا می‌شوند تا شخص آنچه در «خزانه خیال» جای گرفته است،

نه از جهت حقیقت اختراع، زیرا آنچه‌ان اطلاق، به نقضی در جناب الهی می‌انجامد. اختراع جز در مورد انسان درست نیست، زیرا مخترع در حقیقت هنگامی مخترع است که مثال آنچه را می‌خواهد پدیدار سازد، نخست در ذهن خود اختراع کند، سپس نیروی عملی او آن را به شکل چیزی که مثل آن را می‌داند، به صورت وجود حسی آشکار می‌سازد. پس تا هنگامی که شخص آن چیز را نخست در ذهن خود اختراع نکرده باشد، او را نمی‌توان مخترع نامید. بدین سان، خدا جهان را به شیوه کسی که چیزی را نداشته است و به دست می‌آورد، تدبیر نکرده و بدان نیندیشیده است. این درباره او جائز نیست. همچنین خدا در نفس خود نیز، چیزی را که بدان گونه نبوده است، اختراع نکرده و به خود نگفته است که ما آن را چنین و چنان می‌کنیم. هیچ یک از اینها درباره خدا جائز نیست، زیرا مخترع چیزی اجزاء پراکنده‌ای از موجودات را می‌گیرد و آنها را در ذهن و وهم خود، به گونه‌ای بر هم می‌نهد که در آگاهی او سابقه نداشته است، به همان سان که شاعران و نویسندگان، در اختراع معانی ابتکار می‌کنند. پس حقیقت اختراع درباره کسی درست می‌آید که با اندیشه خود، چیزی را اختراع می‌کند که پیش از آن نمی‌دانسته است و کس دیگری هم آن را بالقوه یا بالقوه و بالفعل — اگر از علومی بوده باشد که هدف آن عمل است — نمی‌دانسته است، اما خدای آفریننده، همچنان ازلاً به جهان آگاه بوده است و هرگز بر حالتی نبوده است که در آن به جهان آگاه نبوده باشد. پس چیزی را در نفس خود اختراع نکرده است که به آن آگاه نبوده است. از سوی دیگر ثابت شده که آگاهی یا علم خدا، قدیم است و نیز ثابت شده است که او بالفعل مخترع ماست، نه اینکه مثال ما را — که همان صورت آگاهی او به ما باشد — در خود اختراع کرده است، زیرا وجود ما به همان حدی است که ما در آگاهی او بوده‌ایم. اگر چنین نبود، ما به حدی به هستی آمده بودیم که خدا از آن آگاه نبوده است. از سوی دیگر، خدا آنچه را از آن آگاه نیست، نمی‌خواهد و آنچه را نمی‌خواهد و از آن آگاه نیست، به وجود نمی‌آورد. در این صورت باید گفت که ما به خود یا به نحوی اتفاقی، موجود شده‌ایم. اگر چنین است، پس هستی یافتن ما از عدم درست نیست، اما از سوی دیگر برهان دلالت دارد بر اینکه هستی ما از عدم است و اینکه خدا از ما آگاه بود و هستی ما را اراده کرد و ما را بر صورت ثابت در علم خود به ما، به وجود آورد، در حالی که ما در اعیان خودمان، معدوم بودیم. پس اختراع در مثال، در آگاهی خدا نیست. تنها می‌ماند اختراع در فعل و این درست است به سبب نبود مثال موجود در عین (همان، ۹۰/۱-۹۱).

ابن عربی در جای دیگری آورده است که اگر مراد از اختراع، حدوث معنای چیز اختراع شده در ذهن مخترع باشد — که این حقیقت اختراع است — چنین چیزی درباره خدا محال است، اما اگر مراد از اختراع، حدوث چیز اختراع شده بر غیر مثالی باشد که پیش از آن در وجودی بوده که در آن ظاهر شده است، آنگاه خدا، به این وجه، موصوف به اختراع است (همان، ۴۵/۱). ابن عربی همچنین خدا را

«علت» چیزی نمی‌شمارد و می‌گوید جز خدا، فاعلی در هستی نیست و فعل تنها از آن خداست. وی فعل حق را با مشارکت سببها، نفی می‌کند («عقله»، ۸۰، ۶۹). از سوی دیگر، ابن عربی همچنین، صدور موجودات را از خدا، آنگونه که نزد فیلسوفان نوافلاطونی و پیروان مسلمان ایشان، یافت می‌شود، نفی کرده است. شعرانی از وی نقل می‌کند که درباره خدا نمی‌توان گفت که جهان صادر از اوست، مگر به حکم مجاز نه حقیقت. این از آن روست که لفظ «صدور» در شرع نیامده است. حق برتر از آن است که مصدر اشیاء باشد، زیرا میان ممکن و واجب و میان کسی که اولیت را می‌پذیرد و کسی که آن را نمی‌پذیرد و میان کسی که نیازمند است و کسی که نیازمندی را نمی‌پذیرد، مناسبتی نیست؛ بلکه درباره خدا باید گفت که او چیزها را به وجود آورده است با سبق علمش به آنها، پس از آنکه در اعیانشان دارای وجود نبوده‌اند (۳۹/۱).

بنابراین جای شگفتی نیست که ابن عربی نظریه مشهور «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از یکی جز یکی صادر نمی‌شود را نیز باطل می‌داند و در یک جا به اختصار آن را نفی می‌کند و می‌گوید: اگر از شیء دارای عین یگانه، آثار گوناگونی پدیدار شود، این از حیث پذیرندگان است، نه از حیث عین او. از اینجاست که اگر این مسأله به درستی دریافته شود، گفته فیلسوف باطل می‌شود که از یکی جز یکی صادر نمی‌شود (الفتوحات، ۴۵۸/۲). ابن عربی، در جای دیگری در ابطال آن نظریه چنین استدلال می‌کند که اگر بگویند از آنکه از هر جهت واحد است، جز واحدی صادر نمی‌شود، باید پرسیم آیا کسی به این وصف یافت می‌شود یا نه؟ در این باره نظری است. اشعریان ایجاد را از سوی خدا، از جهت قادربودنش و اختصاص را از جهت مریدبودنش، و احکام را از جهت عالم‌بودنش، قراز می‌دهند، اما مرید بودن چیزی غیر از قادر بودن آن است. بنابراین گفته ایشان که خدا از هر وجهی واحد است، در تعلق عام درست نیست و چگونه می‌تواند درست باشد، در حالی که ایشان صفات زائد بر ذات را که قائم به اوست، اثبات می‌کنند؟ همچنین قائلان به نسب و اضافات، بدین سان هیچ فرقه‌ای نمی‌تواند به وحدت از همه وجوه دست یابد و آنان میان قول به عدم وحدت و اعتقاد به آن، ملزمند. اثبات وحدانیت تنها در الوهیت است، یعنی «لا اله الا هو» و این درست است (همان، ۴۲/۱). از سوی دیگر نزد ابن عربی این استدلال را می‌بایم که وحدت در ایجاد، وجود و موجود، جز در «لا اله الا هو» تعقل و بیان نمی‌شود. این احدیت مرتبه است که همان احدیت کثرت است. هرگاه احدیت اطلاق شود، عقلاً و نقلاً جز در برابر احدیت مجموع، یعنی مجموع نسبتها و صفات اطلاق نمی‌شود. هر نسبت و صفتی دارای احدیتی است که در واقع امر، به وسیله آن از غیر آن ممتاز می‌گردد. سپس ابن عربی می‌افزاید که در جهان نادان‌تر از آن کس نیست که می‌گوید: از یکی جز یکی صادر نمی‌شود، با اعتقاد وی به علیت — و معقولیت علت بودن چیزی برای چیزی، خلاف معقولیت شیئت آن است. نسبتها نیز در

تجلی الهی ویژه‌ای بر آن موجود سبب، آن تجلی را نمی‌شناسد. این موجود از آن تجلی الهی و توجه ربانی، هنگام توجه سبب — نه از سبب — پدید می‌آید و اگر آن تجلی نبود، آن موجود هم نبود (همان، ۶۷۵/۲).

چنانکه دیدیم، ابن عربی نظریه خود را درباره آفرینش جهان و آفریدگان، با یک مقوله بنیادی جهان‌شناسی خود، یعنی عشق و محبت پیوند می‌دهد. همین مقوله نیز نزد او به مقوله تجلی پیوند می‌خورد و در این پیوند، اندیشه‌های بسیار توجه‌انگیز و ابتکاری او درباره آفرینندگی همیشگی خدا و آفرینش مستمر موجودات و گرایش و جنبش دائمی آنها به سوی حق، عرضه می‌شوند. ابن عربی، در جایی، پس از اشاره به آفرینش زمین و اینکه زمین هم‌اکنون نیز، پیوسته در حال فرود آمدن است، این مفهوم را گسترش می‌دهد و می‌گوید: همگی جهان، جاودانه در جست‌وجوی مرکزی، در کار فرود آمدن است و این جست‌وجو، طلب معرفت — یعنی شناخت حق — است و مرکز آن همان چیزی است که جهان بر آن استوار می‌گردد و پس از آن دیگر جست‌وجویی نیست، اما چنین مرکز و مستقری وجود ندارد و نزول جهان برای جست‌وجو، همیشگی و مستمر است که از آن به طلب حق تعبیر می‌شود. پس حق، مطلوب جهان است و این طلب، در جهان، تجلی را برگزیده است که برای جهان عشقی به حق را پدید آورده است. جهان در جست‌وجوی حق است با حرکتی عشقی، همچنین حرکت دیگر جنبندگان، از محبت و عشق است که جز با این تجلی، درست نمی‌آید. کیست که عاشق این تجلی نیست؟ حق موصوف به زیبایی است و زیبایی به ذات خود معشوق است. اگر خدا در صورت جمال تجلی نکرده بود، جهان پدیدار نمی‌شد. بیرون آمدن جهان به سوی هستی، از رهگذر آن عشق بود. اصل حرکت جهان، عشقی بوده است و این حال همچنان ادامه یافته است. پس جنبش جهان، همیشگی و بی‌پایان است. اگر امری یافت می‌شد، به نام مرکز که جهان بدان منتهی می‌گردید و پایان به سوی او بود، آنگاه جهان ضرورتاً برهم ساکن می‌شد، حرکت و امداد الهی نیز باطل می‌شد و این به فناء جهان و از میان رفتن عین آن، می‌انجامید. اما امر برخلاف این است. اکثر مردم از حرکت جهان و این حقیقت که جهان در کل آن متحرک است، آگاه نیستند. عدم هرگز به جهان، از حیث جوهر آن، راه نمی‌یابد و یک صورت هرگز دو زمان، باقی نمی‌ماند. آفرینش همچنان ادامه دارد و اعیان موجودات، همواره صورتی را رها می‌کنند و صورتی دیگر را می‌پذیرند. جهان در هر دمی از حیث صورت در آفرینش نوینی است که در آن تکرار نیست (همان، ۶۷۷/۲).

در اینجا شایسته است که به یک نظریه بسیار مهم دیگر ابن عربی اشاره کنیم. طبق این نظریه، جهان هستی همواره در دگرگونی و دگربودی است، اما از سوی دیگر، این دگرگون شدن، نشانه‌ای از «تحول الهی در صورته‌ها» است، زیرا به تعبیر ابن عربی به سبب حق بودن تحول در صورته‌ها، دگرگون‌سازی (تبدیل) در جهان روی می‌دهد.

شمار وجوه جمع است. گوینده آن سخن از حقایق و از شناخت کسی که دارای اسماء حسنی است، بسی به دور است. اهل شرایع که اهل حقتند، معتقدند به نسبت الوهیت برای کسی که ایجادکننده ممکن مألوه است و معقول الوهیت، همان معقول ذات نیست. احادیث معقولی است که آن را نمی‌توان بیان کرد، مگر با مجموع و این همان احادیث مجموع و آحاد آن است، می‌بینیم که تجلی الهی در احادیث اصلاً درست نمی‌آید و چیزی هم جز احادیث یافت نمی‌شود و از واحدی که دارای جمعیت نیست، هیچ اثری را نمی‌توان تعقل کرد. چرا عقلها آنچه را آشکارتر از خورشید است، نمی‌دانند و می‌گویند: از یکی جز یکی صادر نشده است و نیز می‌گویند که حق از همه وجود، واحد است، در حالی که می‌دانند نسبتها برخی از وجودند و در عقیده دیگری صفات نیز برخی از وجودند، پس واحد از جمیع وجود، کجاست؟ کسی از خدا به خدا آگاه‌تر نیست، در آنجا که وحدت را جز در احادیث مجموع فرض نمی‌کند که همان احادیث الوهیت است و می‌گوید: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ... لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى...» (حشر ۲۲/۵۹-۲۴). او دارای اسماء حسنی است که ۹۹ نامند و مدلول هر نامی، مدلول عین نام دیگر نیست، هر چند مسمای کل آن نامها، یکی است (الفتوحات، ۷۱۵/۱).

پیش از این گفته شد که ابن عربی بر اهمیت مقوله تجلی یا تجلی الهی تأکید می‌کند. در اینجا نیز باید بار دیگر تأکید شود که از دیدگاه ابن عربی و حکمت الهی عرفانی وی و نیز همه وابستگان به مکتب وی، آفرینش از آغاز و همچنان، سلسله‌ای از تجلیات الهی است. به دیگر سخن، آفرینش از سوی خدا و انگیزه آن، همان تجلی بوده است و هست و خواهد بود، زیرا آفرینش، چنانکه خواهیم دید، از دیدگاه ابن عربی، کنشی ناگسستی و همیشگی از سوی خداست که وی آن را «خلق مستمر» می‌نامد. جهان هستی چیزی نیست، جز ظهور حق، به تجلی، در صورتهای موجودات. ابن عربی بر این نکته تأکید می‌کند که اگر تجلی حق بر هر چیزی نبود، شینیت آن چیز آشکار نمی‌شد. خدا گفته است: «سخن ما به هر چیزی، هرگاه آن را اراده کنیم، این است که به آن می‌گوییم: باش». اینکه خدا می‌گوید: «هرگاه آن را اراده کنیم (بخوایم)»، یعنی توجه الهی به ایجاد آن چیز، جهان به ظهور و تجلی حق، پایدار است. ابن عربی می‌افزاید که این طریقه یاران ماست که همان طریقه نبوت است (همان، ۱۸۸/۱).

در جای دیگری می‌یابیم که دگرگونی حال بر اعیان ثابت — از نبوت به وجود — به تجلی است و به وسیله آن انتقال از حالی به حالی دیگر، در موجودات آشکار می‌شود و این تن دادن است به فرمان تجلی خدا همواره و پیوسته در تجلی است. زیرا دگرگوینها، در ظاهرها و باطنها، در پنهان و آشکار، در محسوس و معقول، همواره و پیوسته مشهود است. شأن خدا تجلی و شأن موجودات، دگرگون شدن است از حالی به حالی (همان، ۳۰۴/۲). ابن عربی، سرانجام، در این باره، تأکید می‌کند که موجودی نیست که خدا آن را — با سببی — بیافریند، مگر به

اگر تبدل در جهان آشکار نشود، جهان کامل نمی‌گردد و هیچ حقیقت الهی یافت نمی‌شود، مگر که جهان در آن تکیه‌گاهی داشته باشد. حقیقت امر نزد اهل کشف این است که عین دیگرگون شدن جهان، عین تحول الهی در صورتهاست (همان، ۴۵۷/۳). ابن عربی در توضیح این نکته که خدا همواره و پیوسته در کار آفرینش است، می‌گوید: در ممکن، نیستی نیرومندتر از هستی است، زیرا پیوند «ممکن» به عدم نزدیک‌تر است تا به وجود. از این رو ترجیح عدم در ممکن — از سوی خدا — بر وجود پیشی داشته است. عدم، خود یک «حضرت» است، زیرا پیشین‌تر است و وجود عارض بر آن است. بنابراین حق (خدا) همواره و پیوسته، آفریننده است، زیرا حکم عدم بر صورتهای ممکنات به این است که آنها به آن باز می‌گردند و این بازگشتن، ذاتی آنهاست. پس حکم عدم متوجه صورتهایی است که موجود شده‌اند و حکم ایجاد از سوی واجب الوجود پیوسته و دائماً، هستی می‌بخشد، یعنی عین صورتی پس از عین صورتی دیگر. ممکنات، در میان «نیست کردن» از سوی عدم و «هست کردن» از سوی واجب الوجود، قرار دارند (همان، ۴۶۰/۳). در جهان هیچ چیزی نیست که تکرار شود، بلکه امثالی است که پدید می‌آیند و این همان «نوآفرینی» (خلق جدید) است و اعیانی که به وجود می‌آیند (همان، ۳۲۵/۴).

از سوی دیگر، خدا درباره جهان و دیگرگون شدن آن همراه نفسها و «آفرینش نو» در یک عین یگانه و نیز درباره بیشتر مردمان گفته است: «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ؛ بلکه ایشان در آفرینش نو، در شکند» (ق / ۱۵/۵۰)؛ اما اهل کشف می‌بینند که خدا در هر دم (نَفْسِ) تجلی می‌کند و تجلی مکرر نمی‌شود و همچنین شهوداً می‌بینند که هر تجلی، آفرینشی نو می‌بخشد و آفرینشی را از میان می‌برد و از میان رفتنش، در هنگام تجلی، عین فناء است و به سبب آنچه تجلی دیگر می‌بخشد، بقاء است (فصوص، ۱۲۵ - ۱۲۶). ابن عربی، این نکته ظریف را تا بدانجا می‌کشانند که می‌گویند: بلکه انسان درباره خود نیز از این نکته آگاه نیست که در هر نفسی نیست و سپس هست می‌شود (همان، ۱۵۵). ابن عربی، سرانجام از این نظریه خود نتیجه مهم و درخشانی می‌گیرد: جهان جاودانه در نوشدن (تجدید) است و آخرت را پایانی نیست. اگر نوشدن آفرینش، همراه نفسها نمی‌بود، در اعیان موجودات ملال و خستگی روی می‌داد، زیرا طبیعت مقتضی ملال است و این اقتضا همان است که حکم به تجدید اعیان کرده است و از جهان ملول نمی‌شود، جز کسی که دارای کشف نیست و نوشدن جهان را همراه نفسها، علی الدوام و خدا را آفریننده علی الدوام، مشاهده نمی‌کند (الفتوحات، ۵۰۶/۳).

به نظر ابن عربی، جهان دارای دو پیدایش «روحانی» و «طبیعی» است. جهان‌شناسی طبیعی او، همچنان بر نظریات بطلمیوس و هیأت سنتی دوران خودش استوار است، هرچند وی به جهان‌شناسی طبیعی خود نیز همواره رنگی عرفانی می‌دهد. می‌توان گفت ابن عربی به

گونه‌ای «دیالکتیک آفرینش» معتقد است، زیرا نه تنها خدا «دوست داشت» که از ناشناختگی بیرون شود، بلکه نامهای الهی نیز — چنانکه اشاره شد — مشتاق ظهور و اظهار آثارشان و احکامشان بوده‌اند. در این پیوند است که ابن عربی، نخست از «انگیزه آغاز جهان» یا «انگیزه پیدایش جهان» سخن می‌گوید. چنانکه دیدیم، ابن عربی نامهای هفتگانه خدا را «پیشوایان نامها» می‌نامد. وی درباره آغاز جهان و پیدایش آن می‌گوید که ذات الهی منزّه از آن است که میان او و جهان هستی و خلق و امر، مناسبتی یا تعلقی یافت شود. پس باید دید حکم مؤثر در این جهان چیست؟ پاسخ این است که «اسماء حسنی» همه در جهان آشکار شدند. اما از سوی دیگر، نامهای الهی بسیارند و کثرت هم جمع است، پس باید در این کثرت، پیشوایانی متقدم یافت شوند. و این پیشوایانند که بر جهانیان و بقیه نامهای الهی، مسلطند. در این میان، پیشوای مقدم جامع، نام الله است که جامع معانی همه نامها و دلیل ذات الهی است. (انشاء الدوائر، ۳۲ - ۳۳). آنگاه ابن عربی، از پناه بردن پیشوایان نامهای الهی یا به تعبیر دیگر «حاجبان» (سَدَنه) نزد خدا سخن می‌گوید و از این رهگذر داستان آغاز پیدایش جهان را حکایت می‌کند. داستان رفتن پیشوایان نامهای الهی نزد خدا، به چند روایت در نوشته‌های ابن عربی، آمده است: نخست با زبانی شاعرانه در کتاب عنقاء مغرب (صص ۳۳ - ۳۹) که از نخستین نوشته‌های اوست؛ سپس در کتاب انشاء الدوائر (صص ۳۶ - ۳۸) و سرانجام به شکلی روشن‌تر و کامل‌تر در فتوحات، ما در اینجا، به دو روایت اخیر اشاره می‌کنیم که از آن دو، روایت دوم مهم‌تر و پرمحتواتر است. در روایت نخست، درباره «گفت‌وگوی ازلی» آمده است که از میان نامهای الهی، «حاجبان» کلیدهای آسمانها و زمین را در دست داشتند و این در هنگامی بود که نه آسمانی بود و نه زمینی. هیچ‌یک از آنان نمی‌دانست که با کلید خود، چه دری را بگشاید و از این رو همه دچار شگفتی شدند که ما کلیدهای مخزنهایی را در دست داریم، اما مخزنی را نمی‌شناسیم و نمی‌دانیم با کلیدها چه کنیم. بدین‌سان بر آن شدند که نزد پیشوایان هفتگانه بروند که این کلیدها را به آنها داده بودند. همه بر در امام «مخصّص»، «منعم» و «مُقسِط» گرد آمدند و امر را بر ایشان حکایت کردند. سپس همراه اینان و دیگر پیشوایان بر در پیشوای پیشوایان، حضرت «امام الهی» رفتند و همه بر آن گرد آمدند. وی پرسید: چرا به اینجا آمده‌اید؟ گفتند ما خواهان وجود آسمانها و زمینیم تا هریک از ما کلید خود را بر دری نهد؛ سپس، امام الهی جویای امام «مخصّص» شد که همان «مرید» باشد و به او گفت: آیا تو و «علیم» خبر دارید؟ گفت: آری؛ آنگاه خدا گفت: اینان را از تعلق خاطر و دل‌مشغولی آسوده سازید. «علیم» و «مرید» گفتند: ای امام اکمل، به دو امام «قادر» و «قائل» بگو که به ما یاری کنند، چون ما هر چهار باید به این کار بپردازیم. خدا به قادر و قائل ندا داد که به دو برادر خود، در کاری که در راه آنند، یاری کنید. ایشان پذیرفتند و به حضور «جواد» رفتند و به وی گفتند که ما تصمیم بر ایجاد اکوان و جهان رویدادها و بیرون آوردن

یعنی مدلول نام الله، گفته بود، به آنان بازگو کرد. آنگاه نامهای عالم و مرید و قائل و قادر، به ایجاد اعیان ممکنات تعلق گرفتند و نخستین «ممکن» با تخصیص «مرید» و حکم «عالم» پدیدار گردید (الفتوحات، ۳۲۳/۱).

ابن عربی سخنان را دربارهٔ آفرینش جهان و پیدایش آن نیز با استناد به یک حدیث از پیامبر آغاز می‌کند و می‌گوید که در آنچه از جزئیات جهان گفته است یا می‌گوید، چیزی را به میان نیاورده، مگر اینکه استناد او در آن به یک خبر نبوی بوده که صحت آن از راه «کشف» ثابت شده است و اگر آن خبر از آنگونه باشد که در سند آن سخنی باشد، او در آن جز به آنچه مردان غیب خبر می‌دهند، اعتماد نمی‌کند («عقلة»، ۵۰). سپس ابن عربی دربارهٔ آغاز پیدایش جهان چنین می‌گوید: إِنَّ اللَّهَ كَانَ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ (خدا بود و چیزی با او نبود). این نص خبر پیامبر است، اما علمای شریعت بر آن افزودند که او اکنون نیز همچنان است که بود؛ و این افزوده‌ای است بر سخن پیامبر (همان، ۴۷). نکته‌ای که ابن عربی دربارهٔ این حدیث می‌افزاید، این است که پیامبر لفظ «کان» را آورده است که حرفی وجودی است، نه یک فعل و دیگر نگفته است که «هُوَ الآن» (او اکنون نیز)، زیرا «الآن» نصی در وجود زمان است و اگر پیامبر آن را ظرفی برای هویت خدا قرار می‌داد، خدا در ظرفیت زمان داخل می‌شد، به خلاف «کان»، زیرا لفظ «کان» از «کون» (بودن) می‌آید و آن عین وجود است. پیامبر می‌خواهد بگوید: خدا موجود است و چیزی با او در وجودش نیست. این «کان» از الفاظی نیست که زمان را به دنبال دارد، مگر به حکم توهم و از این رو نشاید، به شیوهٔ نحویان، گفته شود: «کان» فعلی ماضی است (الفتوحات، ۶۹۲/۲).

ابن عربی در جای دیگری دربارهٔ آن حدیث توضیح بیشتری می‌دهد و می‌گوید: معنای سخن پیامبر که «خدا بود و چیزی با او نبود» این است که شییث همراه او نیست و بر او اطلاق نمی‌شود و همچنین اوست و چیزی با او نیست. این وصفی ذاتی برای خداست که از سویی سلب شییث از او و از سوی دیگر سلب معیت شییث از او می‌کند، اما او با اشیاء است و اشیاء با او نیستند، زیرا معیت، تابع دانستن است. او بر ما عالم است، پس با ما است و ما به او علم نداریم، پس ما با او نیستیم. لفظ «کان» تقیید زمانی را به دست می‌دهد و در اینجا آن تقیید مراد نیست، بلکه مراد از آن «کون» است که همان وجود است. از این رو آنچه متکلمان «علمای رسوم» می‌گویند: «او اکنون نیز همچنان است که بود»، وارد نشده است. سرانجام، ابن عربی نتیجه می‌گیرد که معنای آن حدیث این است: خدا موجود است و چیزی با او نیست، یعنی در جهان کسی، جز حق نیست که وجود وی لذاته واجب باشد و «ممکن» واجب الوجود به اوست، چون مظهر اوست و حق ظاهر به آن است. همچنین، شکی نیست که معیت در این خبر، ثابت است و شییث نفی شده است. معیت مقتضی کثرت است و موجود حق، در نسبت آن با خودش و هویتش، عین وجود اوست و او عین

آنها از نیستی به هستی، گرفته‌ایم و اکنون از حضرت تو که «جود» است یاری می‌خواهیم که از جود خود به ما بیخشی تا آنها را پدیدار سازیم. وی نیز «جود مطلق» را به ایشان داد و ایشان با آن به کار پدید آوردن جهان پرداختند و آن را در نهایت استواری و اتقان پدیدار ساختند، بدان گونه که در امکان، بدیع‌تر از آن یافت نمی‌شود، زیرا از «جود مطلق» صادر شده است و اگر بدیع‌تر از آن، چیزی باقی مانده بود، آنگاه «جواد» در آنچه نداده بود، بخل ورزیده بود و دیگر شایستهٔ این نام نمی‌بود، این اصل پیدایش جهان و انگیزهٔ آن بوده است. اما امام «مقسط»، تنها پس از نزول شریعتها، در جهان پدیدار شده است، بدین سان «اسماء» به کلیدهایشان مجهز و از حقیقت و کار آنچه نزدشان بود، از رهگذر وجود اکوان، آگاه شدند (انشاء الدوائر، همانجا).

خلاصهٔ روایت دوم چنین است: چون نامهای الهی به حقایق و معانی خود نگرینستند، خواهان ظهور احکامشان شدند تا آثار آنها به وسیلهٔ اعیانشان مشخص شوند. بدین سان، نامهای الهی که برخی حقایق جهان‌طالب آنهاست، نزد اسم «باری» (آفریننده) رفتند و به وی گفتند که ای کاش تو این اعیان را ایجاد می‌کردی تا از این رهگذر احکام ما آشکار می‌شدند و فرمانروایی ما استوار می‌گردید، زیرا «حضرتی» که ما اکنون درآئیم، تأثیر ما را نمی‌پذیرد. «باری» گفت: این امر به اسم «قادر» باز می‌گردد، چون من تحت سلطهٔ آنم. اصل این رویداد این بود که «ممکنات»، در حال عدمشان، از نامهای الهی، با فروتنی و نیازمندی درخواست کردند و گفتند که نیستی، چشمان ما را از ادراک یکدیگر و از شناخت حقی که از سوی شما بر ما واجب است، نابینا کرده است و اگر شما اعیان ما را آشکار سازید و جامهٔ هستی بر ما بپوشانید، نعمتی بر ما روا داشته‌اید. نامهای الهی این درخواست «ممکنات» را درست دانستند و در طلب آن به جنبش افتادند و به نام الهی «قادر» پناه بردند. وی نیز به آنان گفت که من تحت سلطهٔ نام «مرید» هستم، نزد او بروید، شاید وی جانب هستی را بر جانب نیستی برتری و تخصیص دهد. آنگاه من و نامهای «امر» و «متکلم» گرد بی‌آییم و شما را ایجاد می‌کنیم. ایشان نزد «مرید» رفتند، اما او هم گفت که ایشان باید نزد نام الهی «عالم» بروند تا بدانند که آیا «علم» وی به ایجاد آنها، از پیش تعلق گرفته است یا نه. ایشان نزد «عالم» رفتند و امر را با وی در میان نهادند. وی گفت: آری علم من، از پیش، به ایجاد شما تعلق گرفته بود، اما ادب شایسته‌تر است، زیرا همهٔ ما زیر سلطهٔ نام الله هستیم، پس ناگزیر باید نزد او برویم، چه او حضرت جمع است. آنگاه همهٔ «نامها» در حضرت الله گرد آمدند. وی گفت: چه در سر دارید؟ ایشان خیر را به وی گفتند. الله گفت: من نام جامع حقایق شما و دلیلی بر مسمایی هستم که ذاتی است مقدس و دارای صفات کمال و تنزیه، بمانید تا من نزد «مدلول» خود بروم. سپس نزد او رفت و داستان «ممکنات» را به وی گفت. آنگاه نام الله، به همراهی نام «متکلم» — که سخنگوی او بود — نزد ممکنات و اسماء رفتند و این آنچه را «مسمی»،

موصوف به آن، یعنی مظهر اوست. پس عین در هر دو نسبت و پیوند، یکی است. شئییت در اینجا، عین مظهر است، نه عین حق. او با آن شئییت است، چون همراه آن است و شئییت با او نیست، چون همراه او نیست. شئییت نمی‌تواند همراه او باشد، چون وجوب برای وجود حق، ذاتی است و عین «ممکن» بهره‌ای از وجوب ذاتی ندارد. بنابراین، پیامبر (ص) بودن «شیء» را با هویت حق نفی کرده است، زیرا معیت، صفت تمجید است و کسی را که وجوب وجودی لذاته ندارد، مجدی نیست (همان، ۵۶/۲).

ابن عربی در پیوند با جهان‌شناسی عرفانی، می‌گوید: هنگامی که خدا با انوار درخششهای وجه خویش (سبحات وجهیه) به خود و برخورد — از لحاظ عالم و مرید بودن — تجلی کرد، روانهای شیفته سرگردان میان جلال و جمال، پدیدار شدند. سپس خدا در غیب پوشیده که کشف آن برای هیچ آفریده‌ای ممکن نیست، عنصر اعظم را آفرید. این آفرینش یکباره بود، بدون ترتیب سببی و علی. پس از آن، خدا با تجلی دیگری، غیر از آن مرتبه و پایین‌تر از آن روانها، ارواح جای گیرنده را در سرزمینی سفید آفرید و ایشان را در آن به تسبیح و تقدیس خود، شیفته ساخت. ایشان نمی‌دانستند که خدا دیگرانی را هم آفریده است. آن سرزمین سفید، بیرون از جهان طبیعت است و نام سرزمین از این رو بر آن نهاده شده که مکانی است برای این روانهای جای گیرنده، انحلال و دگرگونی در آن راه ندارد و جاودانه همچنان برجاست. آنگاه ابن عربی می‌گوید: آن عنصر اعظم مخزون در غیب غیب، نگرش و توجهی ویژه به سوی «عالم تدوین و تسطیر» داشته است، در حالی که آن عالم وجود عینی نداشته است. این عنصر اعظم کامل‌ترین موجود در جهان است که اگر از ما عهد پوشیده داشتن حقیقت آن، گرفته نشده بود، درباره آن به تفصیل سخن می‌گفتیم و چگونگی تعلق ماسوی الله را به آن عنصر اعظم، بیان می‌کردیم. آنگاه خدا، با آن توجه و نگرش عنصر اعظم، عقل نخستین را آفرید، «نخستین» از این رو نامیده می‌شود که آغاز عالم تدوین و تسطیر است. آن توجه و نگرش، در واقع سزای پدید آمدن حقیقت انسانی از این عالم بود، چه وی «مقصود» بوده است و خدا عقل و غیر آن را تا پایین‌ترین جای عالم مرکز — به عنوان اسبابی مقدماتی برای ترتیب پیدایش انسان — آفرید، زیرا انسان در هنگام ظهور، به صورت «خلافت و نیابت» خدا، ظاهر می‌شود و ناگزیر وجود جهان باید مقدم بر وجود وی باشد. انسان واپسین موجود «بالفعل» است، هر چند نخستین موجود «بالقصد» بوده است. عین انسان، مقصود خدا بوده است و عنایت کلی به وی توجه داشته است. پس او عین جمع و وجود است («عقله»، ۴۹ - ۵۱). ابن عربی سپس درباره «عقل نخستین» که نام دیگرش «قلم اعلی» است، به تفصیل می‌پردازد و آن را جوهر بسیطی می‌نامد که نه ماده است و نه در ماده. در خودش به خود آگاه است و آگاهی او ذات اوست، نه صفتی برای او. مقام او نیازمندی و ذلت و احتیاج به آفریننده، موجد و مبدعش است. دارای نسبتها و اضافات و وجوه بسیاری است که به

تعدد آنها، در ذات خود متکثر نمی‌شود. او دارای دو گونه فیض است: فیض ذاتی و فیض ارادی. از لحاظ فیض ذاتی مطلقاً متصف به منع نیست و از لحاظ فیض ارادی، موصوف به منع و عطاء است. او نیازمندی ذاتی به ایجاد کننده خویش دارد که وجود خود را از وی بهره برده است. خدا در قرآن او را «حق»، «قلم» و «روح» نامیده است و در سنت نیز، «عقل» و غیر آن نامیده شده است. این عقل، در ذات خود از ارواح دیگر متمایز است؛ هم به خود آگاه است هم به موجد خود، هم به جهان هم به انسان. از این جاست که پیامبر (ص) گفت: هر که خود را شناخت پروردگارش را شناخت و در حدیث دیگری آمده است: شناساترین شما به خودش، شناساترین شما به پروردگارش است. این عقل است از این وجه و قلم است از حیث «تدوین و تسطیر» و روح است از حیث «تصرف» و عرش است از حیث «استواء» و سرانجام امام مبین است از حیث «احصاء». این عقل همواره میان روی آوردن و روی گرداندن [در برابر حق] متردد است. به سوی آفریننده‌اش روی می‌کند تا از او بهره گیرد و خدا بر وی تجلی می‌کند، پس او در ذات خود، برخی را از آنچه هست، کشف می‌کند و آفریننده‌اش را به اندازه‌ای که از خودش می‌داند، می‌شناسد. آگاهی او به خودش، پایان ندارد و آگاهی او به پروردگارش نیز پایان نمی‌گیرد. طریق آگاهی او به خودش، تجلیات است و طریق آگاهی او به پروردگارش، آگاهی او به خودش است و بدین‌سان جاودانه در افزونی است. این عقل، نیازمند بی‌نیاز، عزیز ذلیل و برده سرور است. حق همواره طلب تجلیات را برای به دست آوردن شناختها، به او الهام می‌کند (همان، ۵۱ - ۵۲).

ابن عربی، آنگاه به وصف عرشهای پنجگانه می‌پردازد: عرش زندگی (که همانا عرش هویت است)، عرش رحمانیت، عرش عظیم، عرش کریم و عرش مجید. در وصف «عرش رحمانی» آن را جامع موجودات چهارگانه طبیعت، هباء، جسم و فلک (سپهر) می‌شمارد (همان، ۵۲، ۵۶). در این میان مفاهیم هباء، طبیعت و جسم در جهان شناسی عرفانی و نظریه پیدایش جهان ابن عربی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. وی درباره آغاز «خلق روحانی» می‌گوید: آغاز آفرینش هباء بود که نخستین موجود در آن، حقیقت محمدی رحمانی است و جایی آن را در بر نمی‌گیرد، زیرا تحیز نمی‌پذیرد. از چه به وجود آمد؟ از حقیقت معلومی که به هستی و نیستی متصف نیست. در چه چیزی به وجود آمد؟ در هباء. طبق چه نمونه‌ای به وجود آمد؟ طبق صورت معلومی در نفس حق. چرا به وجود آمد؟ برای آشکار ساختن حقایق الهی. هدف آن چیست؟ رهایی از آمیزش تاهر جهانی بهره خود را از منشأ خود، بدون آمیختگی، بشناسد. پس غایت آن، اظهار حقایق خود است و شناخت افلاک بزرگ جهان — یعنی هر آنچه غیر انسان است — و نیز شناخت جهان کوچک، یعنی انسان که روح جهان و علت و سبب آن است و شناخت افلاک انسان که مقامات و حرکات و تفصیل طبقات اوست. پس انسان با اینکه از لحاظ جسم، جهانی

آنهاست و هوا و زمین و آنچه از جهان بزرگ در آنهاست؛ ۴. معلوم چهارم، انسان خلیفه است که خدا وی را در این جهان که مقهور و مسخر اوست، قرار داد (همان، ۱۱۸/۱ - ۱۱۹).

ابن عربی، بار دیگر با اشاره به حدیث «خدا بود و چیزی با او نبود»، سخن را ادامه می‌دهد و می‌گوید که چون خداوند هستی جهان را اراده کرد و آن را بنابر آگاهی که از راه آگاهی به خودش بر آن داشت، آغاز کرد، آنگاه از آن اراده مقدس، با گونه‌ای تجلی از تجلیات تنزیه به حقیقت کلیه، حقیقتی پدید آمد به نام «هباء» که به منزله طرحی است که بنا از گنج می‌ریزد تا هر شکلی از شکلهای و صورتهای را که بخواهد، در آن برپا کند. این نخستین موجود در جهان است و علی بن ابی طالب (ع) و سیل بن عبدالله تستری (۲۸۳ق / ۸۹۶م) و دیگران از اهل تحقیق و کشف و وجود، از آن نام برده‌اند. سپس خدا، به نور خود، بر آن هباء تجلی کرد که صاحبان اندیشه‌ها آن را هیولای کل می‌نامند و همه جهان بالقوه و طبق صلاحیت خود، در آن جای دارد. در آن هباء، هر چیزی بر حسب نیرو و استعدادش، از خدا بهره‌ای پذیرفت، همان گونه که گوشه‌های خانه، روشنائی چراغ را می‌پذیرند و هر گوشه، به اندازه نزدیکی به آن نور، روشنائیش بیشتر و پذیرشش از روشنائی شدیدتر می‌شود. در آن هباء، هیچ چیز به پذیرش حق، نزدیک‌تر از «حقیقت محمدی» که «عقل» نام دارد، نبود. وی سرور همه جهان و نخستین پدیدار در هستی بود. وجود او از آن نور الهی و از هباء و از حقیقت کلیه بود. عین محمد (ص) و عین جهان، از تجلی حق در هباء به وجود آمدند. نزدیک‌ترین کسان به او، علی بن ابی طالب (ع) بود (همان، ۱۱۹/۱؛ نیز نک: یحیی، استدراک، ۲۲۷/۲، که می‌نویسد: در نسخه نخستین فتوحات پس از «علی بن ابی طالب» این عبارت آمده است: «رضی الله عنه امام العالم و سرالنبیاء اجمعین»).

ابن عربی در جای دیگری، تعریف و توضیح بیشتری درباره «هباء» به دست می‌دهد. وی درباره نام الهی «آخر» و توجه آن به آفرینش «جوهر هبائی»، می‌گوید که این جوهر نیز، مانند طبیعت دارای وجود عینی نیست، بلکه صورت آن را پدیدار می‌سازد، یعنی معقول از لحاظ وجود عینی، غیر موجود است. این در مرتبه چهارم از مراتب وجود است و نامی که ویژه آن شده، منقول از علی بن ابی طالب (ع) است و ما آن را «عنقاء» می‌نامیم، زیرا با ذکر آن، در حالی که دارای وجود عینی نیست، شنیده و اندیشیده می‌شود و در حقیقت جز با مثلهایی که زده می‌شود، شناختنی نیست. آن هر امری است که به ذات خود، صورتهای گوناگونی را که شایسته آن است، می‌پذیرد و در هر صورتی، به حقیقت خود هست. فیلسوفان آن را «هیولی» می‌نامند و این مسأله میان ایشان مورد اختلاف است. ابن عربی در اینجا می‌افزاید که او از کسانی نیست که گفته‌ها و عقاید فیلسوفان یا دیگران را درباره امری، حکایت می‌کنند، بلکه وی در کتاب فتوحات و در همه کتابهایش، چیزی را می‌آورد که از راه «کشف» به دست می‌آید و خدا آن را به او املاء می‌کند. این معقول چهارم، از وجود عقل است و در آن عینی پدیدار

کوچک و از لحاظ پیدایش نیز حقیر است، خلیفه خدا در جهان است، از آن رو که تأله او را رواست و جهان مسخر و مألوه اوست، همان گونه که خود انسان، مألوه خداوند است (الفتوحات، ۱۱۸/۱).

در اینجا، ابن عربی پیش از ادامه سخن درباره روند پیدایش جهان و با به میان کشیدن نکاتی از لحاظ نظریه شناخت خود، کل هستی را به چهار گونه «معلوم» تقسیم می‌کند: ۱. خدا که موصوف به وجود مطلق است، زیرا نه معلول چیزی است و نه علت چیزی، بلکه به خودی خود موجود است و آگاهی و علم به او، عبارت است از آگاهی به وجود او. وجود او غیر از ذاتش نیست. آگاهی به حقیقت ذات او، ممنوع است و با دلیل و برهان عقلی شناختنی نیست؛ ۲. آنچه نکته اصلی بحث ما در اینجا است، یعنی «حقیقت کلیه» که از آن خدا و جهان است و متصف به هستی و نیستی یا حدوث و قدم، نیست. در قدیم، چون موصوف بدان می‌شود، قدیم است و در محدث، چون موصوف بدان شود، محدث است. معلومات را، چه کهن چه نوین، نمی‌توان دانست، مگر که این حقیقت دانسته شود. این حقیقت موجود نمی‌شود، مگر که چیزهای موصوف بدان، موجود شوند. اگر چیزی از غیر عدم متقدم بر آن، وجود یابد، مانند وجود حق و صفات او - به سبب اتصاف خدا به آن - درباره آن حقیقت گفته می‌شود که موجود قدیم است و اگر چیزی از عدمی به وجود آید، مانند وجود آنچه غیر از خداست، درباره آن حقیقت گفته می‌شود که محدث است. آن حقیقت، به حقیقت خود، در هر موجودی یافت می‌شود و تجزیه نمی‌پذیرد و در آن، کل و بعض نیست. شناخت آن، مجرد از صورت آن، با دلیل و برهان، دست یافتنی نیست. جهان از این حقیقت، با وساطت خدا، به وجود آمده است، در حالی که خود آن، موجود نیست که بپنداریم حق ما را از موجودی قدیم ایجاد کرده است و از این رو قدم برای ما ثابت شود. این حقیقت، همچنین متصف به تقدم بر جهان و جهان متصف به تاخر از آن نیست، اما آن اصل همه موجودات و اصل جوهر و سپهر زندگی (فلک الحیاء) است و حقی است که همه چیز بدان آفریده شده است. آن حقیقت، سپهر محیط معقول است. اگر آن را جهان بدانی، درست است و اگر جهان ندانی، باز درست است. اگر بگویی آن خداست یا خدا نیست، در هر دو صورت راست گفته‌ای. آن حقیقت‌پذیرای همه اینهاست و به تعدد اشخاص جهان، متعدد می‌شود و با تنزیه حق، منزله می‌گردد. برای نزدیک‌تر شدن به فهم، نمونه و مثال آن، «چوب بودن» است در یک تخته چوب یا صندلی یا منبر یا تابوت و همچنین «چهارگوش بودن» است در شکلهای، در هر چهارگوشی، مانند خانه، تابوت و برگ کاغذ، چنانکه «چهارگوش بودن» و «چوب بودن»، به حقیقت آنها، در هر فردی از این افراد، یافت می‌شود و نیز مانند رنگها، مثلاً سفیدی در جامه، کاغذ، جوهر و آرد، بی آنکه سفیدی معقول در جامه متصف شود به اینکه جزئی از آن در جامه است، بلکه حقیقت سفیدی در جامه پدیدار شده است، همان گونه که در کاغذ ظهور کرده است؛ ۳. معلوم سوم، همانا همه جهان است، از فرشتگان، سپهرها و آنچه از جهانها در

مرکبی اصل آن است و آن اصل همه است (ص ۴۸۲، نیز ۴۲۹). جابر، همچنین «بنیه» جهان را از هباء می‌داند که گروهی آن را هیولی می‌نامند (ص ۴۰۷).

اکنون، از میان چند روایت عرفانی ابن عربی دربارهٔ چگونگی پیدایش جهان و سلسله مراتب آن، چکیده‌ای از یکی از آنها را در اینجا می‌آوریم که در آن نظریهٔ پیدایش جهان روحانی و مادی نزد وی، تصویر شده است. در این رهگذر همچنین به برخی از مفاهیم کلیدی و نظریات ویژه و مهم ابن عربی نیز اشاره می‌کنیم. نخست باید به این نکته توجه شود که ابن عربی «فعل» خدا را «ابداع چیزی نه از چیزی» می‌داند. یکی از نامهای الهی «بدیع» است که در قرآن آمده است: «بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (بقره ۱۱۷/۲) و به معنای آفریننده و هست‌کننده است. ابن عربی می‌گوید: واژهٔ «بدیع» دربارهٔ آفرینش آسمانها و زمین آمده است که بدون الگو و نمونهٔ پیشین، آفریده شده‌اند و هر آفریده‌ای بدون الگوی پیشین، «مبدع» و آفرینندهٔ آن «مبدع» نامیده می‌شود. خدا از آن رو «بدیع» نامیده می‌شود که در نفس او صورت یا تصور آنچه آفریده، نبوده است. از سوی دیگر، ابداع به ویژه در صورتهاست، زیرا صورتهاست که پذیرای آفرینش و ابداع است، اما هیچ چیزی از معانی، مبتدع نیست، زیرا معانی پذیرای خلق و ابتداع نیستند، بلکه دارای اعیان ثابتند و بدین سان تعقل می‌شوند (الفتوحات، ۴۲۱/۲). از سوی دیگر ابن عربی «مفعولها» را به پنج گونه تقسیم می‌کند: مفعول صناعی، مانند پیراهن و صندلی؛ مفعول تکوینی، مانند سپهر و ستارگان؛ مفعول طبیعی، مانند معادن، گیاهان و جانوران؛ مفعول انبعاثی که نفس کلیه است و منبعث از عقل؛ سرانجام، مفعول ابداعی است که وی آن را «حقیقت محمدیه» می‌نامد و نزد دیگران، «عقل اول» یا «قلم اعلی» نامیده می‌شود که خدا آن را از غیر شیء ابداع کرده است (همان، ۹۴/۱). نکتهٔ دوم دربارهٔ نخستین آفریده‌های روحانی است: عقل اول، نفس کلیه، طبیعت، هباء، جسم کل. ابن عربی، آفرینش «عقل نخستین» را، چنانکه اشاره شد، با نام الهی «بدیع» پیوند می‌دهد. نخستین آفریدهٔ خدا، عقل (= قلم) است. این نخستین مفعول ابداعی است که از خدا آشکار شده است و خدا آن را در نفس رحمان، در عماء، پدیدار ساخت. عقلی نخستین موجودی است که همچون سببی برای هر گونه امداد الهی در هستی، قرار داده شد. سپس ابن عربی به تحلیل دیگری از عقل اول، می‌پردازد. هنگامی که خدا فرشتگان را آفرید — که همانا عقلهای آفریده شده از عماثند — در میان آنها قلم الهی، یعنی عقل اول، نخستین آفریده بود، او را برگزید و به دیوان ایجاد جهان برگمارد. آن را بسیط قرار داد تا غفلت و خواب و فراموشی در آن راه نیابند. خدا به او دانشهای گوناگون را آموخت و عقل نیز همهٔ آنها را در «لوح محفوظ» برونش و چون فرمانروایی به او بخشید، خدا از نامهای خود، دو نام «مدر» و «مفصل» را به او داد، بدون اندیشه و بازیبنی، یعنی آن چیزی که در انسان «فکر و تفکر» نامیده می‌شود (همان، ۴۲۲/۲ - ۴۲۳).

می‌شود که حکم طبیعت را می‌پذیرد و آن «جسم کل» است که پذیرای لطیف و غلیظ و کدر و شفاف است. این معقول، از حیث توجه به اینکه صورت جسم را به ویژه می‌پذیرد، در مرتبهٔ چهارم قرار داده شد، ولی از حیث توجه به حقیقت آن، این مرتبهٔ آن نیست و هباء هم نام آن نیست، بلکه نامی که شایستهٔ آن است، «حقیقت کلیه» است که روح هر حقی است و هرگاه حقی از آن تهی شود، دیگر حق نیست. هباء یا حقیقت کلیه در هر ذاتی به حقیقت و عین خود، هست، در حالی که جز عین موصوف به آن، دارای عین وجودی نیست، زیرا بنابر اصل خود، معقول است نه موجود. مثال آن در حس، سفیدی است در هر چیز سفید و سیاهی در هر چیز سیاه، همچنین در اشکال، مانند چهارگوشی در هر مربعی و گردی در هر مستدیری؛ شکل به خودی خود در هر متشکلی یافت می‌شود، در حالی که خود شکل، بر حقیقت معقولیت خود است و آنچه حس به آن تعلق می‌گیرد، متشکل است نه شکل، پس شکل، معقول است، چون اگر متشکل، عین شکل می‌بود، در متشکل دیگری مانند آن آشکار نمی‌شد و معلوم است که این متشکل آن متشکلی دیگر نیست. این مثالی است دربارهٔ حقایق کلیه که حق و خلق بدان متصف می‌شوند. ابن معقول چهارم، همچنین صورتهای طبیعت را به جوهر خود می‌پذیرد، هرچند که همچنان بر اصل خود از معقولیت باقی می‌ماند. آنچه ادراک می‌شود، صورت است نه چیز دیگر و صورت جز در این معقول استوار نمی‌شود. هیچ موجودی یافت نمی‌شود، مگر اینکه از لحاظ صورتی از هباء که در آن پدیدار می‌شود، معقول است و از لحاظ صورت خود، موجود است (الفتوحات، ۴۳۱/۲ - ۴۳۲).

ابن عربی، در چند جای دیگر نیز به «هباء» و ویژگیهای آن اشاره می‌کند، مثلاً در جایی به این نکته اشاره می‌کند که واژهٔ «هباء» در قرآن نیز آمده است (واقع ۶/۵۶) و بار دیگر کاربرد اصطلاحی آن را به علی بن ابی طالب (ع) بازمی‌گرداند. خدا نخست «قلم» و «لوح» را آفرید و آن دو را «عقل» و «روح» نامید و پس از آن جوهری را آفرید و آن را «هباء» نامید. ابن عربی می‌افزاید: علی بن ابی طالب (ع) چون دید که این جوهر در همهٔ صورتهای طبیعت پراکنده است و هیچ صورتی از آن خالی نیست — چون صورتی نیست، جز در این جوهر — آن را «هباء» نامید. این جوهر به حقیقت خود، با هر صورتی هست، تقسیم و تجزیه‌پذیر نیست و کاستی هم نمی‌گیرد، مانند سفیدی که با ظهور آن در این یا آن چیز سفید، از آن کاسته نمی‌شود (همان، ۱۲۱/۱ - ۱۲۲). گفتنی است که ما مفهوم اصطلاحی هباء و نقش آن را در جهان‌شناسی، در منابع اسلامی، برای نخستین بار نزد جابر بن حیان، شاگرد امام صادق (ع) می‌یابیم. در نظریهٔ وی در این باره، همانندی شگرفی با نظریات ابن عربی یافت می‌شود. جابر در یکی از نوشته‌هایش می‌گوید: اصل اشیاء چهار طبیعت است و اصل پنجمی نیز دارند و آن جوهری است بسیط به نام هیولی که همان هباء است و همهٔ خلل از آن آکنده‌اند، این را می‌توان هنگام تابش خورشید بر آن دید. شکلهای و صورتهای در آن گرد می‌آیند و همه در آن منحل می‌شوند و آن اصل هر مرکبی است و هر

موجود العین نیست، اما برای حق مشهود است، از این روست که خدا آن را متمایز و مرتبه آن را معین کرد. طبیعت برای کائنات طبیعی، مانند نامهای الهی است که دانسته و تعقل می‌شوند و آثار و احکامشان آشکار می‌گردند، اما در بیرون هیچ‌گونه عینی ندارند. طبیعت نیز، آنچه در نیروی خود از صورتهای حسی وجودی افزوده شده دارد، می‌بخشد، درحالی که خودش در بیرون وجودی ندارد. ذاتی است معقول و مجموع چهار حقیقت که آثار این چهار در اجسام آفریده شده طبیعی: گرما، خشکی، سردی و تری نامیده می‌شوند، اینها آثار طبیعت در اجسامند، نه عین طبیعت (همان، ۴۳۰/۲). ابن عربی به این نکته اشاره می‌کند که طبیعت ممکن نیست بر یک حالت استوار باشد، سکون در آن نیست و بنابراین اعتدال هم در اجسام طبیعی عنصری، یافت نمی‌شود، از این رو، اعتدال نیز معقول است نه موجود، زیرا اگر طبیعت به یک سان میزان می‌پذیرفت، وجود چیزی از آن درست نمی‌آمد و صورتی از آن پدیدار نمی‌شد، یعنی طبیعت اگر معتدل می‌بود، پیدایش صورتهای طبیعی، نه عنصری، روی نمی‌داد. پس برای ایجاد، ناگزیر باید برخی از حقایق طبیعت بر برخی دیگر ظهور کند و بدین سان حکم طبیعت در اشیاء یکسان و معتدل نیست (همان، ۴۳۱/۲).

در نظام جهان شناسی عرفانی ابن عربی، می‌توان به مقوله مهم «نکاح» اشاره کرد. این مقوله نیز از دیدگاه ابن عربی از اهمیتی ویژه برخوردار است، چنانکه وی نوشته‌ای مستقل با عنوان کتاب النکاح الاول داشته که گویا از میان رفته است، ولی خود وی در نوشته‌های دیگرش بدان اشاره می‌کند (همان، ۱۳۹/۱، ۶۸۹/۲، «عقلة»، ۴۶). ابن عربی بر پایه این نظریه شعارگونه که «نکاح در همه چیزها، اصل است و احاطه و فضل و تقدم دارد» (الفتوحات، ۱۶۷/۲)، به تحلیل و توضیح این مقوله می‌پردازد. و آن را علم توالد و تناسل می‌نامد که از علوم اکوان و اصل آن از علم الهی است. ابن عربی، نکاح را به سه گونه تقسیم می‌کند: حسی، معنوی و الهی و سپس نمونه‌هایی از آن را در جهان حس، جهان طبیعت، در معانی روحانی و علم الهی، می‌آورد. در جهان حس، روشن است که هر شخصی که بنا باشد از دو تن دیگر پدید آید، آن دو تن باید در شرایط و به نحوی ویژه به هم پیوندند و آن سومی که پدید می‌آید، فرزند آن دو تن پدر و مادر نامیده می‌شوند و با هم گرد آمدن آن دو تن را «نکاح» و «سفاح» می‌نامند. این امر در مورد هر حیوانی صادق است، اما در پهنه معانی نیز، حکم نکاح صدق می‌کند. ابن عربی در این باره قیاس منطقی را نمونه می‌آورد و به گونه‌ای بسیار توجه‌انگیز، به تحلیل آن می‌پردازد که نمونه‌ای از نظریه شناخت اوست: اگر بخواهیم بدانیم که هستی جهان از سببی است یا نه، نخست دو مفرد را یا آنچه در حکم دو مفرد است، مقدمه قرار می‌دهیم و آنگاه یکی از دو مفرد را موضوع و مبتدا می‌نهیم و مفرد دیگر را، از راه اخبار، بر آن حمل می‌کنیم و می‌گوییم: هر حادثی دارای سببی است. از این دو مفرد، صورت مرکبی پدید می‌آید، همان گونه که صورت «انسان» از حیوانیت و نطق پدید می‌آید و می‌گوییم: حیوان

در این همبستگی، ابن عربی نکته‌های توجه‌انگیزی را مطرح می‌کند که در نظام اندیشه و جهان بینی او، اهمیتی ویژه دارند، از جمله اینکه، امر دو چیز بیش نیست: حق و خلق و این از یک سو، وجود محض است که همیشه و همواره چنان است و از سوی دیگر، امکان محض است که نیز همیشه و همواره چنان است و سرانجام عدم محض است که آن نیز همیشه و همواره چنان است. وجود محض، ازلاً و ابداً پذیرای عدم نیست و عدم محض نیز، ازلاً و ابداً، هستی نمی‌پذیرد. امکان محض، هستی را به سببی و نیستی را به سببی، ازلاً و ابداً، می‌پذیرد. وجود محض، همان خداست، نه کسی غیر او. عدم محض آن است که وجودش محال است، نه چیز دیگری. امکان محض، همان جهان است، نه چیز دیگری و مرتبه آن میان وجود محض و عدم محض، جای دارد. چون از رهگذر آن به عدم نگریسته شود، پذیرای عدم است و چون از آن به وجود نگریسته شود، پذیرای هستی است. از آن امکان، چیزی هست که تاریکی است و همان طبیعت است و چیزی هست که روشنایی است و آن نفس رحمانی است که به این «ممکن» هستی می‌بخشد. جهان، حامل است و محمول. از آن لحاظ که حامل است، صورت، جسم و فاعل است و از آن لحاظ که محمول است، روح، معنا و منفعل است. هیچ صورت محسوس یا خیالی یا معنوی نیست که برای آن، از سوی حق، تسویه و تعدیلی نباشد، چنانکه درخور آن و مقام و حال آن است (همان، ۴۲۶/۲). آفرینش در هر دمی، نوین است، چه در دنیا چه در آخرت. نفس رحمان همچنان و همیشه متوجه خلق است و طبیعت همچنان و همیشه صورتهایی برای نفس رحمانی، پدید می‌آورد تا اینکه امر الهی معطل نماند، زیرا تعطیل روا نیست. صورتهایی طبق استعدادهایشان برای پذیرش نفس رحمانی، پدید می‌آیند و آشکار می‌شوند (همان، ۴۲۷/۲).

درباره آفرینش «نفس کلیه»، در پیوند با نام الهی «باعث» گفته می‌شود که نفس کلیه همان «لوح محفوظ» و نخستین موجود انبعائی است، یا به دیگر سخن، نخستین موجودی است که هنگام وجود سبب، به وجود آمده است و این سبب همان عقل اول است. هنگامی که خدا، عقل اول را آفرید که همان «قلم الهی» است، این قلم، بنابر حقیقت خود، جایی را برای تأثیر نوشتن خود، به عنوان قلم، طلب کرد. از این طلب «لوح محفوظ» منبث شد که همان نفس کلیه است و بدین سان نخستین موجود انبعائی است. آنگاه، عقل اول، همه آنچه تا روز رستاخیز نزد اوست، در آن نفس کلیه، به نحوی نوشته و منظوم، القاء کرد. خدا در قلم، القاء آنچه را در آن آفریده بود، قرار داد و در لوح قبول آنچه را به آن القاء می‌شود. صورت رویارویی الهی با عقل، تجلی رحمانی است. برانگیخته از محبتی از سوی تجلی‌کننده و از سوی آنکه بر آن تجلی می‌شود (همان، ۴۲۷/۲-۴۲۸). اما طبیعت از نام الهی «باطن» برخاسته است. طبیعت نزد ابن عربی، در مرتبه سوم از وجود عقل اول است و دارای وجودی معقول است نه وجود عینی، زیرا اگر وجود عینی می‌داشت، در زیر نفس قرار می‌گرفت. طبیعت، هرچند

ناطق، اما ترکیب دو مفرد، از راه حمل یکی بر دیگری، چیزی را نتیجه نمی‌دهد. سپس مقدمه دیگری می‌جویم و در آن نیز همان کار را می‌کنیم که در مقدمه نخست کرده‌ایم. در این میان، ناگزیر یکی از دو مفرد باید در هر دو مقدمه، بیاید، چنانکه در صورت ترکیب چهار است و در معنا سه است. اکنون، در این مسأله نیز، در مقدمه دوم می‌گوییم: جهان حادث است. این «حادث» که در این مقدمه محمول است، در مقدمه نخست موضوع بوده است، در حالی که «سبب» بر آن حمل شده بود و بدین سان «حادث» در هر دو مقدمه تکرار شده است و آن رابط میان آن دو است. چون آن دو به هم پیوستند، این پیوستن را «وجه دلیل» و اجتماع آن دو را، دلیل و برهان می‌نامیم و ناگزیر نتیجه آن می‌شود که حدوث جهان دارای سببی است. بدین سان روشن می‌شود که نتیجه از توالج دو مقدمه، به دست می‌آید که آن دو مانند پدر و مادر در پهنه هستند و آن دو مقدمه، مرکب از سه چیزند یا آنچه در حکم سه چیز است و مجموع دارای معنای واحد است (همان، ۱۷۰/۱ - ۱۷۱).

اما در باره نکاح و توالج، در زمینه علم الهی، ابن عربی چنین استدلال می‌کند: از ذات حق، از لحاظ ذات که چیز دیگری بر آن منسوب نشود، اصلاً چیزی پدید نمی‌آید. آن چیز دیگر این است که به آن ذات، نسبت داده شود که قادر بر ایجاد است یا اینکه علت بودن، بر آن ذات نسبت داده شود. با نسبت قادر بودن به خدا، یک سومی لازم می‌آید که همانا اراده ایجاد این عین است که به وجود آمدن آن مقصود است. بدین سان، پیدایش جهان در علم الهی، از سه حقیقت معقول بوده است و این امر در زایش موجودات، از یکدیگر، سرایت کرده است، چون اصل بر این صورت بوده است (همان، ۱۷۱/۱).

ابن عربی، در مبحث مربوط به شناخت «الاباء العلویات» (پدران فرازین) و «الامهات السفلیات» (مادران فرودین) می‌گوید که چون مقصود از آفرینش این جهان، انسان بوده که امام این جهان است، باید به مسأله پدران فرازین و مادران فرودین پرداخت. وی آنگاه مقوله نکاح را نیز به میان می‌آورد و پس از اشاره به این نکته که هر «مؤثری»، پدر است و هر «تأثیر پذیرفته‌ای»، مادر، بار دیگر به نکاح دو مقدمه در قیاس منطقی اشاره می‌کند که در آن یکی، به وسیله مفرد واحدی که در هر دو تکرار می‌شود و رابط است، با دیگری نکاح می‌کند و نتیجه‌ای که از آن دو به دست می‌آید، همان مطلوب است. آنگاه در پیوند با «پدران فرازین» و «مادران فرودین» می‌گوید که همه ارواح پدرانند و طبیعت مادر است، چون محل استحالات است. آن ارواح، به این ارکان، یعنی عناصر پذیرای دگرگونی و استحاله، توجه می‌کنند و در آنها زاییده‌ها، یعنی معادن، گیاه، حیوان، جن و انس، پدید می‌آیند. در جهان طبیعت، چهار عنصر یافت می‌شوند که از راه نکاح جهان فرازین با این چهار عنصر، خدا آنچه را در آنها زاییده می‌شود، به وجود می‌آورد. نخستین از پدران فرازین معلوم است، اما نخستین از

مادران فرودین شیبیت معدوم ممکن است، و نخستین نکاح، قصد از سوی خدا به امر، و نخستین فرزند، وجود عین آن شیبیت، بوده است و آن پدری است که پدریش ساری است و این شیبیت معدوم ممکن، مادری است که مادریش ساری است و آن نکاح ساری و جاری در همه چیز است و نتیجه در حق هر عین پدیدار شده‌ای، همیشگی است و گسسته نمی‌شود. آنگاه ابن عربی این جریان را «نکاح ساری در همه نسلها» می‌نامد و مقوله نکاح را در پیوند با نخستین مراحل آفرینش و نخستین آفریدگان، تحلیل می‌کند و اتصال نخستین پدران و مادران - فرازین و فرودین - را از راه نکاح معنوی و حسی، توضیح می‌دهد و می‌گوید که عقل اول، نخستین مبدعی بود که آفریده شد و همان قلم اعلیٰ است و جز آن محدث دیگری نبود. این چیزی «تأثیر پذیرفته» بود، زیرا خدا با انبعاث «لوح محفوظ» از آن، مانند انبعاث حوا از آدم در جهان اجرام، عمل کرد و لوح محفوظ محلی بود برای آنچه قلم اعلیٰ در آن می‌نویسد. لوح محفوظ، نخستین موجود انبعاثی بود. در شرع آمده است: نخستین چیزی که خدا آفرید، قلم بود، سپس لوح را آفرید و به قلم گفت: بنویس. قلم گفت: چه بنویسم؟ خدا گفت: من املاء می‌کنم و تو بنویس. پس قلم آنچه حق به او املاء کرد، نوشت و آن آگاهی او به خلقی بود که تا روز رستاخیز خواهد آفرید. بدین سان، میان قلم و لوح، نکاح معنوی معقول و اثر حسی مشهودی بود و آنچه از قلم در «لوح» سپرده شد، مانند آب جهنده‌ای بود که در زهدان مادینه می‌رود (همان، ۱۳۸/۱ - ۱۳۹).

از سوی دیگر، ابن عربی نکته بسیار توجه‌انگیزی را در پیوند با نظریه خود در باره عناصر چهارگانه، مطرح می‌کند و به اختلاف عقاید در این باره که کدام یک از عناصر، در خودش «اصل» است، می‌پردازد. این امر نظریات نخستین فیلسوفان یونان باستان درباره «اصل نخستین اشیاء» را به یاد می‌آورد. ابن عربی می‌گوید: گروهی برآنند که اصل، عنصر آتش است (نظریه هراکلیتوس^۱، ۵۴۴ - ۴۷۸ ق م) و آنچه از آن غلیظ و فشرده شده، هوا گردیده و آنچه از هوا غلیظ و فشرده شده، آب شده است و آنچه از آب فشرده و غلیظ شده، خاک گردیده است؛ گروهی دیگر، هوا را «اصل» می‌دانند (نظریه آناکسیمنس^۲، ۵۸۵ - ۵۲۸ ق م) که آنچه از آن رقیق شده، آتش گردیده و آنچه از آن فشرده و غلیظ گردیده، آب شده است؛ گروهی نیز عنصر آب را «اصل» می‌شمرند (نظریه طالس^۳، ۶۲۴ - ۵۴۶ ق م)؛ گروهی هم عنصر «خاک» را «اصل» می‌دانند؛ سرانجام گروهی نیز «چیزی پنجم» را اصل می‌دانسته‌اند. آنگاه ابن عربی، اعتقاد به «اصل پنجم» را درست می‌داند و آن را «طبیعت» می‌نامد. شاید منظور او از اصل پنجم، نظریه آناکسیماندروس^۴ باشد که «اصل نخستین» را «طبیعتی نامحدود» می‌دانسته است (همان، ۱۳۸/۱ - ۱۳۹)؛ برای نظریات نامبرده در بالا، نکته شرف، نخستین فیلسوفان یونان، ابن عربی طبیعت را معقول

نوری خلقی ابداعی، در جوهر نفسی که همان عماء است. در میان آنها عقل نخستین است که همان قلم (اعلیٰ) است؛ سپس نفس کلیه که همان لوح محفوظ است؛ سپس جسم کلی است؛ سپس عرش و مقر آن، یعنی آب جامد، هوا و تاریکی است؛ سپس فرشتگان عرشند؛ سپس کُرسی و فرشتگان آند، سپس فلک اطلس است و فرشتگان آن؛ سپس سپهر بروج؛ سپس بهشتها، با آنچه در آنهاست؛ سپس آنچه از ستارگان که ویژه بهشتها و آن سپهر بروج است؛ سپس زمین؛ سپس آب؛ سپس هوای عنصری؛ سپس آتش و سپس دود. آنگاه، هفت آسمان، در آن از هم پاره و جدا شدند که عبارتند از: آسمان ماه، آسمان عطارد (کاتب)، آسمان زهره، آسمان خورشید، آسمان مریخ (احمر)، آسمان مشتری، آسمان زحل (مقاتل)؛ سپس سپهرهای آفریده از آنها؛ سپس فرشتگان آتش، آب، هوا و زمین؛ سپس مولدات معدن، گیاه و حیوان؛ سپس پیدایش کالبد انسان؛ سپس آنچه از افراد و اشخاص هر نوعی از جانور و گیاه و معدن پدیدار شده‌اند (الفتوحات، ۴۴۳/۳، نیز نک: ۴۴۴/۳-۴۴۶).

در این میان، نکته بسیار توجه‌انگیز این است که ابن عربی، این جهان را بهترین جهان ممکن می‌شمارد و آن را از هر جهت کامل‌ترین می‌داند. وی با استناد به گفته ابوحامد غزالی که بدیع‌تر از این جهان، در امکان باقی نمانده است، می‌گوید که خدا این جهان را در غایت درستی و استواری آفریده است. در خبر نیز آمده است که خدا، آدم را به صورت خود آفرید. انسان مجموع جهان است. آگاهی خدا به جهان، جز آگاهی او به خودش نبود، زیرا در وجود، غیر او نبوده است. پس ناگزیر جهان باید به صورت خدا باشد و هنگامی که جهان را در عین آن پدیدار ساخت، جهان جلوه‌گاه او شد و خدا در آن جز زیبایی خود ندید و دوستدار زیبایی شد. پس جهان، زیبایی خداست. او زیبا و دوستدار زیبایی است. هر کس که جهان را با این نظر دوست بدارد، آن را با دوستی خدا دوست داشته است و جز زیبایی خدا را دوست نداشته است، زیرا زیبایی هر مصنوعی به خود آن باز نمی‌گردد، بلکه به صانعش باز می‌گردد. پس زیبایی جهان، زیبایی خداست (همان، ۳۴۵/۲، نیز نک: ۴۴۹/۳). در اینجا شایسته است که به نظریه ابن عربی دربارهٔ زمان، مکان و دهر نیز اشاره کنیم. این نظریه او به گونه‌ای چشمگیر همانند و یادآور نظریه فیلسوف آلمانی ایمانوئل کانت^۱ (د ۱۸۰۴ م) دربارهٔ زمان و مکان است. بیان ابن عربی در این زمینه این است که زمان و مکان از لواحق اجسام طبعیند. زمان امری است متوهم که دارای وجود عینی نیست. حرکات سپهرها یا حرکات چیزهای متحیز، چون به پرسش «متی» (چه هنگام)، پیوسته شوند، زمان ظاهر می‌شود. جا و زمان دارای وجود عینی نیستند، بلکه چیزهای متحرک و ساکن دارای وجودند. مکان هم امری است که چیزهای جای‌گیر «بر» آن استوارند نه «در» آن. پس مکان نیز امری نسبی است.

یگانه‌ای می‌انگارد که عنصر آتش و همهٔ عناصر دیگر از آن پدید آمده‌اند. در این میان، نکته توجه‌انگیز این است که ابن عربی «آب» را نخستین عنصر پدید آمده می‌داند و می‌گوید: اصل عناصر نزد ما، آب است و سپس پیدایش خاک، هوا و آتش را از آب می‌شمارد و از این رهگذر به نظریه طالس نزدیک می‌شود، چنانکه می‌گوید: بعضی از صاحبان نظر با او در این باره موافقت (الفتوحات، ۶۷۷/۲).

نظریه توجه‌انگیز دیگری که ابن عربی در پیوند با مقولهٔ نکاح، مطرح می‌کند، چنین است که معانی با اجسام به نکاحی غیبی و معنوی، زناشویی می‌کنند و از میان آنها، احکام معانی و اجسام، زاییده می‌شوند. از آن نکاح همهٔ صورتهای پدیدار شده در هباء به وجود آمده‌اند. هباء برای آن معانی، مانند زن است و صورتهای برای آنها مانند شوهر است و از این رو، اعیان آن دو به وجود می‌آیند. این از شگرف‌ترین رازهاست که فرزند عین پدر و مادر باشد و پدر و مادر عین فرزند باشند. چنین امری، جز در چنین نکاحی، یافت نمی‌شود (همان، ۶۵۶/۲).

ابن عربی در بارهٔ سلسلهٔ نزولی پیدایش چیزهای زمینی، نظریه‌ای دارد که در آن نکات توجه‌انگیزی می‌توان یافت. بر پایهٔ این نظریه، پس از اینکه سلسلهٔ تکوین به زمین رسید، نخستین پیدایش در زمین، معادن بود. سپس گیاه، سپس حیوان و سرانجام، انسان. در این میان خداوند پایان هر صنفی از این پدیدآمدگان را، آغازی برای آنچه در پی آن می‌آید، قرار داد. بدین سان، پایان معادن و آغاز گیاه، دنبان (نوعی قارچ) است و پایان گیاه و آغاز حیوان، درخت خرماست و پایان حیوان و آغاز انسان، بوزینه است («عقله»، ۹۳ - ۹۴).

اکنون بجااست که تصویر مختصر و فشرده‌ای از نظام جهانی را از دیدگاه عرفانی ابن عربی، نقل کنیم. جهان یعنی هر آنچه غیر از خداست. جهان چیزی نیست جز ممکنات، چه به وجود آمده باشند چه نیامده باشند، زیرا امکان، حکمی لازم برای ممکنات است، هم در حال عدم، هم در حال وجود آنها. امکان برای ممکنات، امری است ذاتی، چون ترجیح، لازم آنهاست. و ترجیح دهنده هم معلوم است. از این رویت که جهان، «عالم» نامیده می‌شود که از «علامت» می‌آید، زیرا دلیل برووجود ترجیح دهنده، یعنی خداست. جهان، در حال وجودش، جز صورتهایی که «عماء» آنها را در خود پذیرفته و آن صورتهای در آن پدیدار شده‌اند، چیزی نیست. بنابراین، اگر به حقیقت جهان بنگریم، عَرَضی زوال‌پذیر است و در حکم زوال. جوهر ثابت، عماء است که جز نفس رحمان نیست و همهٔ آنچه از صورتهای در جهان پدیدار شده است، اعراضی است در آن عماء که از میان برداشتن آنها ممکن است. آن صورتهای همان ممکناتند و نسبت آنها باعماء، نسبت صورتهاست در آینه که در چشم بیننده ظاهر می‌شوند. خدا چشم بینای جهان و بینندهٔ آن است. پس جهان، میان عماء و دیدن خدا، پدیدار شده است و آنچه پدیدار شده، دلیلی است بر بیننده که همان خداست. اما ترتیب و نظم جهان چنین است: نخست ارواح نوری الهی شیفته‌ای، در صورتهای

در عینی موجود که چیز جای گیر «بر» آن استوار می‌شود یا با انتقالهای خود «بر» آن، آن را قطع می‌کند، اما نه اینکه «در» آن باشد. بدین سان زمان و مکان، مربوط به نحوه ادراک انسانند، نه به خود آنها و نه به ذات موصوف به آنها، یعنی اجسام طبیعی (همان، ۴۵۸/۲).

ابن عربی این موضوع را در جای دیگری بیشتر می‌شکافد. نسبت ازل به خدا، نسبت زمان به ماست. نسبت ازل صفتی نسبی است که دارای عین نیست و از آن حقیقت، وجودی حاصل نمی‌شود. زمان برای چیز ممکن، نسبتی است متوهم نه موجود، زیرا هر چیزی که قرض شود، می‌توان درباره آن پرسید: کی و چه هنگام؟ این هم پرسشی درباره زمان است. پس ناگزیر زمان باید امری متوهم باشد، نه یک وجود. از سوی دیگر، درباره معقول و مدلول واژه زمان، اختلاف نظر است. فیلسوفان آن را بر امور گوناگونی اطلاق می‌کنند و بیشترشان برآنند که زمان مدتی متوهم است که حرکات سپهرها آن را قطع می‌کنند. متکلمان آن را برای چیز دیگری به کار می‌برند و آن مقارنت حادث است با حادث دیگر که از آن با کی و چه هنگام پرسیده می‌شود، اما در زبان عربی واژه زمان را به کار می‌برند و مقصودشان شب و روز است که در پی حرکت خورشید و طلوع و غروب آن پدید می‌آید. روز در پی حرکت بزرگ آسمان پدید می‌آید. پس در وجود عینی، جز وجود متحرک یافت نمی‌شود، این هم عین زمان نیست. بنابراین، زمان امری متوهم است که دارای واقعییتی نیست (همان، ۲۹۱/۱-۲۹۲).

ابن عربی درباره «دهر» نیز نظریه ویژه‌ای دارد. وی در این مورد نیز به حدیثی از پیامبر استناد می‌کند که «لَا تَسْبُوا الدَّهْرَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الدَّهْرُ» به دهر دشنام ندهید، چون خدا همان دهر است» (ونسینک، ۳۸۷/۲). براین پایه، دهر هویت خداست و حقیقت معقولی است برای هر داهری که از آن به حضرت دهر تعبیر می‌شود. دهر عبارت از چیزی است که وجود آن پایان ندارد و ازل و ابد آن راست، یعنی دارای این دو حکم است، اما معقولیت حکم آن نزد بیشتر کسان در ابد است و کسی که آن را همان خدا قرار داده است، برای آن حکم ازل و ابد هر دو را نهاده است. عین جهان، همچنان ثابت العین، در ازلی که همان دهر اول است، قرار داشته است و چون خدا به آن هستی بخشید، فقط حالت وجود بر آن روی داد و در وجود به همان حقیقتی پدیدار شد که در حال عدم بر آن بود. پس با حال وجود جهان، طرف اول که ازل نامیده می‌شود و جز دهر چیزی نیست، تعیین یافت و نیز حال وجود جهان به خودش تعیین یافت که زمان حال است و عین دهر است. سپس هستی برای جهان تا بی‌پایان ادامه یافت و بدین سان طرف دیگر تعیین یافت که همان ابد است و جز دهر نیست. هر کس این نسبتها را در نظر گیرد، آن را دهرها می‌شمارد، در حالی که یک دهر است و چیزی جز عین هستی. حق با احکام اعیان ممکنات یا پدیداری حق در صورتهای ممکنات، نیست. پس معین می‌شود که دهر همان خداست. از سوی دیگر، تولید عالم برای زمان است که همان دهر است، خدا شب را به درون روز می‌کند و این دو نکاح می‌کنند و روز همه اعیان قائم به خود

و غیرقائم به خود، مانند اجسام، جسمانیات، ارواح، روحانیات و احوال را می‌زاید. خدا همچنین روز را به درون شب می‌کند و این دو نکاح می‌کنند و شب نیز مانند آنچه روز زاییده بود، می‌زاید. اینها کلیدهای دهرند که دارای کلیدهای آسمانهاست. نکاح این دو، کلید است که افزار گشودن است. بدین وسیله آنچه در خزائن جود - که همان دهر است - نهفته بوده، آشکار می‌شود. بدین سان، جهان از یک نکاح دهری زمانی شبانه‌روزی، به وجود آمده است (الفتوحات، ۲۶۵/۴-۲۶۶).

۳. انسان شناسی عرفانی: گزافه نیست اگر بگوییم که مقوله «انسان» در پیوند با خدا اصلی‌ترین محور اندیشه و تجربه عرفانی ابن عربی است، اما از سوی دیگر، محور اصلی انسان‌شناسی ابن عربی، نظریه بسیار مهم وی درباره «انسان کامل» است. ابن عربی، پیش از هر چیز، انسان را هدف و مقصود آفرینش جهان و آنچه در آن است، می‌شمارد و سخن را از پیدایش و آفرینش انسان، آغاز می‌کند. خدا از حیث اسماء حسناى خود که به شمارش نمی‌آیند، خواست که اعیان آنها یا می‌توان گفت عین خودش را ببیند، آن هم در موجود فراگیری که با اتصاف به هستی، همه امر را در برگیرد و به وسیله آن، سر او بر خودش آشکار شود، زیرا اگر چیزی خود را به خود، ببیند، مانند آن نیست که خود را در چیز دیگری که برای او همچون آینه باشد، ببیند. چون در آن آینه صورت وی بر خودش، به چهره‌ای آشکار می‌شود که آن محل دیدن به دست می‌دهد و این چنین چهره‌ای، بدون وجود آن محل و تجلی وی در آن، براو آشکار نمی‌شود. بدین سان، خداوند نخست همه جهان را همچون شبی یک شکل و یک پارچه که روحی در آن نبود، ایجاد کرد. آن جهان مانند آینه‌ای بود جلانخورده یا صیقل ندیده. از سوی دیگر، شأن حکم الهی این است که هیچ «محلی» را آماده نمی‌سازد، مگر آنکه آن محل روحی الهی را که از آن به «دمش یا دمیدن» در آن تعبیر می‌شود، پذیرا شود [اشاره به آیه «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر ۲۹/۱۵)] و این نیست جز تحقق استعدادی در آن صورت ساخته شده، برای پذیرش فیض تجلی همیشگی که همچنان بوده است و خواهد بود. بیرون از حقیقت الهی، جز یک «پذیرا» (قابل)، باقی نمی‌ماند و این پذیرا جز از «فیض اقدس» او نیست پس همه واقعیت امر از اوست، چه آغاز، چه انجام آن و همان گونه که از وی آغاز شده است، به سوی او بازگردانده می‌شود. بدین سان امر الهی اقتضا داشت که آینه جهان جلا بگیرد. آدم عین جلای آن آینه و روح آن صورت بود و فرشتگان برخی از نیروهای آن صورتی بودند که همان صورت جهان است و در اصطلاح قوم «انسان کبیر» نامیده می‌شود. خدا آن موجود را «انسان و خلیفه» نامید. این انسان برای حق، مانند مردمک چشم برای چشم است که دیدن بدان روی می‌دهد و دیده نامیده می‌شود. از این روست که وی «انسان» نامیده شده است، چون با اوست که حق به آفریدگان خود می‌نگرد و بر آنان رحمت می‌آورد. اوست آن انسان حادث ازلی و موجود همیشگی

از آن اوست، به ذات خود هر دو حضرت الهی و کونی را پذیرا شده است و بدین سان خلافت و تدبیر و تفصیل جهان برایش به دست آمده است. اگر انسان به رتبه کمال نرسد، حیوانی است که صورت ظاهر او همانند صورت انسان است. سخن درباره انسان کامل است، زیرا خدا نخست از این نوع، جز کاملی را نیافرید و او همانا «آدم» است. انسان کامل جلوه گاه حق است و حق جلوه گاه حقایق جهان است با روح آن که همانا انسان است. اگر خدا برای آفرینش آدم همه نامهای خود را میان دو دست خویش گرد نیاورده و انسان یا آن هر دو صورت الهی و کونی را حاصل نکرده بود، انسان تنها، حیوانی می بود که بر دو پای خود راه می رود (الفوتوحات، ۴۶۸/۲).

همین مطلب را، ابن عربی در جای دیگری چنین بیان می کند: هنگامی که آفرینش مولدات، از جمادات و گیاه و حیوان، به پایان رسید، یعنی پس از پایان یافتن ۷۱ هزار سال از سالهای این دنیا و طی آن خداوند جهان را به ترتیبی حکیمانه مرتب ساخته بود، برای هیچ آفریده ای، از نخستین موجود تا واپسین مولود که همان حیوان است، همه نامهای خود را میان دو دست خویش گرد نیاورده بود، جز برای انسان و آن همین نشأت بدنی خاکی است، زیرا خدا همه چیزهای جز آن را، یا از امری الهی که همان کلمه «کن» باشد، آفریده بود یا با یک دست. در خبر آمده است که خداوند بهشت عدن را به دست خود آفرید و تورات را به دست خود نوشت و درخت طوبی را به دست خود کاشت، اما آدم را که همان انسان است، با دو دست خویش آفرید و از این رو، برای بزرگداشت و تشریف آدم، به ابلیس گفت: «چه چیز تو را از سجده کردن به چیزی باز داشت که من با دو دست خود آفریدم» (همان، ۱۲۲/۱).

چنانکه تا کنون بارها بدان اشاره شده است، از دیدگاه ابن عربی، انسان به صورت خدا آفریده شده است و وی همواره بر این نکته تأکید می کند. شایان گفتن است که ابن عربی، در همبستگی با آفرینش انسان به صورت خدا، آفرینش جهان را، چنانکه پیش از این اشاره کرده بود، مقدمه ای برای آفرینش انسان می شمارد و در جایی، حقایقی را که در حال کشف و شهود بر وی آشکار شده است، بیان می کند و با اشاره به پیوند و نسبت همه جهان با انسان و توجه خداوند به انسان، در ایجاد عین او و به ویژه از لحاظ شناخت خدا، می گوید که وی تقدم جهان را بر خود و آثار آن را در خود، دیده و انفعال خود را از جهان دانسته است و این را نیز دانسته است که اگر جهان نمی بود، او نیز وجود عینی نمی داشت. در اینجا ابن عربی می گوید: در آن هنگام دانستم که من از اندک کسانی هستم که می دانند آفرینش آسمانها که سببهای فرازین برای وجود متند و زمین که سبب فرودین برای وجود من است، قدر و ارزش بیشتری از خلق انسانها دارند، زیرا آنها نسبت فاعلی و انسانها نسبت انفعالی دارند. در این هنگام، احساس فروتنی و سرشکستگی مرا در بر گرفت که نزدیک بود مرا از مشاهده حق، نومید سازد... چون این سرشکستگی به من دست داد، به من گفته شد که هر چند این

و ابدی، کلمه جداکننده فراگیر که جهان به وجود او استوار است و نسبت او به جهان، مانند نگین به انگشتری است. تا هنگامی که این «انسان کامل» در جهان هست، جهان همچنان نگهداشته شده است (فصوص، ۵۰-۴۸).

تصویر دیگر ابن عربی از آفرینش «انسان نخستین» چنین است: چون خدا خواست که انسان را بیافریند، پس از آنکه کشور جهان را برای وی آماده ساخت و اسباب آن را استوار کرد، نسخه ای از همه جهان پدید آورد که همان انسان بود و حقیقتی در جهان نیست، مگر که در انسان هست. او کلمه فراگیر (جامعه) و مختصر شریف جهان است. خدا همه حقایق الهی را که متوجه به ایجاد کل جهان بود، متوجه به ایجاد این موجود انسانی امامی، ساخت («عقله»، ۹۴). چون انسان کامل طبق صورت کامل حق به وجود آمده است، خلافت و نیابت خدا در جهان، او را درست می آید. اما مقصود ما از انسان، فقط انسان حیوان نیست، بلکه انسان خلیفه است و از راه انسانیت و خلافت، به صورت خدا بودن بر او درست می آید (همان، ۴۵-۴۶). فرقی که ابن عربی میان دو گونه «انسان»، یعنی انسان کامل و انسان حیوان، می نهد، هسته مرکزی انسان شناسی عرفانی اوست و وی از تأکید مکرر بر آن خسته نمی شود. چنانکه پیش تر اشاره کردیم، ابن عربی هنگام بیان سلسله مراتب آفرینش موجودات، واپسین مرحله کمال هر صنفی از موجودات را، آغاز موجود کامل تری می شمارد. وی این نظریه توجه انگیز را در جای دیگری، گسترش بیشتری می دهد و پس از برشمردن پیدایش و مراتب اجرام کیهانی و تأثیر آنها در عناصر چهارگانه، می گوید: از این عناصر، نخست جماد که معدن باشد، سپس گیاه و سرانجام حیوان، پدید آمدند و واپسین موجود، انسان حیوان است که خلیفه انسان کامل است. انسان حیوان، صورت آشکاری است که از این رهگذر، حقایق جهان را در خود گرد آورده است، اما انسان کامل آن کسی است که حقایق حق را نیز بر جمیع حقایق عالم که در خود دارد، افزوده است و بدین وسیله خلافت حق در جهان برای او درست آمده است (الفوتوحات، ۴۳۷/۳، قس: «عقله»، ۹۳).

از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، نزد ابن عربی، هر یک از مراتب موجودات متعلق به یکی از نامهای الهی و نتیجه توجه آن نام، به ایجاد آن موجود است. در اینجا نیز وی پیدایش انسان را با نام الهی «جامع» پیوند می دهد و می گوید: نام جامع همان الله است و از این رو، خدا برای پیدایش پیکر آدم، همه نامهای خود را میان دو دست خود گرد آورد. چنانکه می گوید: ... به آنچه من با دو دست خود آفریدم (ص/ ۷۵/۲۸). خداوند همه حقایق جهان را به آن بخشید و در همه نامهای خود، بر آن تجلی کرد و بدین سان، انسان صورت الهی و صورت کونی را به دست آورد و او را روحی برای جهان قرار داد و اصناف جهان را برای انسان مانند اندامهایی در جسم برای روح مدبر آن، بر نهاد. اگر این انسان از جهان جدا شود، جهان می میرد. پس سرای دنیا یکی از جوارح پیکر جهان است که انسان روح آن است و چون این اسم جامع

سببها، از لحاظ مرتبه، بر تو چنین قدر و برتری دارند، اما بدان که تو عین مقصودی و آن سببها جز برای تو و ظهور تو، به وجود نیامده‌اند و گرنه آن سببها خود مطلوب نبوده‌اند، زیرا چون خدا دوست داشت که شناخته شود، ممکن نبود جز کسی که به صورت او باشد، او را بشناسد و خدا هیچ کس، جز انسان کامل را به صورت خود نیافرید، چون وجود او حاصل شد، شناخت مطلوب نیز حاصل گردید و خدا هر سببی را که ایجاد کرد، برای ظهور انسان کامل به وجود آورد... آنگاه دانستم که من از کاملانم و فقط انسان حیوان نیستم... و دانستم که اگر من نبودم، جهان کلاً به وجود نمی‌آمد، با وجود من، مقصود از علم حادث به خدا و وجود حادثی که به صورت وجود قدیم است، درست آمده است و دانستم که آگاهی یا علم محدث به خدا که به صورت علم قدیم به خداست، نمی‌تواند از آن کسی باشد، جز آن کس که در آفرینش خود طبق صورت خداست و این جز انسان کامل نیست و از این روست که کامل نامیده شده است. او روح جهان است و فراز و فرود جهان مسخر اوست. انسان حیوانی نیز، از جمله جهان مسخر اوست، اما این انسان حیوانی، در شکل ظاهر، نه در باطن و از حیث رتبه، همانند انسان کامل است، همان گونه که بوزینه در همه اندامهای ظاهرش، همانند انسان است (همان، ۲۶۶/۳).

سرانجام، ابن عربی نتیجه می‌گیرد که خدا می‌خواست از راه شناخت حادث، شناخته شود تا مراتب شناخت کامل گردد و هستی به وجود حادث، کامل شود، اما ممکن نیست که چیزی جز خودش را با همانندش را بشناسد. پس ناگزیر آن موجود حادثی که خدا او را برای آگاهی به خودش، ایجاد می‌کند، باید به صورت موجودش باشد، برای اینکه مانند او باشد. پس انسان کامل، هر چند از لحاظ اشخاص، افزون بر یکی باشد، حقیقتی است یگانه. پس اگر در جهان کسی به صورت حق نمی‌بود، مقصود از آگاهی به حق، یعنی علم حادث، حاصل نمی‌شد، چنانکه خدا خود می‌گوید که گنجی بودم ناشناخته، دوست داشتم که شناخته شوم، پس آفریدگان را آفریدم و به ایشان شناسانده شدم و مرا شناختند. بدین سان، خدا خود را گنجی می‌نامد. گنج هم گرد آمده و نهفته در چیزی است. خدا هم خود را در صورت انسان کامل، در شئیبت ثبوتش، نهفته بود. هنگامی که حق، جامه شئیبت وجود بر انسان پوشانید، با پیدایی او، گنج هم آشکار شد و انسان کامل، به وجود خود، خدا را شناخت و دانست که خدا، در او، در شئیبت ثبوتش، نهفته بوده و وی از او آگاه نبوده است (همان، ۲۶۷/۳).

در اینجا باید به این نکته اشاره کنیم که اکثر متکلمان و محدثان اشعری، «حدیث صورت» را ناصحیح می‌شمارند. از جمله، امام الحرمین جوینی (د ۴۷۸/ق ۱۰۸۵م) آن را غیر مدون در صحاح می‌شمارد و ضمیر آن را به «آدم» برمی‌گرداند (صص ۱۶۳-۱۶۴). گفتنی است که اصل نظریه آفرینش انسان به صورت خدا، در تورات

یافت می‌شود: «و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم... پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» (سفر پیدایش، ۲۶:۱-۲۷). این اندیشه سپس به مسیحیت و از آن رهگذر به مکتب گنوستیکها راه یافته بود. هسته اصلی این نظریه را برای نخستین بار نزد فیلسوف یهودی فیلون اسکندرانی (د ۵۰م) می‌یابیم. وی «انسان» را به دو مقوله تقسیم می‌کند: ۱. «انسان آسمانی» که به صورت خدا ساخته شده و تباهی ناپذیر است یا «انسان الهی» که کلمه جاویدان است و از این رو تباهی ناپذیر است؛ ۲. «انسان زمینی». وی همچنین اصطلاح «انسان نخستین» را به کار برده است که ابن عربی نیز آن را به کار می‌برد (فیلون، «تفسیر استعاره‌ای»، 49، «درباره...»، 34؛ ابن عربی، «عقله»، ۹۴).

از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، ابن عربی انسان را «جهان کوچک» (عالم صغیر) در برابر «جهان بزرگ» (عالم کبیر) و جهان را «انسان بزرگ» می‌نامد و تصویری زیبا از این موضوع عرضه می‌کند و می‌گوید: هرآنچه غیر از خداست، به صورت موجود آن پدیدار شده است. خدا چیزی جز خود را پدیدار نکرده است. پس جهان مظهر حق است به کمال و در امکان بدیع‌تر از این جهان نیست، چون از حق کامل‌تری نیست، اگر در امکان، کامل‌تر از این جهان می‌بود، ناگزیر کسی کامل‌تر از او موجود آن یافت می‌شد، اما چون چیزی جز خدا یافت نمی‌شود، پس در امکان، جز مثل آنچه آشکار شده است، چیزی نیست و کامل‌تر از آن یافت نمی‌شود. خدا مختصر مجموعی از این جهان را ساخت که دربردارنده همه معانی آن به کامل‌ترین وجهها بود و او را «آدم» نام نهاد و گفت که وی را به صورت خود آفریده است. پس انسان مجموع جهان است. او انسان کوچک است و جهان انسان بزرگ یا اگر بخواهی بگو انسان جهان کوچک است (الفتوحات، ۱۱/۳). ما اصطلاح «جهان کوچک» را برای نخستین بار نزد دموریتوس (ح ۴۶۰-ح ۳۸۰ ق م) از فیلسوفان پیش از سقراط می‌یابیم. گفته می‌شود که وی انسان را جهان کوچک نامیده است (دیلز، II/153). اما اگر انتساب این اصطلاح به آن فیلسوف درست نباشد، ارسطو نخستین فیلسوفی است که انسان را «جهان کوچک» نامیده است (کتاب VIII، فصل 2، 252b25). در رسائل اخوان الصفا درباره جهان همچون «انسان بزرگ»، و انسان همچون «جهان کوچک» بحث مفصلی یافت می‌شود (۲۴/۲-۴۵۶-۴۷۹). به احتمال قوی، ابن عربی این مفاهیم را از اخوان الصفا گرفته است.

مقوله انسان کامل، هسته مرکزی انسان‌شناسی عرفانی ابن عربی است. وی در جاهای پراکنده در فتوحات و نیز در فصوص، بارها ضمن مباحث گوناگون، به آن می‌پردازد. ما در اینجا تنها به چند نمونه از آنها بسنده می‌کنیم. وی در یک جا به این نکته مهم اشاره می‌کند که جهان، انسان بزرگ نیست، مگر به وجود انسان کامل که همانا نفس

کامل، شناخته است. به این شناخت، نه فرشته رسیده است، نه عقل انسان حیوانی، زیرا خدا خود را بر همه پنهان داشته و آشکار نشده است، جز بر انسان کامل که سایه گسترده او و عرش محدود او و بیت مقصود موصوف به کمال وجود اوست. از انسان کامل، کامل تری یافت نمی شود، چون از حق تعالی کامل تری وجود ندارد. بدین سان، انسان کامل، از حیث عقل و شهود خود، حق را شناخت و میان آگاهی بصری کشفی و آگاهی عقلی اندیشه ای، جمع کرد. هر کسی انسان کامل را که نایب حق است، ببیند یا از او آگاه شود، می داند چه کسی به نیابت و خلافت حق، برگزیده شده است (الفتوحات، ۲۸۲/۳).

ابن عربی در جای دیگری می گوید: انسان روح جهان است و جهان کالبد است و با مجموع هردو آنها کل جهان «انسان بزرگ» است و انسان در آن است. اگر تنها به جهان، بدون انسان بنگری، آن را مانند جسمی یکپارچه می یابی که روح ندارد. پس کمال جهان به انسان است، همان گونه که کمال کالبد به روح است (همان، ۶۷/۲). اما سخن بر سر انسان کامل است. تنها در چنین انسانی همه نیروهای جهان و نامهای الهی، به کمال آنها، گرد آمده است. زیرا موجودی کامل تر از انسان کامل نیست و هر انسانی که در این دنیا، کمال نیابد، حیوانی ناطق است که تنها جزئی از صورت حق است، نه چیز دیگری و به درجه انسان نمی رسد، بلکه نسبت او با انسان، نسبت کالبد مرده ای است با انسان. پس او در شکل، انسان است، نه در حقیقت. کمال انسان به «خلافت» حق است و خلیفه کسی نیست، مگر آنکه از راه استحقاق، دارای نامهای الهی باشد (همان، ۴۴۱/۲). از این روست که برای ابن عربی، مسأله مهم «خلافت انسان» مطرح می شود. روشن ترین شکل طرح و تحلیل این موضوع را در جایی می یابیم که ابن عربی می گوید: کمال مطلوبی که انسان برای آن آفریده شده، «خلافت» است. آدم آن را به حکم عنایت الهی دریافت داشت. این مقامی ویژه تر از رسالت رسولان است، زیرا هر رسولی خلیفه نیست، چون درجه رسالت به ویژه تبلیغ است، اما اگر خدا به کسی از آنان که فرستاده شده اند، فرمانروایی ببخشد، آنگاه این همان استخلاف و خلافت است و رسول، خلیفه است و اگر کسی با فرمانروایی، بدون پیامبری، ظهور کند، او پادشاه است و خلیفه نیست. خلیفه کسی است که خدا او را نزد بندگان جانشین خود ساخته است، نه کسی که مردمان او را برگزیده و با وی بیعت کرده اند و او را برای خود و بر خود مقدم داشته اند. انسانها را کوششی است مشروع برای رسیدن به مقام کمال، نه کوششی برای رسیدن به پیامبری، خلافت در واقع می تواند مکشوب باشد، اما پیامبری مکشوب نیست. پس انسان برای رسیدن به کمال آفریده شده است و آنچه وی را از رسیدن به آن کمال باز می دارد، علل و بیماریهایی است که یا در اصل وجود انسانها یا به امور عرضی برای آنان روی می دهد (همان، ۲۷۲/۲).

نتیجه گیری کلی ابن عربی را از نظریات انسان شناسی عرفانی خود، در جایی می یابیم که می گوید: چون روح قدس در انسان دمیده

ناطقه آن جهان است، همان گونه که وجود انسان جز به نفس ناطقه اش کامل نیست. این نفس ناطقه، در انسان نیز کامل نیست، مگر به سبب صورت الهی که از سوی پیامبر (ص) منصوص است. آنگاه، ابن عربی پس از اشاره به این نکته که پیامبر (ص) نفس جهان است و به تمام صورت الهی، در بقاء و تنوع در صورتهای، به درجه کمال رسیده است و بقاء جهان به اوست، به این موضوع می پردازد که انسان مثالی (نگاره) صورت الهی بوده است، مانند سایه برای شخص که در هیچ حال از وی جدا نمی شود، جز آنکه در حس پدیدار و گاه پنهان می شود و چون پنهان شد، در شخصی امری معقول می گردد و چون پدیدار شد با چشم دیده می شود. بدین سان، انسان کامل نیز در حق است و معقول در اوست، مانند سایه که در آفتاب پنهان می شود. انسان ازلاً و ابداً مشهود حق است، چه خدا موصوف به بینایی است. چون خدا سایه گسترانید، انسان به صورت او پدیدار شد؛ در قرآن آمده است که: «أَلَمْ تَرِ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا... : آیا نمی بینی که پروردگارت چگونه سایه را گسترانید و اگر می خواست آن را ساکن می کرد» (فرقان ۴۵/۲۵)، یعنی آن را در کسی که سایه اوست، ثابت می ساخت و این سایه را نمی گسترانید و عینی از او در وجود حسی، پدیدار نمی شد، مگر تنها نزد خدا و بدین سان، انسان کامل همواره با خدا بوده است و با خدا هست. او باقی است به بقاء خدا و آنچه جز انسان کامل است، باقی به ابقاء خداست (الفتوحات، ۱۸۷/۳).

در اینجا گفتنی است که ابن عربی بارها نمونه «انسان کامل» را پیامبر اسلام (ص) می داند. مثلاً در یک جا می گوید: انسان کامل که در کمال بر جهان سروری دارد، محمد (ص) است که سرور انسانها در روز رستاخیز است (همان، ۳۳۱/۳). ابن عربی، همچنین رساله ای دارد به نام شجرة الکون که در آن به وصف و تحلیل این روند می پردازد که چگونه از دانه (حبه) کلمه الهی «کن»، درخت هستی و جهان پدید آمد و اینکه همه هستی از دو عنصر است. این دو برگرفته از دو جزء کلمه «کن» اند که همانا تاریکی و روشنایی اند، خیر همه از نور است و شر همه از ظلمت. مقصود از آفرینش، پیدایش «شاخه محمدی» در درخت هستی بوده است (صص ۵ به بعد، به ویژه ۱۷ به بعد).

چهره روشن تر و دقیق تری از انسان کامل را، نزد ابن عربی در جایی می یابیم که می گوید: خدا انسان کامل و خلفای خود از انسانها را، به کامل ترین صورت آفرید، زیرا کمالی جز صورت خدا یافت نمی شود. آنگاه خبر داد که «آدم» را به صورت خود آفریده است تا از راه شهود، دیده و شناخته شود... خدا خطاب را به گوش عقل مرکب در انسان حیوانی رسانید، نه در انسان کامل، چون او به خود، حق را شناخته است و انسان حیوانی با عقل خود و با کاربرد افزار اندیشه اش حق را شناخته است. انسان حیوانی به عقل خود، انسان کامل را از همه وجوهش نشناخته است. فرشته نیز انسان کامل را نشناخته است، زیرا وی را از همه وجوهش مشاهده نکرده است. پس همه به انسان کامل نادان بودند و بنابراین، به خدا نیز نادان بودند، خدا را جز انسان

شد، او به نحوی معنوی و مقدس، به موجود مطلق پیوست و این بهره‌ او از الوهیت است. انسان دو نسخه است: نسخه‌ای بیرونی و نسخه‌ای درونی. نسخه‌ بیرونی همانند همگی جهان است و نسخه‌ درونی همانند حضرت الهی است. پس انسان همانا کَلْبُ علی الاطلاق و در حقیقت است، چون پذیرای همه موجودات، از قدیم و جدید است، اما موجودات دیگر غیر او این پذیرندگی را ندارند، زیرا هر جزئی از جهان پذیرای الوهیت نیست و الله نیز پذیرای عبودیت (بندگی) نیست. بلکه همه جهان بنده است و حق، الله یگانه صمد است. انسان دارای دو پیوند کامل است، پیوندی که با آن به حضرت الهی راه می‌یابد و پیوندی که با آن به حضرت کیانی درون می‌شود. درباره انسان، بنده (عبد) گفته می‌شود، از آن حیث که مکلف است. و نبوده و سپس مانند جهان هست شده است. همچنین درباره او گفته می‌شود «رَبِّ» (پروردگار)، از آن حیث که «خلیفه» است و نیز از آن حیث که به صورت خداست و به بهترین گونه‌ای شکل گرفته است. پس چنان است که گویی انسان برزخ میان جهان و خداست و جامع حق و خلق و خط فاصل میان حضرت الهی و حضرت کونی است، مانند خط فاصل میان سایه و آفتاب و این حقیقت اوست. انسان همچنین دارای کمال مطلق در حدوث و قدم است، اما حق دارای کمال مطلق در قدم است و در حدوث مدخلی ندارد که او متعالی است (انشاء الدوائر، ۲۱-۲۲).

سرانجام ابن عربی در ستایش و در خطاب به وی می‌گوید: فراسوی خدا هدفی نیست و فراسوی تو برای اونیز هدفی نیست، زیرا صورت الهی بر تو کامل و در تو دیده شده است. او برای تو بسنده است، همان گونه که تو برای او بسنده‌ای. از این روست که تو واپسین موجود و نخستین مقصود بوده‌ای. اگر معدوم نمی‌بودی، مقصود نمی‌بودی، پس حدوث تو راست می‌آید و اگر آگاهی تو به او، معدوم نمی‌بود، درست نمی‌آمد که تو خواهان آگاهی به او باشی. این از شگفت‌ترین چیزها در هستی است که آن کسی که آگاهی به خودش را به تو بخشیده است، از خود جز از راه تو آگاه نیست، زیرا ممکنات علم به خود را به حق داده‌اند و هیچ آگاهی، جز از طریق حق به خود ندارند. از این روست که او برای تو بسنده است، زیرا او غایتی است که تو به آن پایان می‌یابی و تو نیز او را بسنده‌ای، زیرا پس از او، جز تو یافت نمی‌شود (الفتوحات، ۱۵۴/۴).

نظریه عشق؛ چنانکه پیش از این اشاره شد، ابن عربی عشق را «اصل هستی» می‌شمارد (نک: الفتوحات، ۳۲۳/۲). بدین سان جای شگفتی نیست که نظریه عشق، در سراسر نظام اندیشه عرفانی او، به شکل‌های گوناگون آشکار می‌شود و وظیفه‌ای عمده، در کل نظام جهانی و نیز هستی انسان، بر عهده می‌گیرد. هائری کربن، نظریه عشق را نزد ابن عربی، به درستی «دیالکتیک عشق» می‌نامد و در این باره می‌گوید: از میان استادان تصوف، ابن عربی یکی از کسانی است که تحلیل پدیده‌های عشق را به حد نهایی رسانده‌اند. وی در این باره، یک دیالکتیک بسیار شخصی را به کار برده است (ص ۱۱۱).

ابن عربی در چندین جا و به ویژه در «باب مقام محبت»، از فتوحات به تحلیل تفصیلی پدیده عشق می‌پردازد. در آنجا، پس از اشاره به اینکه «دوست داشتن» (حب)، مقامی الهی است و خدا خود را «ودود» (بسیار دوست‌دارنده و مهربان) نامیده است و نیز در خبر، خدا «محب» (دوستدار) نامیده شده است، به این حدیث پیامبر اشاره می‌کند که «إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ: خدا زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد» (الفتوحات، ۳۲۲/۲-۳۲۳) و آن را یک «حدیث ثابت» می‌نامد (همان، ۱۱۴/۲). از دیدگاه ابن عربی «محبت» دارای چهار لقب است: ۱. حب (مهرورزی یا دوست داشتن)، یعنی خلوص آن در دل و صفای آن از تیرگی‌های عوارض. دوستدار در این میان دارای هیچ غرض و اراده‌ای در برابر محبوب خود نیست؛ ۲. وَدَّ (مهربانی بسیار) که نامی الهی است (ودود) و از نعمتهای خداست و در او ثابت است؛ ۳. عشق که همانا افراط در دوست داشتن است. در خبر آمده که خدا خود را به «شدت دوست داشتن» وصف کرده است، اما نامهای عشق و عاشق درباره خدا به کار نمی‌روند. در عشق، مهرورزی چنان به دوستدار روی می‌کند که با همه اجزاء وی درمی‌آمیزد و او را سخت دربرمی‌گیرد، زیرا واژه عشق، مشتق از «عَشَقَه» (گیاه پیچک) است؛ ۴. هوی (خواهش و آرزو) که همانا اختصاص دادن همه اراده خود به محبوب و تعلق به اوست، در آغاز آنچه در دل روی می‌دهد. این نام نیز درباره خدا به کار نمی‌رود (همان، ۳۲۳/۲).

ابن عربی، لطیف‌ترین گونه مهرورزیدن و دوست داشتن را، با تجربه شخصی خود، تحلیل می‌کند و می‌گوید: انسان عشقی مفرط و آرزو و خواهشی و شوقی قلق‌انگیز و شیفتگی و لاغری و روی گردانی از خواب و خوراک، در خودش می‌یابد و نمی‌داند اینها همه برای کیست. معشوق او نامعین است. پس از آن چنان اتفاقی می‌افتد که برای وی، در کشف، یک تجلی روی می‌دهد و آن عشق بدان تعلق می‌گیرد یا کسی را می‌بیند و آن وجودی که در خود می‌یابد، با دیدن وی، به او تعلق می‌گیرد و آنگاه پی می‌برد که آن کس، محبوب او بوده و وی از آن آگاه نبوده است. ... این امر از نهانی‌ترین دقایق فرانگریستن و پیش‌آگاهی نفوس انسانها به اشیاء، از پشت پرده غیب است. حالتی است مجهول که انسان نمی‌داند به چه کسی، در چه کسی و به چه انگیزه‌ای شیفته و شیدا شده است (همان، ۳۲۳/۲-۳۲۴).

ابن عربی مرحله دیگر را «عشق به عشق» (حب الحب) نام می‌نهد که آن پرداختن به خود عشق و منصرف شدن از متعلق عشق، یعنی معشوق است. عاشق در این حالت، چنان سرگرم به خود عشق است که خود را از معشوق بی‌نیاز و روی گردان می‌یابد (همان، ۳۲۵/۲).

ابن عربی می‌گوید: نظریات درباره تعریف عشق، گوناگون است. از عشق هیچ تعریف ذاتی که بدان شناخته شود، ممکن نیست و تصورناپذیر است (همانجا)، اما با حدود رسمی و لفظی می‌توان آن را تعریف کرد، همین و بس. هرکس که عشق را تعریف کند، آن را شناخته است و هرکس که آن را ننوشیده و نچشیده باشد، عشق را

در او می‌بیند، این از حیرت است. گمراهی دیگر عاشق این است که در گزینش راههایی که او را به محبوبش می‌رساند متحیر است و با خود می‌گوید: این کنم یا آن کنم تا بدان وسیله به محبوبم برسم. وی همچنان در سرگشتگی است، زیرا می‌پندارد که لذت حسی در کنار محبوبش بیشتر از آن لذت در خیال است و این به سبب چیرگی تیرگی درون بر چنین عاشقی است که از «لذت تخیل» در خواب غافل است، چه این لذت بیشتری دارد تا خیال، چون اتصالی بیشتر از خیال، به محبوب دارد، همان گونه که اتصال با خیال نیز شدیدتر از اتصال با بیرون، یعنی محسوس است، اما لذت عاشق به «معنی»، اتصالی قوی‌تر از خیال به محبوب دارد (همان، ۳۳۸/۲). ابن عربی سرانجام نتیجه می‌گیرد که عشق با عقل در یک محل گرد نمی‌آید. پس ناگزیر، حکم عشق با حکم عقل در تناقض است. عقل سخن می‌گوید، اما جنون عشق لال است (همان، ۱۱۲/۲).

در این میان، ابن عربی با اشاره به دوست داشتن خدا، با تأکید بر اینکه اخبار شریعت انگیزه دوست داشتن حق شده است، می‌گوید: اگر نبود شریعتی که اخبار الهی را بیارود، هیچ کس خدا را نمی‌شناخت و اگر ما می‌ماندیم و ادله عقلی که به گمان خردورزان به آگاهی به ذات حق رهنمون می‌شود که او چنین و چنان نیست، هیچ مخلوقی او را دوست نمی‌داشت. تنها هنگامی که خبر الهی به زبان شرایع به ما رسید که خدا چنین و چنان است، یعنی از اموری خبر داد که ظاهرهای آنها با دلیلهای عقلی تناقض دارد، آنگاه ما او را به سبب این صفات ثبوتی، دوست داشتیم. خدا شناخته نمی‌شود، مگر به آنچه خودش درباره خودش خبر داده است که او ما را دوست می‌دارد و به ما رحمت، رأفت و شفقت دارد، برای اینکه ما او را تصور کنیم و او را در برابر دیدگانمان، در دل‌هایمان و در قله‌مان و در خیالمان، درآوریم، چنانکه گویی او را می‌بینیم، نه بلکه او را در درونمان می‌بینیم، زیرا اوست که خود را به ما شناسانده است، نه اینکه ما با نظر خودمان او را شناخته باشیم. هستند کسانی که او را می‌بینند و به او نادانند. از سوی دیگر، همان گونه که خدا به غیر خود نیازمند نیست، به همین سان، در موجودات، جز خودش را دوست نمی‌دارد، او در هر معشوقی بر چشم هر عاشقی، ظاهر است. هیچ موجودی نیست که عاشق و دوستدار نباشد. جهان همه عاشق و معشوق است و همه به او بازمی‌گردد. هیچ کس جز آفریننده خود را دوست نمی‌دارد، اما خدا، در عشق معشوقان و نیز در زر و سیم و جاه و مقام، پنهان می‌ماند. بدین سان در جهان همه چیز محبوب است، شاعران سخنان را درباره عشق به موجودات هدر داده‌اند و نمی‌دانند که معشوق واقعی کیست، اما عارفان شعری، غزلی و مدیحه‌ی نمی‌شنوند که خدا را در آن، از پس پرده صورتها، نیابند و سبب این هم رشک (غیرت) الهی است که نمی‌خواهد کسی جز او دوست داشته شود، زیرا سبب عشق، زیبایی است و خدا دارای آن است. زیبایی به سبب خود دوست داشتنی است. خدا هم زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد، پس خودش را دوست می‌دارد (همان،

شناخته است. آن کس که بگوید من از عشق سیراب شدم، آن را شناخته است. عشق، نوشیدن بی سیراب شدن است. بایزید بسطامی گفته است: مرد آن کسی است که دریاها را جرعه جرعه بنوشد، در حالی که زبانش هنوز از تشنگی از دهان بیرون و بر سینه‌اش افتاده باشد (همان، ۱۱۱/۲).

ابن عربی به حالت و وضعیت ویژه‌ای اشاره می‌کند که در آن، عشق، عاشق را یکباره و یکپارچه در برمی‌گیرد و او را در خود مستغرق می‌سازد. اما عشق تنها هنگامی همه عاشق را در خود مستغرق می‌کند که محبوب او خدا یا یکی از هم‌نوعان او باشد. این از آن روست که انسان بذاته، تنها با کسی برابری می‌کند و او را دوست می‌دارد که به صورت او باشد. آنگاه هیچ جزئی در وی نیست، مگر که همانند آن در محبوب یافت می‌شود. ظاهرش در ظاهر محبوب و باطنش در باطن محبوب، شیفته می‌شود. از اینجاست که خدا «ظاهر و باطن» نامیده شده است. بدین سان، محبت، انسان را در خدا و هم‌نوعان خودش مستغرق می‌کند. این پدیده در جهان فقط به سبب همگونی است. اما مستغرق شدن او در عشق، هنگامی که خدا را دوست می‌دارد، از این روست که انسان به صورت خدا آفریده شده است و حضرت الهی را با همه ذات خودش، پذیرا می‌گردد و از این رو همه نامهای الهی در وی آشکار می‌شوند و وی بدانشا متخلق می‌شود. از سوی دیگر، اگر عشقش به خدا تعلق گیرد و محبوبش خدا باشد، فنای او در عشقش به «حق» شدیدتر از فنای او در عشق به هم‌نوعان خویش است، زیرا هنگامی که انسان یکی از هم‌نوعانش را دوست می‌دارد، در غیاب او از ظاهر محبوب بی‌بهره است، اما چون حق، محبوب او باشد، وی در مشاهده دائم است و مشاهده محبوب، مانند خوراک برای تن است که بدان رشد می‌کند و هرچه مشاهده‌اش افزون شود، بر عشقش افزوده می‌شود و از این روست که شوق با دیدار، آرام می‌گیرد و اشتیاق با دیدار برانگیخته می‌شود. این همان احساسی است که عاشق هنگام رسیدن به معشوق، در خود می‌یابد و از دیدار او سیر نمی‌شود و ولع او کاستی نمی‌گیرد و هرچه به او می‌نگرد، بر وجد و شوقش افزوده می‌گردد (همان، ۳۲۵/۲ - ۳۲۶).

نکته توجه‌انگیز دیگر، در نظریه عشق ابن عربی، اشاره او به ناسازگاری یا ناهمسازی میان عقل و عشق است: هر عشقی که در عاشق، عقلی یا عقلی باقی گذارد که جز به محبوبش بیندیشد، عشق ناب نیست و حدیث نفس است که گفته‌اند: خبری در عشقی نیست که با عقل تدبیر کند (همان، ۳۲۶/۲). ابن عربی، ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می‌کند که عشق بر نفوس چیره‌تر از عقل است و این از آن روست که عقل، دارنده خود را مقید می‌سازد، در حالی که از اوصاف عشق گمراهی و سرگشتگی (حیرت) است. و حیرت هم با عقلها ناسازگار است، زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی وی است. از گمراهیهای عاشق، یکی این است که می‌پندارد که محبوب او در چشم هرکسی نیکوست و در او آن می‌بیند که عاشق

۳۲۶/۲، نیز نک: ۱۱۴/۲).

از سوی دیگر، ابن عربی نظریه بسیار توجه‌انگیزی را مطرح می‌کند که در آن خصلت دیالکتیکی عشق را نشان می‌دهد. بنابراین نظریه، عشق تعلقی ویژه از تعلقات اراده است و نیز عشق، جز به «معدوم غیرموجود» تعلق نمی‌گیرد. اما هنگامی که می‌گوییم عاشق «وجود محبوب را می‌خواهد و محبوب در حقیقت معدوم است»، مقصود این است که محبوب برای عاشق، همانا اراده‌ای است که اتصال به این شخص معین را، موجب می‌شود. پس عشق، در آن لحظه، جز به «معدومی» از این شخص، تعلق نمی‌گیرد و عاشق چنین می‌پندارد که عشق او متعلق به شخص است، در حالی که چنین نیست و این است آنچه وی را برای دیدار و روبه‌رو شدن با محبوب برمی‌انگیزد. اما اگر کسی بگوید که من همنشینی با همدمی یا سخن گفتن با شخصی را دوست می‌داشتم و همه اینها روی داد و با وجود این، عشق با وصال، از میان نرفت و بنابراین نمی‌توان گفت که متعلق عشق «معدوم» است، در پاسخ او می‌گوییم که تو خطا می‌کنی، زیرا هنگام وصال متعلق عشق تو، نه به حال حاصل است، بلکه به «دوام» حاصل و استمرار آن است. دوام و استمرار هم، در آن هنگام «معدوم» است و هنوز به هستی درنیامده است و مدت آن نیز پایان ندارد. پس عشق، در حال وصال، جز به «معدومی» تعلق نمی‌گیرد که همانا «دوام» آن است. در قرآن آمده است که «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» [خدا] ایشان را دوست می‌دارد و ایشان دوستش می‌دارند» (مائده / ۵۴/۵). در اینجا ضمیر غایب و فعل مستقبل آمده و متعلق دوست داشتن به غایب و معدوم افزوده شده است، چه هر غایبی، معدوم اضافی است (الفتوحات، ۳۲۷/۲).

ابن عربی سپس به یکی از اوصاف ویژه عشق اشاره می‌کند که بار دیگر خصلت دیالکتیکی آن را نشان می‌دهد. این ویژگی این است که عاشق در عشق خود، به سبب اختیار، دو ضد را جمع می‌کند تا درست آید که او به صورت خدا آفریده شده است و این فرق میان «عشق طبیعی» و «عشق روحانی» است و تنها انسان است که این دو را جمع می‌کند. جانوران دوست می‌دارند، اما دو ضد را جمع نمی‌کنند، بر خلاف انسان که در عشق خود دو ضد را جمع می‌کند، زیرا به صورت خداست و خدا خود را به دو ضد وصف کرده است و می‌گوید که «او اول و آخر و ظاهر و باطن است». اما چگونگی جمع عشق میان دو ضد این است که از صفات لازمه عشق، دوست داشتن وصال و اتصال به محبوب است و نیز دوست داشتن آنچه محبوب دوست می‌دارد، اما محبوب هجران را دوست می‌دارد. اگر عاشق هجران را دوست بدارد، کاری می‌کند برخلاف اقتضای عشق، چون عشق خواهان وصال است. اما اگر وصال را دوست بدارد، باز هم کاری برخلاف اقتضای عشق کرده است، چون معشوق وصال را نمی‌خواهد. از سوی دیگر، عاشق آن را دوست می‌دارد که معشوق دوست می‌دارد، اما در اینجا این کار را نکرده است و عاشق در هر دو حال مغلوب است. پس غایت جمع میان آن دو این است که عاشق هم هجرانی را که محبوب آن را

دوست می‌دارد، دوست بدارد، هم وصال را دوست بدارد (همانجا، نیز نک: ۳۳۷/۲).

ابن عربی، در پیوند با نقش خلاق خیال در عشق، به رویارویی مجنون و لیلی می‌پردازد و به این نکته اشاره می‌کند که در عشق طبیعی، گاه صورت محبوب در خیال عاشق، با صورت بیرونی او درهم می‌آمیزد و چون آن دو صورت در خیال عاشق سخت به هم نزدیک شوند و مانند هوا به بیننده، به خیال عاشق بچسبند، عاشق محبوب را در خیالش جست‌وجو می‌کند و او را در آن نمی‌یابد و به سبب نزدیکی زیاد، گویی نمی‌تواند او را تصور کند و از این رو، مانند کسی که محبوبش را از دست داده است، دچار خستگی و پریشان‌فکری و سرگشتگی می‌شود. آنگاه، ابن عربی می‌گوید: مجنون هنگامی که در همه سخنانش فریاد می‌زد: لیلی لیلی، در چنین مقامی بود. گویی خیال می‌کرد که او را گم کرده و از دست داده است، در حالی که چنین نبود، بلکه نزدیکی صورت تخیل شده، به افراط رسیده بود، چنانکه لیلی را مشاهده نمی‌کرد و از این رو در جست‌وجوی او بود، مانند کسی که چیزی را گم کرده است. از اینجا است که هنگامی که لیلی، نزد وی آمد و صورت ظاهر او با صورت باطنی تخیل‌شده‌ای که مجنون در خیال خود از وی داشت، مطابق نبود، چون او را دید، گویی او را مزاحم آن صورت خیالی یافت که از او داشت و ترسید که آن صورت خیالی را گم کند و از دست بدهد. از این رو به لیلی گفت: از من دور شو، عشق تو مرا از تو منصرف کرده است. مقصودش این بود که آن صورت خیالی، همان عین عشق است و از این رو همچنان در جست‌وجوی لیلی بود (همان، ۱۱۱/۲ - ۱۱۲، نیز نک: ۳۳۷/۲).

ابن عربی به یک نکته بسیار توجه‌انگیز دیگری در دیالکتیک عشق اشاره می‌کند و آن اینکه نفوس انسانها، در سرشت خود، دوستدار سروری و ریاستند و عاشق، با عشق خود، برده و مملوک معشوق است و معشوق را سروری نیست، جز به وجود این عاشق. معشوق به عاشقش به آن اندازه عشق می‌ورزد که به سروری خود عشق می‌ورزد و از ناشکیبایی عاشقی که در جست و جوی اوست، آرامش خاطر می‌یابد و در ظاهر به عاشق تکبر می‌فروشد، در حالی که باطناً طالب اوست و در هستی کسی را مانند او نمی‌بیند، زیرا عاشق، ملک اوست (همان، ۱۱۲/۲). در اینجا گفتنی است که ابن عربی، گفته یکی از عارفان را، در باره مجنون، می‌پذیرد که گفته است مجنون از عاشقان خدا بوده و لیلی را حجاب خویش نهاده بوده است... کار عاشق این است که چون معشوق ناگهان درآید، بیهوش و سراسیمه و پریشان شود، در حالی که مجنون نه پریشان می‌شود و نه خود را می‌بازد، بلکه به لیلی می‌گوید: از من دور شو. پس بعید نیست که مجنون عاشق خدا بوده است، زیرا خدا را بندگان و دوستان ویژه‌ای است (همان، ۳۵۲/۲).

ابن عربی عشق را به سه گونه تقسیم می‌کند: عشق طبیعی، عشق روحانی و عشق الهی. عشق طبیعی، عشق عوام و هدف آن یگانه شدن

ابن عربی به تحلیل تفصیلی هر یک از عشقهای سه گانه می پردازد که فشرده آن چنین است: عشق الهی آن است که خدا ما را برای ما و برای خودش، دوست دارد. نشانه حب او به ما گفته اوست که: «دوست داشتم که شناخته شوم و آفریدگان را آفریدم و به ایشان شناسانده شدم و ایشان مرا شناختند». بدین سان او ما را جز برای خودش و جز برای اینکه ما او را بشناسیم، نیافرید. مهر خدا به ما این است که ما را به مصالح این جهانی و آن جهانی ما آشنا کرده است و دلیلهایی برای شناخت خود بر ما آشکار کرده است تا او را بشناسیم و به او نادان نمانیم، سپس به ما رزق و نعمت ارزانی داشته است (همان، ۳۲۷/۲ - ۳۲۸). از سوی دیگر، عشق الهی این است که ما خدا را دوست بداریم، زیرا او می گوید «ایشان را دوست می دارد و ایشان هم او را دوست می دارند». مهر او به ما غیر از عشق ما به اوست. عشق ما انسانها، برحسب حقیقت ما، بر دو گونه است که یکی عشق روحانی و دیگری عشق طبیعی نامیده می شود. عشق ما به خدا از هر دو گونه با هم است. عشق ما به خدا را می توان چهارگونه دانست: یا ما او را برای او دوست می داریم یا برای خودمان یا برای هر دو یا برای هیچ یک از آنها (همان، ۳۲۹/۲).

ابن عربی می گوید: عشق صفتی نفسی برای عاشق است. اگر بگویند ما می بینیم که عشق زوال می پذیرد، می گوئیم نه، زیرا زوال آن جز به زوال عاشق از هستی، محال است و چون «عاشق» هم از هستی زایل نمی شود، پس عشق هم زایل نمی گردد. آنچه زوال عشق پنداشته می شود، تعلق عاشق به محبوبی ویژه است که ممکن است آن تعلق ویژه، یعنی آن علاقه به محبوب معین، زایل گردد و به محبوبی دیگری یا به محبوبهای بسیار، تعلق گیرد و پیوند میان عاشق و محبوب ویژه، گسسته شود، اما عشق، در خودش موجود است، زیرا عشق، عین عاشق است و زوال آن محال است. عشق، خود عاشق است و عین او، نه صفت معنایی در او که ممکن باشد از میان برداشته شود و حکم آن نیز در پی آن از میان برود. علاقه، نسبتی میان عاشق و معشوق است و عشق عین عاشق است نه غیر او. در جهان هستی، جز عاشق و معشوق نیست، اما از شأن محبوب این است که «معدوم» باشد و ناگزیر باید یا آن معدوم یا «وقوع» آن را در موجودی ایجاد کرد، زیرا محبوب، متصف به وجود نیست، بلکه متصف به وقوع است (همان، ۳۳۲/۲).

ابن عربی هدف از عشق روحانی را اتحاد (یگانگی) می داند، چنانکه ذات محبوب، عین ذات محب و ذات محب، عین ذات محبوب گردد و در این حالت درست است که هر یک از آن دو بگوید که من آن کس که دوستش می دارم و آن کس که دوستش می دارم، من است (اَنَا مَنْ أَهْوَى وَ مَنْ أَهْوَى أَنَا - شعر منسوب به حلاج). این هدف عشق روحانی در صورتهای طبیعی است (همان، ۳۳۴/۲).

چنانکه دیدیم، ابن عربی گونه سوم عشق را «عشق طبیعی» می نامد. عشق طبیعی نیز، عشقی همگانی است. زیرا آنچه تاکنون در باره عشق و موصوفان به آن گفته شد، بر این پایه است که ایشان صورتهای طبیعی

در روح حیوانی است، چنانکه روح هر یک از عاشق و معشوق، روح یار او می شود، آن هم از راه لذت بردن و انگیزش شهوت و سرانجام عملی آن نکاح است. عشق روحانی نفسی، هدفش همانند شدن به محبوب با قیام به حق محبوب و شناختن ارزش اوست. عشق الهی عبارت است از حب خدا به بنده و حب بنده به پروردگارش، چنانکه خدا می گوید: «ایشان را دوست می دارد و ایشان او را دوست می دارند». سرانجام آن، این است که از یک سو بنده مطهر بودن خود را برای حق مشاهده کند، در حالی که برای آن حق ظاهر، مانند روح برای جسم است که باطنش در او نهفته است و هرگز ادراک نمی شود و جز دوستدار آن را مشاهده نمی کند. از سوی دیگر، حق نیز مظهری برای بنده می شود و به آنچه بنده به آن متصف است - از حدود و مقادیر و اعراض - متصف می گردد و بنده را مشاهده می کند و در آن هنگام، بنده محبوب حق می شود (همان، ۱۱۱/۲، نیز نک: ۳۲۷/۲).

انگیزه عشق الهی از نام الهی «جمیل» (زیبا) و «نور» است. نور خدا به سوی اعیان ممکنات پیش می رود و تاریکی نظر آنها را به خودشان و امکانشان، از آنها دور می سازد و برای آنها دیده ای پدید می آورد که همان دیده خود اوست، زیرا جز با آن دیده، نمی بینند. آنگاه با نام جمیل بر آن عین تجلی می کند و آن عین به او عشق می ورزد و مظهری برای او می گردد و در حق پنهان و از خود فنا می شود و نمی داند که دوستدار خداست یا از خدا به خود پرداخته است. او در این حالت نمی داند که مظهر حق است و در خودش چنین می باید که دوستدار خویش است، زیرا در سرشت هر چیزی است که خودش را دوست بدارد. هیچ ظاهری یافت نمی شود، مگر که در عین ممکنی باشد. خدا را جز خدا دوست نمی دارد و بنده متصف به دوست داشتن نیست (همان، ۱۱۲/۲ - ۱۱۳).

هر دوستداری جز خودش را دوست نمی دارد و از این روست که حق خود را دوستدار مظاهر وصف کرده است. مظاهر هم در عین خود، عدمند و محبت به آنچه ظاهر شده و خود حق ظاهر در آن است، تعلق می گیرد و این نسبت میان ظاهر و مظاهر، همان دوست داشتن است. اما چنانکه دیدیم، متعلق عشق، عدم است و در اینجا متعلق آن نسبت و پیوند، دوام است، دوام هم واقع نیست، زیرا پایان ندارد و آنچه پایان ندارد، متصف به وقوع نمی شود (همان، ۱۱۳/۲). ابن عربی در اینجا به نکته ظریفی اشاره می کند و می نویسد: گفته می شود که ممکن نیست کسی خدا را دوست بدارد، زیرا ممکن نیست که اصلاً نسبتی میان حق با وی یا با آنچه در آن نسبتی از عدم است، موجود باشد، در حالی که می دانیم که متعلق عشق، عدم است. پس هیچ عشقی از سوی مخلوق به خدا تعلق نمی گیرد. ولی عشق خدا به مخلوق تعلق می گیرد. زیرا مخلوق، معدوم است، پس مخلوق همیشه و همواره، محبوب خداست و چون وجود مخلوق با اینکه خدا او را دوست بدارد، تصور پذیر نیست، این حقیقت به دست می آید که مخلوق مظهری برای حق باشد، نه ظاهری (همانجا).

را، بنابر آنچه حقایقشان می‌دهد، پذیرا می‌شوند و در عشقشان متصف به اموری می‌شوند که صورتهای طبیعی بدانها متصف می‌گردند، مانند وجد، شوق، اشتیاق، عشق به دیدار محبوب، دیدن او و پیوستن به او. اخبار صحیح بسیاری هم در این باره آمده است که باید به آنها ایمان داشت، مانند این گفته پیامبر (ص): «مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ، أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ؛ هر که دیدار خدا را دوست بدارد، خدا دیدار او را دوست می‌دارد» (نک: ونسینک، ۴۰۶/۱). با اینکه همواره خدا او را می‌بیند و نظرش از وی منقطع نمی‌شود — چه خدا گواه بر همه چیز و مراقب است — باز در حق او و بندگانش، سخن از دیدار می‌رود (ابن عربی، همانجا). از سوی دیگر در ذات عشق طبیعی نهفته است که در آن، عاشق مجبوس را تنها برای آنچه در او از خوشی و لذت یافت می‌شود، دوست می‌دارد، یعنی او را برای خودش، نه برای خودِ محبوب، دوست می‌دارد و دیدیم که این حقیقت، در عشق الهی و روحانی هم ساری است. اما آغاز عشق طبیعی برای انعام و نیکی کردن نیست، زیرا طبع به طور کلی، چنین چیزی را نمی‌شناسد، بلکه چیزها را به ویژه برای خودش دوست می‌دارد و خواهان نزدیک شدن و پیوستن به آنهاست. این امر در هر حیوانی، و در انسان چنان حیوان نیز ساری است. حیوان آن را در واقع برای قوام وجود خودش به آن، دوست می‌دارد، نه برای امر دیگری، اما حیوان از معنای قوام وجود خود آگاه نیست، بلکه برای پیوستن به موجودی معین، انگیزه‌ای در خود می‌یابد؛ این پیوستن است که در اصل محبوب اوست و آن موجود معین را به تبع دوست می‌دارد، یعنی این یک اتصال و نزدیکی محسوس است. این غایت و هدف عشق طبیعی است. اگر هدف نکاح باشد، محبوب خود را در یک موجود، معین می‌سازد و هدفش دست یافتن به آن محبوب در وجود است و خواهان و مشتاق محلی است که عینِ مجبوس در آن آشکار می‌شود. این امر در میان هر دو آنهاست، نه در یکی از آن دو، زیرا پیوندی است میان دو تن. این امر در انسان بیشتر از دیگر جانوران است، چون او جامع حقایق جهان و صورت الهی است و پیوندی با جناب اقدس دارد و از آن پدیدار شده است و با روح خود با جهان ارواح و با جسم خود، از لحاظ پیدایشش، با جهان طبیعت و عناصر، پیوند دارد. انسان بذاته، هر چه را عناصر و طبیعت که همان جهان اجسام و اجساد و ارواح است، طلب می‌کند، دوست می‌دارد، برخی از اینها اجسام عنصریند — و هر جسم عنصری، طبیعی است — و برخی از اینها اجسام طبیعی‌اند، نه عنصری، زیرا هر جسم طبیعی، عنصری نیست. عناصر از اجسام طبیعی‌اند، ولی عنصری نامیده نمی‌شوند، همچنین سپرها و فرشتگان (همان، ۳۳۴/۲ - ۳۳۵).

در اینجا شایسته است که به نظریات ابن عربی در باره زن نیز اشاره کنیم. وی در این باره نیز نظریات توجه‌انگیزی دارد، چنانکه دیدیم، وی در راه استکمال و کمال‌یابی انسان، میان مردان و زنان فرق نمی‌نهد و از این لحاظ به اختلاف میان ایشان باور ندارد (نک: «عقلة»، ۴۶ - ۴۷). او با اشاره به آفرینش زن می‌گوید: خدا چون جسم آدم را

آفرید، هنوز در وی شهوت نکاح نبود. از سوی دیگر در علم خدا ایجاد زه و زاد و نکاح، برای بقای نوع بشر، گذشته بود. بدین سان، خدا از دنده کوچک آدم، حوا را پدید آورد. از این روست که زن به درجه مرد نمی‌رسد، چنانکه خدا می‌گوید: «مردان بر زنان برتری دارند» (بقره/۲۲۸). حوا از این رو از دنده آدم برآمده بود تا به سبب انحنایی که در دنده است، به مهربانی با کودک و همسرش بگراید. گرایش و شفقت مرد به زن، شفقت به خودش است، زیرا زن جزئی از اوست و شفقت و مهر زن نیز به مرد از آن روست که از دنده او برآمده و دنده هم دارای انحناء و اعطاف است. سپس خدا در آن جایی از تن آدم که حوا از آن بیرون آمده بود، شهوت به او را نهاد و آدم مشتاق حوا شد، چون به خودش شوق داشت، زیرا حوا جزئی از وی بود، حوا نیز مشتاق به او شد، چون آدم «موطن» و خاستگاه او بود. عشق حوا به آدم، عشق به موطن و عشق آدم به حوا، عشق به خودش بوده است (ابن عربی، الفتوحات، ۱۲۴/۱، نیز نک: فصوص، ۲۱۶).

ابن عربی در جای دیگری می‌گوید: چون زن، در اصل، از دنده کوچک آدم، آفریده شده است، نزد مرد همان مرتبه صورتی را دارد که خدا انسان کامل را به آن آفریده است که همان صورت حق است. همچنین خدا زن را جلوه‌گاهی برای مرد قرار داده است، چون اگر چیزی جلوه‌گاهی برای بیننده باشد، بیننده در آن «صورت»، جز خودش را نمی‌بیند. از این رو، چون مرد در این زن، خوشتن را ببیند، عشق و گرایشش به او فزونی می‌گیرد، زیرا آن زن، صورت اوست. از سوی دیگر، دیدیم که صورت مرد، همان صورت خداست که مرد بر طبق آن آفریده شده است. پس مرد، جز خدا را در زن نمی‌بیند، اما همراه با شهوت عشق و لذت بردن از وصال، مرد به درستی و با عشقی راستین، در او فنا می‌شود و جزئی در وی نیست، مگر اینکه آن جزء در زن است و عشق در همه اجزایش راه می‌یابد و همه وجود او به زن تعلق می‌گیرد و از این رو در همانند خویش، کاملاً فنا می‌شود (الفتوحات، ۴۵۴/۴). وی در جای دیگری تصریح می‌کند که شهود حق در زنان بزرگ‌ترین و کامل‌ترین شهود است (فصوص، ۲۱۷).

در اینجا یادآوری این نکته لازم است که ابن عربی می‌گوید: در حدیث نبوی آمده است: «حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثَ: الْأُنْثَاءُ وَالطَّيِّبُ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ؛ سه چیز از دنیای شما برای من دوست داشتنی شده است: زنان و عطر، و روشنی دیده‌ام در نماز قرار داده شده است» (نک: فصوص، ۲۱۴؛ قس: ونسینک، ۴۰۵/۱، ۳۳۶/۵) و بارها به آن استناد می‌کند و آن را محور اصلی بحث و تحلیل عرفانی قرار می‌دهد (فصوص، ۲۱۴-۲۱۶-۲۱۸). وی در جایی می‌کوشد که مضمون آن را، با تفسیر عرفانی ویژه خود، بیشتر بشکافد و روشن‌تر سازد و می‌گوید: درباره هیچ پیامبری وارد نشده است که زنان برای او دوست‌داشتنی شده‌اند، مگر درباره محمد (ص)، اما سخن این است که «برای من دوست داشتنی شد»، زیرا از سوی دیگر پیامبر (ص) گفته است: «كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدَبُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ؛ من پیامبر بودم و آدم میان آب و

مسأله را درمی‌یابد که «مرتبه طبیعت» را در برابر «امر الهی» بشناسد، زیرا زن در برابر مرد، به منزله «طبیعت» در برابر امر الهی است، چون زن محل هستی اعیان فرزندان است، همان‌گونه که امر الهی، محل پدیداری اعیان اجسام است، چه اینها از آن طبیعت پدید آمده و آشکار شده‌اند. پس امر، بی‌طبیعت و طبیعت، بی‌امر یافت نمی‌شود و همه هستی وابسته به دو امر است. هرکس مرتبه طبیعت را بشناسد، مرتبه زن را شناخته است و هرکس مرتبه امر الهی را بشناسد، مرتبه مرد را شناخته است. هستی همه موجودات غیر از خدا، متوقف بر این دو حقیقت است (همان، ۹۰/۳، نیز نک: ۸۴/۴).

نظریات دیگر: ابن عربی، در میان نظریات و اندیشه‌های بنیادی خود که تاکنون بدانها اشاره شد، دارای بسیاری اندیشه‌ها، ملاحظات و نظریات توجه‌انگیز، در بسیاری از زمینه‌های دیگر است که آنها را در ۵۶۰ باب فتوحات، فصوص و بسیاری از نوشته‌های کوچک‌تر خود — که متأسفانه بیشتر آنها هنوز هم منتشر نشده است — پراکنده است. وی چنانکه خود می‌گوید — و پیش‌تر بدان اشاره شد — باورها، نظریات و اندیشه‌های ویژه خویش را در یک‌جا گرد نیاورده و عرضه نکرده است. می‌توان پنداشت که علت این پنهان‌کاری و پراکنده‌نویسی، مقتضیات اعتقادی و سیاسی - اجتماعی دوران او بوده است. وی خود به روشن‌ترین زبانی به چنان اوضاعی اشاره می‌کند و درباره پنهان‌کاری و رازپوشی «اهل‌الله» می‌گوید: ایشان آن را [اشاره به اسرار حروف الفبا] از عامه مردم، پنهان می‌دارند و به تنهایی به آن می‌پردازند. از این‌جاست که جنید، سرور طایفه عارفان گفته است: هیچ‌کس به جاده حقیقت نمی‌رسد، مگر اینکه هزار صدیق گواهی دهند که او زندیق است. زیرا این مقام به کسی که اهل آن نیست، زیان می‌رساند، همان‌گونه که بوی عطر گل سرخ برای جُل زیانمند است، زیرا حالتی که عامه مردم برآند، این مقام را نمی‌پذیرد و آن مقام نیز این حالت را پذیرا نیست. چون انسانها ایشان، یعنی اهل‌الله را، در میان همگان ببینند، آنان را نمی‌شناسند، زیرا در سخنان ایشان، امری آشکار نیست که بدان از عامه مردم متمایز شوند و چون انسانهایی از خواص، مانند فقیهان، متکلمان و حکیمان اسلام، ایشان را ببینند، سخن به تکفیرشان می‌گویند و چون حکیمانی که به شرایع مقید نیستند — مانند فیلسوفان — ایشان را ببینند، می‌گویند: این کسان اهل هوسند، خزانه خیالشان تباه و عقلهایشان ضعیف شده است (همان، ۵۹۱/۲). بدین‌سان، جای شگفتی نیست، اگر بدانیم که از سوی مخالفان ابن عربی، ۱۲۸ فتوا بر ضد او و از سوی مدافعانش تنها ۳۳ فتوا در دفاع از او داده شده است (نک: یحیی، 135-122).

از ویژگیهای ابن عربی یکی این است که وی به «ظاهر و باطن» شرح هر دو باور داشته است. با وجود این، بسیاری کسان در طی قرن‌ها به این جنبه باورهای او توجه نداشته‌اند. این نکته را در آنجا می‌توان روشن‌تر یافت که می‌گوید: خدا همه انسان را مخاطب کرده و برای ظاهر او، در برابر باطنش، یا برعکس، ویژگی نهاده است، اما

گل بود». بدین‌سان پیامبر وابسته و موقوف به پروردگارش بود و با وجود حق به هیچ‌یک از هستها نمی‌نگریست، چون با خدای خود، از آنها منصرف و روی‌گردان بود. آنگاه خدا زنان را برای او دوست داشتی کرد و او نیز ایشان را به سبب عنایت الهی به آنان، دوست می‌داشت. وی زنان را بدان سبب دوست می‌داشت که خدا ایشان را برای او دوست داشتی کرده بود. ابن عربی سپس به حدیث پیامبر اشاره می‌کند که: «خدا زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد» و می‌افزاید نکاح سنت پیامبر بود و به سبب «سر الهی» که در آن بود، عبادت قرار داده شد (الفتوحات، ۱۴۵/۱ - ۱۴۶).

ابن عربی، همچنین با تکیه بر این نظریه، در جای دیگری می‌گوید: سه چیز آشکار شد: حق، مرد و زن. مرد مشتاق پروردگارش بود که اصلی اوست، همان‌گونه که زن مشتاق مرد است. از این‌رو پروردگارش زنان را برای وی دوست داشتی کرد، همان‌سان که خدا کسی را که به صورت اوست، دوست می‌دارد. دوست داشتن جز به کسی که تکون از اوست، تعلق نمی‌گیرد، پس عشق مرد به کسی است که از او پدید آمده است و او همان خداست. از این‌روست که پیامبر گفته است: «دوست داشتنی شد» و نگفت: «دوست‌داشتن» و این به سبب آن بود که حتی عشق او به زنی، به سبب تعلق عشقش به پروردگارش بود که وی به صورت او آفریده شده است و او زنی را، بنابر یک تخلق الهی، دوست می‌داشت. از آن‌رو که خدا خود او را دوست می‌دارد، اگر مرد حق را در زن مشاهده کند، این شهودی است در یک منفعل و اگر مرد حق را، در خویش خویش مشاهده کند — از حیث پیدایش زن از او، یعنی از مرد — آنگاه او را در یک فاعل مشاهده کرده است و نیز اگر مرد حق را، در خویش خویش مشاهده کند، بدون به یاد آوردن صورت آنچه از آن پیدایش یافته است، آنگاه شهود او در یک منفعل از حق، بدون واسطه است. پس شهود حق برای مرد در زن، تمام‌تر و کامل‌تر است، زیرا در زن وی حق را از این حیث که فاعل منفعل است، مشاهده می‌کند و در خودش، از این حیث که تنها منفعل است. از این‌روست که پیامبر (ص) زنان را، به سبب کمال شهود حق در ایشان، دوست می‌داشت، چون حق، هرگز مجرد از مواد، مشاهده نمی‌شود و گرنه خدا بالذات از جهانیان بی‌نیاز است. اکنون چون مشاهده جز در ماده‌ای ممکن نیست، پس شهود حق در زنان، بزرگ‌ترین و کامل‌ترین شهود است و بزرگ‌ترین شکل پیوستن و وصلت، نکاح است و این همانند توجه الهی به انسانی است که او را به صورت خویش آفریده است، برای اینکه جانشین او (در جهان) شود و خود را در او ببیند (فصوص، ۲۱۶ - ۲۱۷).

ابن عربی همه مقامات سلوک عرفانی را برای زنان و مردان، مشترک می‌شمارد، حتی مقام «قطبیت» را و معتقد است که هرچه برای مرد، از مقامات و مراتب و صفات، دست یافتنی است، اگر خدا بخواهد، برای زنان نیز چنین است (الفتوحات، ۸۹/۳). ابن عربی به تحلیل ژرفی از این نظریه می‌پردازد و می‌گوید: تنها کسی حقیقت این

ولّی محمدی برای خدا باشد و اگر این را نداند، ختم نیست (همان، ۴۴۲/۴).

ابن عربی، در جای دیگری، خاتم ولایت محمدی را معرفی می‌کند و می‌گوید: خاتم ولایت محمدی، مردی عرب، از کریم‌ترین اصل و مقام است. او اکنون در زمان ما وجود دارد. من در ۵۹۵ ق، او را شناختم و نشانه‌ای که او در خود داشت و خدا آن را از چشمان پندگانش پنهان کرده بود، در شهر «فاس» بر من آشکار شد. من خاتم ولایت را در او دیدم. او خاتم نبوت مطلقه است و بیشتر انسانها او را نمی‌شناسند. خدا وی را مبتلا به کسانی کرده بود که آنچه از حق — در سر او — از آگاهی و علم به حق، در او یافت می‌شد، انکار می‌کردند. همچنانکه خدا به محمد (ص) نبوت شریع را، ختم کرده است. به همان گونه، خدا با ختم محمدی، ولایتی را که از میراث محمدی به دست می‌آید، ختم کرده است، نه ولایتی که از دیگر پیامبران به دست می‌آید، زیرا بعضی از اولیاء، وارث ابراهیم و موسی و عیسی‌اند و ایشان، پس از این ختم محمدی، یافت می‌شوند، اما پس از خاتم ولایت محمدی — ولی بر قلب محمد (ص)، یافت نمی‌شود. این است معنای خاتم ولایت محمدی (همان، ۴۹/۲).

سرانجام ابن عربی در وصف ختم ولایت محمدی می‌گوید: او داناترین و آگاه‌ترین مردمان به خداست. چه در زمان او، چه پس از او، کسی به خدا و به مواقع حکم، از او آگاه‌تر نیست. او و قرآن دو برادرند، همچنانکه «مهدی» و «شمشیر» دو برادرند (همان، ۳۲۹/۳، درباره نظریات ابن عربی در پیوند با مهدی آخرالزمان (ع) و ظهور او، نک: ۳۲۷/۳ به بعد).

اکنون در یک بازنگری کلی به چهره عرفانی ابن عربی، آنگونه که در این مقاله نشان داده شد، می‌توان گفت که مسأله یا هدف اساسی اندیشه پردازیهای ابن عربی را باید در پیوند میان خدا و جهان یا به دیگر سخن، میان خدا و انسان جست و جو کرد. رنجها و شکنجه‌های اندیشه‌ای و عاطفی که ابن عربی در آن دو زمینه تصویر می‌کند، نشانگر مغز و قلبی است ناآرام، توفانی، مست و هشیار، خودآگاه و بی‌خویش، خرسند و ناخرسند، یکتاجوی، یعنی وحدت‌گرا یا واحدگرا و هم‌زمان، درگیر با کثرتها، درگیر با دیالکتیک وحدت و کثرت، لاهوت و ناسوت و بسیاری تضاد در عین یگانگی آنها. هستی نزد ابن عربی، یکتای بسیار، یا یگانه چندین، چندین یگانه، یا بسیار یکتاست. برای او حق (خدا) همه چیز است. سرانجام تلاشهای اندیشه‌ای و عاطفی و کشفی — عرفانی او به اینجا می‌انجامد که در هستی جز خدا نیست و سراسر جهان پدیداری و همه پدیده‌ها، مظهرها و جلوه‌گاههای یک هستی مطلق یا مطلق هستند که وی آن را «حق» می‌نامد. دزگیری ابن عربی با تزیه (غراباشی) مطلق حق و همانبودی حق با همه موجودات است. حق هم مبدأ و منشأ همه چیزهاست، هم از همه چیزها، جداست. حق دو نام بنیادی دارد: ظاهر و باطن. جهان پدیداری، مظهر نام قاهر و نام باطن او خود اوست. هر آنچه در جهان هستی است،

انگیزه‌ها بیشتر انسانها را به شناختِ ظواهر احکام شرع، کشاند و آنان از باطن آن احکام غافل شدند، جز اندکی از مردمان — که همان اهل «طریق‌الله» اند — که در ظاهر و باطن آن احکام، بحث کردند و هیچ حکمی را، شرعاً مقرر نکردند، مگر آنکه دیدند که آن حکم را پیوندی با باطن ایشان است. با همه احکام شریع، بدین گونه روبه‌رو شدند و خدا را با آنچه ظاهر او باطناً برای ایشان مقرر کرده است، پرستیدند. اما در این میان، گروه سومی پدیدار شدند که هم گمراه شدند و هم گمراه کردند. احکام شریعت را گرفتند و در باطنشان، آنها را دگرگون ساختند و هیچ حکمی از شریعت را در ظاهر بر جای ننهاده‌اند. این گروه «باطنیان» نام دارند و دارای مذاهب گوناگونند. در اینجا ابن عربی به ابوحامد غزالی و کتاب المستظهری او در رد باطنیان اشاره می‌کند و می‌گوید: سعادت با اهل ظاهر است که در برابر و نقیض اهل باطنند، اما همه سعادت بهره گروهی است که جمع میان ظاهر و باطن کرده‌اند. ایشان همان عالمان به خدا و به احکام اویند. سپس ابن عربی می‌افزاید که او به این اندیشه بوده است که اگر خدا به او عمر دهد، کتاب بزرگی بنویسد و همه مسائل شرع را در آن، در مواضع ظاهری آنها، بیان کند و چون آن مسأله شرعی را در ظاهر حکم به تمامی بررسی کرد، در کنار آن، حکم مسأله را در باطن انسان نیز قرار دهد تا حکم شرع در ظاهر و باطن دیده شود، زیرا اهل «طریق‌الله»، هر چند همین هدف و مقصد را دارند، اما خداوند به همه ایشان چنان فهمی نداده است که میزان آن حکم را، در باطن خود بشناسند (الفتوحات، ۳۳۴/۱). از سوی دیگر، جای شگفتی نیست که عارفی با ابعاد وجودی و ساختار عاطفی — اندیشه‌ای ابن عربی، گاه‌گاه ادعاهایی یا خودستاییهایی داشته باشد، اما مسلم این است که وی به هیچ روی ادعای پیامبری نداشته است (همان، ۴۵۶/۳)، ولی می‌بینیم که در چند جا به «ختم ولایت محمدی» اشاراتی دارد.

ابن عربی درباره «ولایت»، «خاتمیت»، «ختم ولایت» و «مهدی آخرالزمان و ظهور وی»، نظریات توجه‌انگیزی دارد. وی ختم ولایت را دارای «اصل نبوی و مشهد علوی» می‌شمارد (عقائد مغرب، ۱۸). وی ختم «ولایت عامه» را به حضرت عیسی، می‌داند و می‌گوید: ختم ولایت، علی الاطلاق، عیسی علیه السلام است و ختم ولایت عامه که پس از وی ولی نیست، عیسی (ع) است (الفتوحات، ۴۹/۲) و نیز می‌گوید: هنگامی که عیسی، در آخرالزمان به زمین فرود آید، خدا به وی «ختم ولایت کبری» را از آدم تا واپسین نبی، برای بزرگداشت محمد (ص) می‌بخشد، چون خدا ولایت عامه را در هیچ امتی ختم نمی‌کند، مگر به رسولی که پیرو محمد (ص) باشد (همان، ۵۱۴/۳). از سوی دیگر، ابن عربی «ختم ولایت خاصه» یا «ختم خاص» را «ولایت محمدی» می‌نامد و در این باره می‌گوید: ختم خاص، همان ختم محمدی است که خدا ولایت اولیای محمدی، یعنی وارثان محمد (ص) را به او ختم کرده است و نشانه او در خودش این است که به اندازه آنچه هر ولی محمدی از محمد (ص) به ارث برده است، بداند و جامع همه علم

مینوی، شناختن گیتی است. نخست باید جهان را شناخت تا سپس بتوان خدا را شناخت، چه هر که جهان را شناسد، خدا را نمی‌شناسد. موجودات همه همواره در نکاح و تولّد، نکاح اصل همه چیزهاست. نرینگی و مادینگی، پدری و مادری، اصل و قانون جاری و ساری در همه موجودات است. عشق انگیزه و سرچشمه همه موجودات است و همه جهان عاشق و معشوقند. خیال برجسته‌ترین ویژگی جهان و انسان است. خیال آفریننده چیزهایی است که در هستی بیرونی یافت نمی‌شوند. عشق راستین، فرزند خیال است. خیال شکننده احکام عقل و جامع اضداد است. خیال مانند حقیقت حق است. حق جامع نقیضها و اضداد است. حق و خیال هم‌رودادی اضدادند.

ماخذ: ابن بی‌بی، حسین بن محمد، الاوامر العلانیة، آنکارا، ۱۹۵۶ م؛ ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، مجموعة الرسائل والمسائل، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن دمیاطی، احمد بن ابیک، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد ابن نجار، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، دارالکتب العلمیة، ابن صاحب الصلاة، عبدالمکک، المن بالامامة، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ ابن عربی، محمد بن علی، انشاء الدوائر، به کوشش نیرگر، لیدن، ۱۳۳۶ ق / ۱۹۱۹ م؛ همو، «التدبیرات الالهیة»، «عقلة المستوفی»، همراه انشاء الدوائر؛ همو، ترجمان الاسواق، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ همو، التجلیات الالهیة، همراه با تعلیقات ابن سودکین و «کشف الغایات»، به کوشش عثمان یحیی، تهران، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، «کتاب المسائل»، رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م، ج ۲؛ همو، روح القدس، به کوشش عزه حصریه، دمشق، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ همو، شجرة الکون، قاهره، ۱۹۸۷ م؛ همو، «صورة اجازة من الشیخ الکبیر»، الاندلس (نکه بدوی در مآخذ لاتین)؛ همو، عتقاء مغرب، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۲ م؛ همو، الفتحاحات المکیة، بولاق، ۱۲۹۳ ق؛ همو، نصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶ م؛ همو، «فهرست مؤلفات»، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، کلیة الآداب، دانشگاه اسکندریه، ۱۹۵۴ م؛ شمس ۸؛ همو، محاضرة الاررار، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قنفذ، احمد، انس الفقیر وعز الحقیق، به کوشش محمد قاسی و ادولف فور، رباط، ۱۹۰۵ م؛ ارسطو، الطبیعة، ترجمه اسحاق بن حنین، به کوشش عبدالرحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ اسفراینی، طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ بدوی، عبدالرحمن، ارسطو عند العرب، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، مکتبة محمدعلی صبیح، البلقه فی الحکمة (منسوب به ابن عربی)، به کوشش نهاد ککلیک، استانبول، ۱۳۶۹ ق؛ جابر بن حیان، مختار رسائل، به کوشش باول کراوس، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ جامی، عبدالرحمن، نفاحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۷ ق؛ همو، نقد النصوص، به کوشش ویلیام چیتیک، تهران، ۱۹۷۷ م؛ جوینی، عبدالملک بن عبدالله، الارشاد، به کوشش محمد یوسف موسی و علی عبدالمتعم عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۰ م؛ چیتیک، ویلیام، مقدمه بر نقد النصوص (نکه جامی در همین مآخذ)؛ حصریه، عزه، مقدمه بر روح القدس (نکه ابن عربی در همین مآخذ)؛ رسائل اخوان الصفاء، بیروت، دار صادر؛ شرف، شرف‌الدین خراسانی، جهان و انسان در فلسفه، تهران، ۱۳۵۷ ق؛ همو، نفسین فیلسوفان یونان، تهران، ۱۳۵۷ ق؛ شعرانی، عبدالوهاب، الیواقیت والجمال، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، نهاية الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، اکسفورد، ۱۹۳۱ م؛ غیری، احمد بن احمد، عنوان الدرایة، به کوشش عادل نویزش، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ قاری بغدادی، ابراهیم بن عبدالله، مناقب ابن عربی، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ قرآن مجید؛ قنوی، صدرالدین، «الکوک»، در حاشیة شرح منازل السائرین (نکه کاشانی در همین مآخذ)؛ قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تهران، ۱۲۹۹ ق؛ کاشانی، عبدالرزاق، «اصطلاحات الصوفیة»، در حاشیة شرح منازل السائرین، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ همو، شرح فصوص، مصر، ۱۳۸۷ ق؛ همو، شرح منازل السائرین، تهران، ۱۳۱۵ ق؛ کتاب مقدس؛ «کشف الغایات»، همراه التجلیات

تلور یا تحقق نامهای اوست. حق، در جهان پدیداری، در آینده‌های نامهای او که بی‌شمارند، آشکار می‌شود، یعنی خود را در صورت یا مثال یا انگاره این نامها، به خود نشان می‌دهد، زیرا او عاشق خویش است، هر عاشقی می‌خواهد خود را به معشوق خویش بشناساند، حق نیز دوست دارد که خود را به خلق خویش بشناساند. انگیزش عشقی یا جنبش مهری، حق را به آفرینش جهان و جهانیان برمی‌انگیزد. حق در «نهفتگی خویش» دچار اندوه یکتایی و تنهایی است. نفس رحمانی که سرچشمه و انگیزه آفرینش است، حق را از این اندوه تنهایی بیرون می‌آورد. خدای ناشناخته، دوست دارد که شناخته شود، نفس می‌کند، در برابر «خود»، «نه خود» را پدید می‌آورد تا این «نه خود» او را بشناسد. آفریده گزیده او، «انسان»، او را می‌شناسد و او را «إله» می‌سازد. پیوند دیالکتیکی میان الله و مألوه، میان خدا و انسان — که خدا وی را به صورت خود آفریده است — پیوندی دیالکتیکی میان خدا و جهان است. جهانی که هر پدیده آن، آینه یکی از تجلیات پیوسته، بی‌تعداد و بی‌پایان حق است تا حق خود را در آن ببیند. جهان آینه خداست. درخشان‌ترین و صیقلی‌ترین آینه‌ها انسان است، انسان کامل، نه انسان حیوان. این انسان کامل، گوهر مقصود خدا از آفرینش جهان است. انسان که جهان کوچک است، نسخه جامع همه حقایق حق و جهان بزرگ است. الله و مألوه همبسته یکدیگر و لازم و ملزومند، کوتاه سخن، وحدت سرچشمه و انگیزه کثرت است و کثرت مظهر وحدت است. کثرتها، یعنی موجودات، هستی عینی ندارند، اما در علم حق، ثابتند و معدومهایی‌اند که در علم حق، ازلا، موجودند و موجودهایی‌اند که در عین هستی عینی، معدومند. چه دیالکتیک زیبا و باشکوه‌ای! همه هستیها، پیش از تحقق عینی بیرونی، در علم حق، «هست» بوده‌اند که برخی از آنها «هست» شده‌اند و برخی همواره در نیستند و بوی هستی هرگز به مشامشان نرسیده است. حق همواره و جاودانه در «تجلی» است. هستیها «تجلیات» اویند. تجلی، هرگز تکرار نمی‌شود. آفرینش در هر لحظه، یعنی در هر نفس، نو می‌شود، یعنی تجلی همواره و در هر نفسی، در نو شدن است. بودن و نبودن هر چیز، در هر لحظه درهم آمیخته‌اند. ما آدمیان از این نوشدن پیوسته و لحظه به لحظه غافلیم. بقای هر چیز عین فناي آن است و فناي آن، آغاز بقای آن است. بقای جاودانه از آن حق است: «کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص/۲۸)، یعنی همه حقایق از میان می‌روند، جز «حقیقت» یعنی واقعیت حق — چون وجه شئی، حقیقت یعنی واقعیت آن است. حق و خلق، خدا و انسان، همبسته‌اند، به یکی بی‌آن دیگری نمی‌توان اندیشید، اما عقل و اندیشه به این حضرت راه ندارند. اندیشه باید از خود بیگانه شود، تا به «بیگانه» یا «یگانگی» حق و خلق برسد، یعنی از راه کشف و شهود، راهی که «فراسوی مرز عقل» است. رسیدن به چنین هدفی «عنایت و گزینش الهی» است و وسیله آن، خلوت، ذکر، مجاهدت و ریاضت است. رسیدن به آن هدف، ویژه گزیدگان و نخبگان است. وسیله خدانشناسی، خودشناسی است، از سوی انسان. وسیله شناختن جهان

الأنهية (نکه ابن عربی در همین مآخذ): مراکشی، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمد سعید عریان و محمود عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹ م؛ مرقی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ ونسینک، ا. ی.، المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، لیدن، ۱۹۳۶ م؛ یحیی، عثمان، حاشیه بر التجلیات الالهیه و حاشیه بر ضمیمه آن «کشف الغایات» (نکه: ابن عربی در همین مآخذ): هم، استدراک و حاشیه بر الفترحات المکیه ابن عربی، قاهره، ۱۳۹۲-۱۴۱۰ ق؛ نیز: Aristoteles, *Physica*; Austin, R. W. J., *Sufis of Andalusia*, London, 1971; Badawi, 'Abd Al-Rahmān, "Autobibliografia de Ibn 'Arabi", *Al-Andalus*, Madrid, 1955, vol. XX; Britannica; Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1958; Diels, H., *Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1964; EF; GAL, S; Hitti, Ph. K., *History of the Arabs*, London, 1964; Meyer, Egbert, "Ibn 'Arabi Begegnet Ibn Rušd", *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt, 1986, vol. III; Nicholson, Reynold, *Studies in Islamic Mysticism*, London, 1967; Nyberg, H. S., *Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabi*, Leiden, 1919; Philo, "Legum allegoriarum", "De opificio mundi", *Loeb Classical Library*, London, 1956, vol. I; plato, *The Sophist*; Schaefer, Hans Heinrich, "Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung", *ZDMG*, Leipzig, 1925, vol. LXXIX; Spinoza, Baruch, *L'ethique*, tr. Charles Appuhn, Paris, 1965; Yahya, Osman, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*, Damas, 1964; Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Hildesheim, 1963.

شرف الدین خراسانی (شرف)

ابن عرفه، ابو عبدالله محمد بن محمد ورععی (۷۱۶-۸۰۳ ق / ۱۳۱۶-۱۴۰۱ م)، فقیه مالکی در تونس در عهد حفصیان. برخی تولد او را در ۷۱۷ ق نوشته‌اند (ابن قاضی مکناسی، ۲/۲۸۳). وی در تونس زاده شد (سیوطی، ۱/۲۲۹) و همانجا به تحصیل پرداخت. فقه را نزد ابو عبدالله محمد بن عبدالسلام، ابو عبدالله محمد بن هارون، محمد بن حسن زبیدی، ابو عبدالله ابلی، محمد بن محمد بن حسین بن سلیمه انصاری فرا گرفت. صحیح بخاری و صحیح مسلم را از ابو عبدالله محمد ابن جابر وادی آشی شنید و از او روایت کرد و اجازه گرفت و قرائت را نیز از محمد بن محمد بن سلیمه مذکور آموخت (ابن فرحون، ۲/۳۳۱). سخاوی (۹/۲۴۰) فهرستی از مشایخ وی را به دست داده است. ابن فرحون که به نظر می‌رسد راجع به ابن عرفه به سبب نفوذ بسیارش در دربار تونس راه می‌بافه پیموده، وی را سرآمد اقرائش در دانشهای گوناگون دانسته است (۲/۳۳۱، ۳۳۲) و سیوطی او را مجدد سده ۸ ق / ۱۴ م دانسته است (بابا تبیکتی، ۲۷۴). شهرت علمی وی باعث شد که دانش‌پژوهان از اطراف و اکناف برای استفاده نزد او بیایند. تا آنجا که نوشته‌اند کمتر عالم و قاضی در تونس در آن زمان می‌توان یافت که از ابن عرفه دانش نیاموخته باشد (ابن فرحون، ۲/۳۳۲؛ بابا تبیکتی، ۲۷۹). از شاگردان معروف وی ابو العباس احمد بن حسن ابن قنفذ است که به تصریح خود (ابن قنفذ، ۳۸۰) در ۷۷۷ ق / ۱۳۷۵ م در جامع زیتونه در درس او شرکت کرده است. ابن حجر (۴/۳۳۷) نیز نوشته است که ابن عرفه هنگامی که دزمکه بوده به وی اجازه نقل حدیث داده است. وی شاگردان و راویان دیگری نیز داشت (نکه: ابن قاضی شهیه، ۳/۸۴؛ بابا تبیکتی، همانجا؛ ابن مریم، ۲۰۰-۲۰۱). در ۷۵۰ یا ۷۵۶ ق به امامت جامع زیتونه منصوب و در ۷۷۲ ق به عنوان خطیب آنجا انتخاب شد و به افتاء پرداخت

(بابا تبیکتی، ۲۷۴، ۲۷۷؛ ابن قنفذ، همانجا). ابن عرفه در ۷۹۲ ق / ۱۳۹۰ م هنگام سفر حج در مصر مورد احترام ملک الظاهر قرار گرفت (ابن فرحون، ۲/۳۳۲-۳۳۳). ابن جزری (۲/۲۴۳) نوشته است که در آن سال در قاهره با وی ملاقات کرده است. ابن حجر در رفتن حج و بازگشت به قاهره با وی همسفر بوده و ابن عرفه به او و فرزندانش اجازه روایت داده است. او احتمالاً به اسکندریه نیز رفته است (نکه: وزیر، ۱/۳۱۸/۵۷۸). ابن عرفه سرانجام در ۷۹۳ ق به تونس بازگشت (ابن جزری، همانجا) و ۱۰ سال بعد در همانجا وفات یافت (وزیر، ۱/۳۱۸/۵۸۲).

از نکات قابل توجه درباره ابن عرفه مخالفت شدید وی با ابن خلدون است که به گفته همین مورخ به سبب حسادت به برتری علمی ابن خلدون بوده است (صص، ۲۴۹-۳۶۲). سرانجام ابن عرفه در مخالفت خود پافشاری کرد و در سعایت از ابن خلدون نزد سلطان با مخالفان وی همدستان شد و توفیق نیافت (نکه: همانجا). برخی اقوال فقهی وی را وزیر سراج در *الحلل السندیة* (۱/۳۱۸/۵۹۷، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۱۰) گرد آورده است. او گاهی شعر نیز می‌سروده و ابیاتی از او را سخاوی (۹/۲۴۲)، داوودی (۲/۲۳۹)، ابن قاضی مکناسی (۲/۲۸۱-۲۸۳) و بابا تبیکتی (صص ۲۷۵، ۲۷۹) نقل کرده‌اند.

آثار:

الف - جابی، ۱. *الحدود الفقهية*. شرح این رساله از محمد بن قاسم رصاع با عنوان *الهدایة الکافیة الشافیة لیبان حقائق ابن عرفة الوافیة* در ۱۳۱۷ ق در فاس و در ۱۳۱۹ ق در قاهره منتشر شده است؛ ۲. *المختصر الكبير*، در فقه مالکی که تألیف آن را در ۷۸۶ ق به انجام رسانیده است (بابا تبیکتی، ۲۷۷؛ زرکلی، ۷/۴۳). زرکلی (همانجا) بدون اشاره به محل و سال آن یادآور شده که این کتاب به چاپ رسیده است. سه نسخه خطی نیز از این کتاب به شماره‌های ۳۷۵، ۳۷۶ و ۳۷۷ در کتابخانه قرویین فاس موجود است (فاسی، ۱/۳۶۹-۳۷۲).
ب - خطی، ۱. *الناسم*، که ظاهراً با *المختصر الشامل فی اصول الدین* و *مختصر فی علم الکلام* یکی است. نسخه‌هایی از آن در همان کتابخانه (فاسی، ۲/۳۷۲-۳۷۳)، در دار الکتب مصر (سید، خطی، ۲/۲) و کتابخانه عاطف افندی (همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، ۱/۱۳۸) در استانبول موجود است؛ ۲. *الطرق الواضحة فی عمل المناصحة*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه گوتا (پرج، شد 1124) وجود دارد (برای دیگر آثار خطی وی، نکه: GAL, II/319; GAL, S, II/347).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، *غایة النهایة*، به کوشش گد. برگشترمر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، *انبیاء القمر*، خیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن خلدون، التعریف، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، *الدیاج المذهب*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن قاضی شهیه، ابوبکر بن احمد، *طبقات الشافعية*، به کوشش عبدالعلیم خان، خیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۸ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *درة الحجال*، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن قنفذ، احمد بن حسن، *الوقایات*، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن مریم، محمد بن محمد، *البستان*، به کوشش محمد بن ابی شنب، الجزائر، ۱۳۲۶ ق /

اعزاز می کردند، چنانکه محمد منتصر، سلطان حفصی، زاویه ای به نام او در تونس تأسیس کرد و بزرگان و امرا در مشکلات خود از او یاری و حمایت می طلبیدند و در تشییع جنازه او رجال دولت و سلطنت حاضر شدند (ابن ابی ضیاف، ۲۳۵/۱، ۲۳۸؛ وزیر سراج، ۸۶/۳؛ برنسویک، ۳۶۲ - ۳۶۳). ابن عروس در تونس درگذشت و او را در زاویه ای که به نام خود او بود، دفن کردند (ابن ابی ضیاف، همانجاها) و امام جامع زیتونه، ابوالعباس احمد مُسراتی بر او نماز خواند (وزیر سراج، همانجا؛ قس: ابن خوجه، ۱۹۰، که سهواً وفات ابن عروس را در زمان محمد منتصر دانسته است).

ابن عروس را مؤسس طریقه ای در تصوف دانسته اند که به نام وی، عروسیه خوانده می شود. مخلوف سلسله مشایخ او را از طریق استادش شیخ فتح الله بن یوسف عجمی از یک سو به ابوالحسن شاذلی و طریقه شاذلیه و از جهت دیگر به معین الدین چشتی و طریقه چشتیه می رساند (صص ۶۵، ۶۶، ۶۸). در سده ۱۲ ق عبدالسلام اسمر طرابلسی به اصلاح و احیاء طریقه عروسیه پرداخت و پس از عبدالسلام عنوان «سلامیه» (برگرفته از نام وی) همواره در کنار «عروسیه» به کار رفته است؛ اگرچه تریمینگام ترجیح می دهد که سلامیه را شاخه ای از عروسیه بداند (ص ۸۷)، اما به گفته دیونگ^۱ (EI², S, 93) سلامیه در حوالی سده ۱۹ م در شمال آفریقا بجز مصر، بیش و کم مرادف عروسیه استعمال شده است. در صورتی که در مصر این دو طریقه جدا از هم شناخته می شوند (همانجا). تریمینگام، عروسیه مصر را طریقه ای می خواند که از دو سلسله قادریه و شاذلیه منشعب می باشد (ص ۲۷۸، قس: ۸۷). امروزه عروسیه به عنوان شاخه ای از شاذلیه در مصر، با همین نام دارای پیروانی است (منوفی، ۲۷۵/۲؛ درباره سلامیه در مصر امروز، نک: غنیمی، ۶۰، حاشیه).

عمر بن علی راشدی یکی از مریدان ابن عروس در احوال او کتابی تألیف کرد به نام ایتسام العروس فی مناقب الشیخ احمد بن عروس، که در تونس (۱۳۰۳ ق) به چاپ رسیده است. نوّه برادر ابن عروس این اثر را با عنوان اجلاء البؤوس و احیاء النفوس فی مناقب الشیخ سیدی احمد بن عروس مختصر کرده است (وزیر سراج، ۷۵/۳، نیز نک: ۷۹/۳). ابن عروس اشعاری نیز داشته است. دیوان شعری به نام وی در مصر (۱۸۸۰ م) به چاپ رسیده است (نیز درباره شرح بر قصیده ای که انتسابش به ابن عروس مورد تردید است، نک: آلوارت، III/251).

مأخذ: ابن ابی ضیاف، ابوالعباس احمد، اتحاد اهل الزمان، تونس، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ ابن حاج، محمد، المدخل، قاهره، ۱۹۸۱ م؛ ابن خوجه، محمد، صفحات من تاریخ تونس، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ برنسویک، روبر، تاریخ آفریقه فی العهد الحفصی، ترجمه حمادی ساحلی، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ عروس، محمد، السلطنة الحفصیة، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ غنیمی، فتنازانی، ابوالوفاء، ابن عطاء الله الکندری و تصوفه، قاهره، ۱۳۸۹ ق/۱۹۶۹ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، تنقیح روضة الاذهار، بیروت، المكتبة الثقافیة، منوفی، محمود، جمهرة الاولیاء، قاهره، ۱۳۹۷ ق/۱۹۶۷ م؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، الحلل السندیة فی

۱۹۰۸ م؛ بابائیکتی، احمد بن احمد، نیل الایتهاج در حاشیه الدیباچ المذهب ابن فرحون قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرین، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ زرکلی، اعلام، سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سید، خطی؛ همو، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، بقیة الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ فاسی، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزنة القرویین، دار البیضاء، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، الحلل السندیة، به کوشش محمد حبیب هیله، تونس، ۱۹۷۰ م؛ نیز:

GAL; GAL, S; Pertsch.
علی رفیعی

ابن عروس، ابوالعباس احمد بن عبدالله بن محمد بن ابی بکر ابن علی بن یسکر بن یحیی بن وتران بن عروس (د ۸۶۸ ق/۱۴۶۴ م)، از صوفیان مشهور تونس در عصر حفصیان. وی در حدود ۷۸۱ ق در قریه مزاتین در وادی الرمل به دنیا آمد (وزیر سراج، ۷۵، ۷۲/۳، ۷۹). اگرچه وی ظاهراً خود را از عرب می دانسته (همو، ۷۷/۳)، اما برنسویک^۲ (۳۵۸/۲) این انتساب را مورد شک قرار داده، زیرا برخی از مورخان او را از بربرهای هوازه و یا از قبیله بنی عروس مغرب دانسته اند (نک: وزیر سراج، ۷۵، ۷۷/۳). ابن عروس در کودکی پدر را از دست داد و مادرش تربیت وی را برعهده گرفت. او پس از آنکه چندی در تونس به کارهای پست اشتغال داشت، به مسافرت پرداخت و یک چند در شهرهای باجه و میله اقامت گزید. وی در میله به تعلیم قرائت قرآن مشغول شد و پس از آن به تلمسان، فاس، مراکش و سبته سفر کرد و مدتی دراز در مغرب اقصی روزگار گذراند و سپس به موطن خود بازگشت (همو، ۸۰/۳ - ۸۱؛ برنسویک، ۳۵۸/۲ - ۳۵۹). وی از آغاز جوانی به راه و روش صوفیانه سخت گرایش داشت و در سفرهای خود به تربیت و تزکیه نفس و کسب معارف الهی اهتمام داشت. کسانی چون احمد زروق، مؤسس سلسله زروقیه، ابو راوی عبدالله بن علی و منصور سدی از مریدان و شاگردان وی بوده اند (وزیر سراج، ۸۱/۳؛ مخلوف، ۶۵؛ تریمینگام، ۸۷). ابن عروس پس از بازگشت به تونس به عنوان عارفی صاحب کرامت معروف شد. تا جایی که بعدها وی را از ابدال هفتگانه به شمار آوردند (وزیر سراج، ۸۶/۳؛ برنسویک، ۳۵۹/۲). او در آغاز رفتاری متعارف داشت و جبهه ای پشمن به تن می کرد و هرگز نمازش در جامع زیتونه ترک نمی شد، اما پس از چندی تغییر حالتی در او پدید آمد، در کوچه و بازار اعمالی غریب و خلاف عرف از خود نشان می داد (وزیر سراج، ۸۱/۳؛ برنسویک، همانجا). اگرچه چنین اعمالی از سوی افرادی چون ابن حاج، فقیه مالکی (د ۷۳۷ ق)، مردود و خلاف شریعت دانسته می شد (۲۱۱/۳)، اما شاگردان ابن عروس تأکید بر این داشتند که وی فرائض شرعی را در خفا انجام می داده و در واقع روشی شبیه به ملامتیه داشته است. شک نیست که فقها و متشرعان رفتار ابن عروس را منافعی با موازین شرع می شمردند و طبعاً در این زمینه مجادلاتی روی می داده است (برنسویک، ۳۶۱/۲ - ۳۶۲)، اما عامه مردم نسبت به او اعتقادی کامل داشتند (وزیر سراج، ۷۹/۳) و سران دولت نیز او را تکریم و

الاخبار التونسية، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ نیز:

Ahlwardt, El², S; Trimmingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

فرامرزی حاج منوچهری

ابن عریف، ابوالعباس احمد بن محمد بن موسی بن عطاءالله صنهاجی، فقیه، محدث و صوفی مشهور اندلسی (۴۸۱ - صفر ۵۳۶ ق/ ۱۰۸۸ - سپتامبر ۱۱۴۱ م). اصل او از قبیله صنهاجه و خود از مردم المریه بود. پدر وی اهل طنجه بود (ابن ابار، المعجم، ۱۸) و گفته‌اند که او را از آن روی «عریف» نامیده‌اند که در آنجا رئیس پاسبانان شب (صاحب حرس اللیل) بوده است (ابن زیات، ۹۷). ابن عریف را پدرش در آغاز نوجوانی به سبب تنگی معیشت نزد جولایی به شاگردی گماشت، اما او از هر کاری جز قرائت قرآن و مطالعه کتاب بیزار بود، سرانجام پدرش ناچار با اشتغال او به کسب علم موافقت کرد. ابن عریف در المریه به آموزش قرآن و فقه و حدیث پرداخت، سپس به تحقیق در وجوه قرائات و جمع روایات همت گماشت و در علوم ادبی از کتاب الفصوص فی اللغات والاخبار تألیف صاعد بن حسن ربعی بهره‌ور شد (ابن ابار، همان، ۱۹؛ آسین پالاسیوس، ۲). وی از ابو خالد یزید و جمعی از محدثان معروف زمان خود حدیث شنیده و روایت کرده است (ابن بشکوال، ۸۱/۸) و با کسانی چون ابوعلی ابن سکره صدفی، ابوالحسن برجی، محمد بن حسن لمغانی، ابوبکر عبدالباقی بن محمد بن بریال، محمد بن یحیی بن قرآء و ابو عمر احمد بن مروان بن یمنالش زاهد مصاحبت داشته است (ذهبی، ۱۱۱/۲۰ - ۱۱۲). گفته‌اند که از دست ابوبکر عبدالباقی بن محمد ججاری آخرین مصاحب ابو عمر طلمنکی خرقه پوشیده است (همو، ۱۱۳/۲۰). جزئیات طریقه صوفیانه ابن عریف دقیقاً بر ما روشن نیست. همین قدر می‌دانیم که شهر المریه در آن هنگام از مراکز مهم تصوف در اندلس بوده و آراء عرفانی مکتب ابن مسره (هم) طی دو قرن در جنوب اسپانیا رواج تمام یافته بود. بنابراین احتمالاً او از مکتب ابن مسره متأثر بوده و به گفته پالنتیا از کتاب محاسن المجالس تألیف ابن عریف چنین برمی‌آید که طریقت شاذلیه با افکار وی بی‌ارتباط نبوده است (ص ۳۶۹). در میان پیروان او می‌توان از کسانی همچون ابوبکر بن رزق و ابومحمد ابن دی‌النون و ابوالعباس اندرشی نام برد که از دست او خرقه پوشیده‌اند (ذهبی، همانجا) و ابو عبدالله غزال که شیخ محیی‌الدین ابن عربی بود و ابوالربیع کفیف مارق از مریدان او بوده‌اند (ابن عربی، ۳۸۵/۳؛ ابن زیات، همانجا؛ جامی، ۵۳۰ - ۵۳۱). روایتی که جامی (همانجا) در ترجمه احوال ابن عریف درباره ملاقات ابن عربی با او آورده است، درست نیست و جامی را در نقل روایت سهوی روی داده است، زیرا ولادت ابن عربی سالها بعد از وفات ابن عریف بوده است. این شخص باید ابوالعباس عربی بوده باشد که از مشایخ معروف اندلس و از استادان ابن عربی بوده است. نام او را جامی، ابوالعباس «العریفی» خوانده و به همین صورت در نفحات الانس نقل کرده است. بین

ابن عریف و قاضی عیاض بن موسی یخصی مکاتباتی بوده است (ابن خلکان، ۱۶۹/۱). گفته‌اند که او ۷ نوع خط می‌نوشت که هیچ یک به دیگری شبیه نبود (ضبی، ۱۵۴ - ۱۵۵). موسی بن مسدی، احتمالاً آخرین مصاحب او، گوید که ابن عریف به سبب کمالاتش مورد حسادت قرار گرفت، تا آنکه از او نزد سلطان مرابطی مراکش یعنی علی بن یوسف تاشفین سعایت نمودند و سلطان را از بالا گرفتن کار او بیمناک کردند (ذهبی، همانجا). برخی گفته‌اند که ابن اسود، قاضی المریه، نزد سلطان از او سعایت کرد (ابن زیات، ۹۷). بعضی دیگر گروهی از فقهای شهر را در این کار دخیل دانسته‌اند (ابن ابار، همانجا)، اما چنین به نظر می‌رسد که چون روزبه‌روز بر شمار پیروان وی افزوده می‌شد و مردم برای شنیدن کلام و مواعظ او ازدحام می‌کردند، سلطان دچار هراس شد و گمان برد که بر او خروج خواهد کرد، از این رو او را به مراکش احضار نمود (ذهبی، ۱۱۲/۲۰ - ۱۱۳؛ یافعی ۲۶۷/۳؛ جامی، ۵۳۰). همزمان با احضار ابن عریف، محمد بن حسین میورقی از غرناطه و ابوالحکم ابن برجان از اشبیلیه به مراکش احضار شدند (ابن ابار، همانجا). درباره چگونگی وفات ابن عریف اختلاف است. به گفته ابن زیات وقتی که به مراکش رسید، نظر سلطان درباره او تغییر کرده بود و از این رو او را با احترام پذیرفت و به درخواست خودش وی را آزاد گذاشت تا به هر جا که می‌خواهد برود، اما در این احوال ابن اسود قاضی او را به وسیله بادمجان مسموم و هلاک کرد. وقتی که سلطان از این واقعه آگاه شد، دستور داد که ابن اسود را که به سوس اقصی رفته بود، مسموم کنند (ص ۹۸)، اما برخی وفات او را قبل از رسیدن به مراکش و بعضی پس از رسیدن به مراکش، بی‌آنکه به مسموم شدن او اشاره کنند، دانسته‌اند (یافعی، جامی، همانجاها). شاگرد نزدیک او ابو عبدالله غزال مرگ او را طبیعی و پیش از حرکت به سوی مراکش و در بندر سبت می‌داند (نک: ابن ابار، المعجم ۲۰؛ آسین پالاسیوس، ۷). برخی نیز گفته‌اند که سلطان مرابطی مراکش او را پنهانی به قتل رساند (ذهبی، ۱۱۳/۲۰). به هر حال به سبب وجود ارتباط میان ابن عریف و قیام‌کنندگان معروف به مریدین، بر ضد مرابطون مراکش، می‌توان علت نگرانی سلطان مراکش را نسبت به شهرت و محبوبیت روزافزون ابن عریف دریافت (نک: ابن خطیب، اعمال الاعلام، ۲۴۸ - ۲۴۹). برخی از محققان اثر دعوت ابن عریف و طریقه صوفیانه او را در قیام مریدین بر ضد مرابطون به رهبری ابن قسی قطعی می‌دانند (پالنتیا، ۳۷۱). ابن عریف پس از وفات در روضه قاضی موسی بن احمد صنهاجی در کنار مسجد قدیم مراکش مدفون شد (سلاوی، ۷۶/۲). مرقی تلمسانی قبر او را در ۱۰۱۰ ق/ ۱۶۰۱ م در مراکش زیارت کرده و دیده است که بسیاری از مردم آنجا به او تبرک می‌جسته و در طلب باران از تربت او یاری می‌خواسته‌اند (۲۲۹/۳ - ۲۳۰).

آثار: درباره آثار و تألیفات او گفته‌اند هنگامی که از سوی سلطان مرابطی به مراکش احضار شد، از وحشت، تمام نوشته‌های خود

ابن عَرِيف، ابوالقاسم حسین بن ولید بن نصر (درج ۳۹۰ / ژوئن ۱۰۰۰)، ادیب، نحوی و شاعر اواخر عصر امویان در اندلس. از جزئیات زندگی وی چندان اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که در قرطبه نزد ابن قُوطِیّه و دیگران دانش آموخت، سپس به شرق سفر کرد و چند سال در مصر اقامت گزید و از محضر استادانی چون ابوطاهر دُهلِی و ابن رشیق بهره برد. آنگاه به اندلس بازگشت و منصور بن ابی عامر (حک ۳۶۶ - ۳۹۳ ق) او را در زمرة نزدیکان خود درآورد و به آموزگاری فرزندانش گماشت (ابن فرضی، ۱۳۵/۱؛ یاقوت، ۱۸۴/۱۰). منابع به برخی از مجالس منصور که ابن عریف در آن شرکت داشته و به خصوص به مناظره‌ها و رقابت‌های ناموفق او با صاعد بغدادی در حضور منصور اشاره کرده‌اند (حمیدی، ۳۰۰/۱ - ۳۰۲؛ ابن بسام، ۱۵/۱۱۴ - ۱۷ - ۲۰؛ یاقوت، ۱۸۴/۱۰ - ۱۹۰). ابن عریف را ادیبی بزرگ و شاعری «کثیر المديح» خوانده‌اند (ابن فرضی، همانجا؛ حمیدی، ۳۰۰/۱). تنها کتابی که از او برجای مانده شرحی است بر الجمل نوشته زجاجی که نسخه‌هایی از آن در دارالکتب موجود است (خُدیویه، ۶۷/۴؛ GAL, S, I/171). کتاب دیگر او، مطالع الانوار و منابع الاسرار، اکنون در دست نیست، اما مقری پاره‌هایی از قصاید او را که در مدح رسول اکرم (ص) سروده، از آن نقل کرده است (۴۹۷/۷ - ۴۹۹). سه اثر دیگر نیز به وی منسوب است: یکی در نحو که وی در آن به نقد آراء ابن نحاس در الکافی پرداخته است (حمیدی، همانجا؛ یاقوت، ۱۸۳/۱۰)، دیگری در معانی حروف و اقسام آن (ابن خیر، ۳۲۰) و سومی در اعراب (عباس، ۳۰۲). ابیات پراکنده‌ای نیز از وی در دست است (ابن کتانی، ۶۰؛ ابن بسام، ۱۱/۱۱۱ - ۳۰۹/۱؛ مقری، ۵۸۲/۱ - ۵۸۳). ابن عریف در هنگامه نبرد جربیره^۱ در طلیطله درگذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد (ابن فرضی، همانجا؛ یاقوت، ۱۹۰/۱۰ - ۱۹۱؛ صفدی، ۸۲/۱۳).

مأخذ: ابن بسام، علی، الذخيرة، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، فهرسة مارواه عن شیوخه، به کوشش فرانسسکو کودرا و خولیان ریرا تاراگو، بیروت، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ ابن فرضی، عبدالله بن یوسف، تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ ابن کتانی، محمد بن حسن، التشیبیهات، به کوشش احسان عباس، بیروت، دار الثقافة؛ حمیدی، محمد ابن ابی نصر، جذوة المقتبس، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ خدیویه، فهرست؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد حجیری، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ عباس، احسان، تعلیقات بر التشیبیهات (نکته ابن کتانی در همین مأخذ)؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: GAL, S.

کبری سپهری

ابن عَزْرَا، ابراهام بن مَیْر^۲ (مایر) (ح ۴۸۴ - ۵۶۲ ق / ۱۰۹۱ - ۱۱۶۷م)، مفسر تورات، ادیب، مترجم آثار عربی به عبری، منجم و ریاضی‌دان یهودی اندلسی. وی در منابع عربی، ابواسحاق ابراهیم بن

را در دریا غرق کرد (ذهبی، ۱۱۳/۲۰)، اما اینک این آثار از او در دست است:

۱. محاسن المجالس. متن این کتاب همراه با ترجمه آن به زبان فرانسوی، با تحقیقات و مقدمه‌ای در شرح حال ابن عریف به کوشش آسین پالاسیوس در ۱۹۳۳م در پاریس به چاپ رسیده است. به گفته پالاشیا (ص ۳۶۹) ابن عریف در این کتاب اصول طریقه جدیدی را در تصوف بیان می‌کند که اثر آن در طریقت شاذلیه و به نحو واضح‌تری در طریقه ابن عباد رندی دیده می‌شود. ابن دهاق، دانشمند و عارف مشهور اندلسی این کتاب را شرح کرده بود (نک: ابن خطیب، الاحاطة، ۳۳۴/۱). محاسن المجالس به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده است. ۲. من رسائل ابن العریف الی اصحاب ثورة المریدین فی الاندلس. این رساله به وسیله نوایسوعی در مجله الابحاث، بیروت، ج ۲۷ (۱۹۷۸ - ۱۹۷۹م) به چاپ رسیده است.

۳. قطعاتی از اشعار صوفیانه ابن عریف در تألیفات کسانی چون ضبّی (ص ۱۵۵)، ابن زیات (صص ۹۷، ۹۹ - ۱۰۱)، ابن حلکان (۱۶۹/۱)، ابن ابّار (المقتضب، ۷۰) و مقری (۲۲۹/۳، ۳۱۹/۴، ۵۹۷/۵) دیده می‌شود و مجموعه‌ای از آنها در کتابخانه برلین (آلوارت، ۷۶۵) نگهداری می‌شود.

۴. نسخه‌ای از رساله‌ای با عنوان محاسن الکلام به نام او در کتابخانه اوقاف در بغداد موجود است (طلس، ۲۹۴).

علاوه بر اینها، ابن عباد رندی (۷۳/۱) کتابی به نام مفتاح السعادة و منهاج سلوک طریق الارادة به او نسبت می‌دهد. حاجی خلیفه (۱۵۹۱/۲) به کتابی با عنوان المجالس فی الحديث و بغدادی (هدیه، ۸۳/۱، ایضاح، ۴۹۷/۲) به کتابی با عنوان مطالع الانوار و منابع الاسرار از آثار او اشاره می‌کنند.

مأخذ: ابن ابّار، محمد بن عبدالله، المعجم، مادریه، ۱۸۸۵م؛ همو، المقتضب، به کوشش ابراهیم ابیاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلة، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة فی اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ همو، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن حلکان، وفیات؛ ابن زیات، یوسف بن یحیی، التوشف الی رجال التصوف، به کوشش آدولف فور، رباط، ۱۹۵۸م؛ ابن عباد رندی، محمد بن ابراهیم، غیث المواهب العلیة فی شرح الحكم العطائیه، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة، قاهره، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ بغدادی، هدیه؛ همو، ایضاح؛ پالاشیا، آنخل گنتال، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ سلاری، احمد بن خالد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ضبّی، احمد بن یحیی، بقیة المکنس، مادریه، ۱۸۸۴م؛ طلّس، محمد اسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ مقری تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ یانعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد، ۱۳۳۸ ق؛ نیز:

Ahlwardt; Asin Palacios, Miguel, *Mahastn al - Majalisd' Ibn al - Arif*, Paris, 1933.

حسین لاشیء

است از روش کسانی که آراء آنان مبتنی بر روایات و نظریه‌های پیشوایان مذهبی است و روش گروه مخالف آنها که هیچ تفسیری را افزون بر متن عهد عتیق روا نمی‌دارند. ابن عزرا تفسیرهای خود را بر اساس متون و همچنین شرح مجموعه قوانین شرعی و عرفی بزرگان یهود نوشته و درباره شرعیات دین بیشتر به تلمودها توجه داشته است (جودائیکا، VIII/1166). در این نوآوری‌های او در تفسیر می‌توان وی را پیشگام اسپینوزا، فیلسوف قرن ۱۷ م دانست (بریتانیکا، V/270). ابن عزرا بر خلاف عقاید رایج آن دوره تلویحاً می‌گوید که اسفار پنجگانه نوشته حضرت موسی (ع) نیست (جودائیکا، VIII/1167). او درباره کتاب اشعیا عقیده داشت که این اثر حاوی نظریه‌های دو پیامبر است و این نظر وی امروزه به اثبات رسیده است (سارتون، II/188). ابن عزرا را به سبب داشتن نظریه‌های نوین دینی پدر نقادان کتاب مقدس خوانده‌اند (جودائیکا، همانجا) و هر چند او را در شمار فیلسوفان نیاورده‌اند، ولی افکار فلسفی او را از خلال تفسیرهایش می‌توان دریافت (هوسیک، همانجا). وی عقیده داشت که سخنانش را مردم نادان نمی‌فهمند و همچنین نمی‌خواست که توده مردم از عقاید افراطی او آگاه شوند، بنابراین در تألیفات خود تعییزات پیچیده و مبهمی به کار برده است (جودائیکا، VIII/1168).

عقاید فلسفی او نوافلاطونی است و از سلیمان ابن جبرول^۳ نیز متأثر بوده است. با اینهمه مانند فیلسوفان ارسطویی مسلمان، عقیده داشت که دانش‌پروردگار به امور کلی تعلق می‌گیرد، نه به امور جزئی (هوسیک، همانجا). ابن عزرا با اعتقاد به دخالت ستارگان در تعیین سرنوشت انسان، نظریه خاصی درباره جبر و اختیار بشر ابراز نکرده است (جودائیکا، همانجا).

ابن عزرا شعر نیز می‌سرود. بعضی از اشعار او با محتوای مذهبی و دارای مفاهیم فلسفی است و از آرزوی او به وحدت و پیوستن به پروردگار سخن می‌گوید. بیشتر این اشعار در اعیاد مذهبی یهودیان خوانده می‌شود. در شعرهای غیر مذهبی او از دوستی و عشق و طبیعت سخن می‌رود. وی مضامین شاعرانه جدیدی در شعر عبری به کار گرفته، که از آن جمله است اشعاری تعلیمی به زبان حیوانات، شعرهایی در قالب چیستان و قطعات هجایی. یکی از شعرهای او از داستان حی بن یقظان این سینا برگرفته شده است (همان، VIII/1165-1166). ابن عزرا توانست شعر اسپانیایی و اشعار عربی یهودیان آنجا را به شاعران اروپای غربی معرفی کند، به طوری که بعد از مدتی این شاعران به تقلید از سبک او به سرودن اشعاری در محتوا و قالب شعر اسپانیایی پرداختند. دیوان شعر او در ۱۳۰۴ ق / ۱۸۸۶ م در برلین به اهتمام یاکوب اگرس^۴ به چاپ رسیده است (جودائیکا، همانجا). ابن عزرا را به درستی یکی از پیشگامان علم دستور زبان عبری می‌دانند. وی اگر چه اصول و نظریه‌های جدیدی ابراز نکرده، ولی

مجید خوانده شده است. او از نخستین پژوهشگرانی است که آثار مسلمانان را به زبان عبری ترجمه کرده و باعث گسترش اندیشه و دانشهای مسلمانان و یهودیان شرق در میان یهودیان اروپا شده‌اند (بالنیا، ۵۰۰-۵۰۱؛ سارتون، II/187). ابن عزرا در طلب زاده شد، سپس همراه خانواده به قرطبه مهاجرت کرد. زندگی او را می‌توان به دو مرحله متمایز تقسیم نمود: مرحله نخست که حدود نیم قرن به درازا کشید، در اسپانیا سپری شد. از دوران نوجوانی استعداد و نبوغ او در شعر و زبان‌دانی مشهود بود، چنانکه پیش از خروج از اسپانیا به عنوان شاعر و اندیشمند شناخته شده بود. مرحله دوم زندگی وی با مهاجرت او در ۵۳۵ ق / ۱۱۴۰ م از اسپانیا - احتمالاً به سبب فقر و تنگی معیشت (هوسیک، 187) - آغاز می‌شود و تا پایان عمر او که در سفرهای طولانی می‌گذرد، ادامه می‌یابد. پسرش، اسحاق، که او هم شاعر شناخته شده‌ای بود، همزمان با پدر اسپانیا را ترک کرد و به بغداد رفت. در آنجا با هبة الله بن ملکا معروف به ابوالبرکات بغدادی، طبیب و فیلسوف، دوستی یافت و شعرهایی برای او سرود و سپس به اسلام گروید. این ماجرا ضربه روحی عمیقی به ابن عزرا وارد کرد که تجلی آن در شعرهایش مشهود است. ابن عزرا به بغداد سفر کرد تا بتواند فرزند را دوباره به دین یهود بازگرداند، ولی موفق نشد («دائرة المعارف یهود»، VI/521). از این پس ابن عزرا زندگی خود را در سفر و غربت گذراند. آثار این سفرها در سبک نگارش او به وضوح برجای مانده است. تألیفات او در این مرحله شامل مقاله‌ها و رساله‌های کوتاهی است که اغلب فاقد نظم و ترتیب است. در ۵۳۵ ق، احتمالاً پس از سفری به شمال آفریقا و خاور میانه، در رم مستقر شد (جودائیکا، VIII/1163-1165) و در آنجا تفسیرهای بسیاری بر تورات نگاشت که چندان مورد توجه یهودیان آنجا قرار نگرفت. آثاری نیز درباره دستور زبان عبری نوشت که در ۹۵۳ ق / ۱۵۴۶ م در ونیز به چاپ رسیده است. در ۵۴۲ ق از ایتالیا به فرانسه رفت و از جانب یهودیان آنجا به گرمی پذیرفته شد.

مهم‌ترین تفسیرهای او بر عهد عتیق در فرانسه نوشته شد. در ۵۵۳ ق به لندن رفت و دو یا سه سال بعد به فرانسه بازگشت و کتابی در زمینه نجوم از عربی به عبری ترجمه کرد. احتمالاً در اواخر عمر به قلهره^۵ در شمال اندلس رفت و همانجا در گذشت (سارتون، II/187؛ قس: جودائیکا، VIII/1164). ابن عزرا یکی از بزرگ‌ترین مفسران و شارحان عهد عتیق است. از ۵۳۵ ق به مدت بیست سال تفسیرهای بسیاری بر عهد عتیق نوشت که تقریباً همه بخشهای کتاب را شامل می‌شود. مهم‌ترین تفسیرهای او در مورد پیامبران و غزل غزل‌های سلیمان است (همان، VIII/1166، 1167). تفسیرهای او بر عهد عتیق با نوشته‌های شارحان دیگر تفاوت چشمگیری دارد و بر موازین علمی و زبان شناسی استوار است (هوسیک، همانجا). روش وی آمیزه‌ای

1. The Jewish...

2. Calahorra

3. Salamon Ibn Gabriol

4. Jacob Egers

ترجمه شده است. نوشته‌های او از این رو مورد توجه بوده که نه تنها حاوی اطلاعات وسیع و عمیق هستند، بلکه شیوه نگارش، کوتاه و آهنگین بودن جملات، بیان هزل آمیز و قالب معنایی آن خواننده را مجذوب می‌کند و او را به تفکر و تأمل وامی‌دارد (جودائیکا، VIII/1168؛ برای آشنایی با آثار او نک: جودائیکا؛ دائرة المعارف یهود).

مأخذ: پالنیا، آنخل گنالت، تاریخ الفکر الاندلسی، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، مکتبه النهضة المصریة؛ نالینو، کارلو، علم الفلك، رم، ۱۹۱۱ م؛ نیز:

Britannica, 1973-1974; GAL, S; GAS; Husik, Isaac, A History of Mediaeval Jewish Philosophy, New York, 1916; Judaica; The Jewish Encyclopedia; Sarton, George, Introduction to the History of Science, Tehran, 1978; Steinschneider, M., "Ist Ibn Esra in Indien gewesen?", ZDMG, 1866, vol. XX; id., "zur Geschichte der Übersetzungen aus dem Indischen in's Arabische und ihres Einflusses auf die arabische Literatur", ibid, 1870, vol. XXIV.

شهناز رازپوش

ابن عزم، ابو عبد الله شمس الدین محمد بن عمر بن محمد بن احمد بن عزم تمیمی (۸۱۶ - ۸۹۱ ق / ۱۴۱۳ - ۱۴۸۶ م)، تاریخ‌نگار مالکی مذهب. وی در تونس زاده شد و در همانجا طبق مرسوم زمان به کسب دانش پرداخت. از جزئیات زندگی او آگاهی روشنی در دست نیست. در میان مورخان و نویسندگان همزمان با ابن عزم، تنها سخاوی که با وی دوستی داشته، شرح حال نسبتاً مشروحی از او به دست داده است. براساس گفتار او، ابن عزم در آغاز تحصیل، کتابهای متداول درسی چون شاطبی را فراگرفت و قرآن کریم را با قرائت چندتن، از جمله برادرش، نزد استادان وقت آموخت و آن را حفظ کرد. در ۸۳۷ ق / ۱۴۳۴ م به اسکندریه رفت و در آنجا به تکمیل دانش پرداخت و از محضر دانشمندانی چون عمر بسلفونی و دیگران بهره برد. در همین سال به قاهره رفت و تا اواخر ۸۳۹ ق در آنجا بماند. آنگاه از راه دریا رهسپار مکه شد و پس از گزاردن مناسک حج، در مدینه اقامت گزید. در این شهر از جمال کازرونی استماع کرد، لیکن در مدینه نیز نماند و بار دیگر به قاهره و از آنجا به مکه بازگشت. در ۸۴۹ ق به شام رفت و پس از آنکه بیت المقدس را زیارت کرد در مکه اقامت گزید و از مشایخ و نیز از دانشمندانی که به آن شهر می‌آمدند استماع کرد. او در سفرهایش از رهگذر صحافی و خرید و فروش کتاب زندگی می‌کرد (۲۵۵/۸).

ابن عزم در مکه با شمس الدین سخاوی آشنا شد و در کنار وی در درس بعضی از استادان برجسته آنجا شرکت جست. سخاوی خود می‌گوید که رساله قشیریه را از ابن عزم شنیده است. وی سرانجام به تصوف روی آورد و آثار ابن عربی را بارها خواند و پیوسته به اقوال او استناد می‌کرد و کتابهای او را در اختیار اهل تصوف قرار می‌داد. ابن عزم در اواخر عمر به تنگدستی افتاد و سرانجام در مکه درگذشت (همو، ۲۵۵/۸ - ۲۵۶). ابن عزم خط نسخ را نسبتاً زیبا می‌نوشت و زرکلی نمونه‌ای از آن را در کتاب خود آورده است (۳۱۵/۶).

به ابن عزم چند تألیف نسبت داده‌اند که هیچ‌یک از آنها تاکنون به

توانسته است نوشته‌های زبان‌شناسان عبری را که پیش از وی در مشرق زمین و اندلس آثاری به عربی داشتند، گردآوری کند و به تدوین آنها به زبان عبری بپردازد. به این ترتیب یهودیان اروپا توانستند با آثار دانشمندانی که به زبان عربی تألیفاتی داشتند، آشنا شوند و به نزدیکی دو زبان عربی و عبری پی برند (همانجا).

ابن عزرا آگاهی فراوانی درباره نجوم و علوم ریاضی داشت و کتابهای بسیاری در این زمینه به زبان عبری از خود به جای گذاشته است. وی با آگاهی از اطلاعات ریاضی‌دانان عرب زبان، روش استفاده از سیستم ده دهی (اعشاری)، را به یهودیان آموخت و با استفاده از حروف عبری «الف» تا «ط» به جای ۱ تا ۹ و تعیین علامت ویژه‌ای برای نشان دادن صفر و قراردادن دهگان در طرف چپ آن، به صورتی که اکنون معمول است، کمک بزرگی به یهودیان کرد (جودائیکا، VIII/1168).

از مهم‌ترین کارهای او ترجمه شرح بیرونی بر زیج خوارزمی است. وی این کتاب را در ۵۵۵ ق / ۱۱۶۰ م به زبان عبری ترجمه کرد. اصل کتاب که به زبان عربی بوده است از بین رفته و تنها ترجمه عبری آن به جای مانده است (نالینو، ۱۶۴). ابن عزرا بر این اثر مقدمه‌ای نوشته است. قسمتی از متن عبری کتاب همراه با ترجمه آلمانی آن توسط اشتاین اشنايدر به چاپ رسیده است («درباره تاریخ ترجمه...»، ۳۵۹-۳۵۵). در این مقدمه، ابن عزرا از تأثیر افکار ریاضی‌دانان و منجمان هندی بر دانشمندان عرب زبان سخن گفته و از کنکه یا مینکه ریاضی‌دان و منجم هندی الاصل دربار هارون الرشید یاد کرده است. به عقیده ابن عزرا، کنکه اعداد اصلی (اعداد نهگانه) و سیستم ده دهی را به اعراب آموخته است (همان، ۳۳۱). بنا بر گفته او، این شخص را زیجی بوده که خوارزمی برای تهیه زیج خود از آن سود برده است. ابن عزرا نیز در کتابش «درباره حرکات سیارات»، از روش بطلمیوس و دانشمندان عرب زبان استفاده کرده و به نتایج علمی قابل توجهی رسیده است. وی با مطالعه محاسباتی که دانشمندان عرب زبان، مانند ابن مقفع و دیگران، در زمینه حرکت خورشید انجام داده بودند، متوجه شد که خورشید نمی‌تواند در یک محل ثابت بماند؛ نکته‌ای که پیش از او بطلمیوس نیز نتوانسته بود به آن پی ببرد (همان، ۳۵۶-۳۵۴). او همچنین دو رساله ماشاء الله در علم احکام نجوم را به عبری ترجمه کرده است («دائرة المعارف یهود»، GAL, S, I/391; VI/524). از طریق همین ترجمه‌ها و نوشته‌های ابن عزرا در زمینه علم نجوم بود که دانشمندان اروپایی توانستند با معلومات و دستاوردهای منجمان و ریاضی‌دانان عرب زبان آشنا شوند (سارتون، II/188). گفته می‌شود که وی مدتی هم در هند اقامت گزید و در نگارش آثار علمیش از منابع هندی سود جست. اما اشتاین اشنايدر («آیا ابن عزرا در هند بوده؟»، ۴۳۲-۴۲۷) این نظریه را رد کرده است.

ابن عزرا حدود ۱۰۸ کتاب به زبان عبری نوشته یا ترجمه کرده است. اکثر آثار او طی قرون گذشته به زبانهای لاتینی، آلمانی و فرانسه

1. "Zur Geschichte der..."

2. "Ist Ibn Esra in...?"

مخلوف، همانجا). وی پس از مدتی عازم الجزایر شد و در آنجا با عالمانی چون محمد بن ابی القاسم - که از مشایخ معروف صوفیه به شمار می‌رفت - و دیگر علمای آن دیار آشنا گردید و از محضرشان استفاده نمود. پس از بازگشت به تونس مجدداً به تحصیل و تدریس در جامع زیتونه پرداخت (تونس، ۱۱) و در ۱۲۹۵ ق (نک: همو، ۲۲) بی‌تمایل خود به عنوان مفتی نقطه (کثانی، ۲۲۹/۲ - ۲۳۰؛ تونس، ۱۱) و پس از آن به سمت قضای آن شهر منصوب شد (همو، ۲۳) و تا ۱۲۹۸ ق در آن مقام باقی ماند (نک: همو، ۱۱). آنگاه به تونس بازگشت و مجدداً به تدریس در جامع زیتونه پرداخت (همو، ۱۱ - ۱۲). ابن عزوز در ۱۳۱۶ ق عازم مشرق شد (همو، ۱۵) و مدتی را در بنغازی، مصر، حجاز و شام گذراند (مخلوف، همانجا). سرانجام در ۱۳۳۱ ق (نک: تونس، ۱۲) به استانبول، مرکز دولت عثمانی رفت و در آنجا اقامت گزید. در این سفر ابن عزوز همه کتابهای خود را با تحمل مشقت بسیار بدانجا برد (مخلوف، همانجا؛ کثانی، ۲۳۰/۲؛ تونس، ۱۲، ۱۵). در استانبول ابن عزوز مورد احترام مقامات عالی‌رتبه قرار گرفت و از منزلت خاصی نزد سلطان عبدالحمید بر خوردار گردید. او در این شهر به فراگیری زبان ترکی پرداخت و بر آن تسلط کامل یافت و تا پایان عمر در دارالفنون (دارالخیر سابق) و مدرسه و عاظ به زبانهای عربی و ترکی، به تدریس حدیث و تفسیر قرآن مشغول بود (تونس، ۱۵).

کثانی مشایخ وی را نزدیک به ۸۰ تن ذکر کرده و نام برخی از آنان را آورده است (۲۳۱/۲). ابن عزوز رساله‌هایی در زمینه‌های مختلف چون فقه، تصوف، هندسه، هیأت و جز آن تألیف کرده است که در آنها می‌توان به تسلط او بر ادبیات عرب پی برد. آثار او علاوه بر محتوای علمی، از زیباییهای ادبی نیز برخوردار است، تا آنجا که توجه خواننده قبل از مطلب به ساختار جملات جلب می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان خطبه او در ابتدای رساله عقیده الاسلام را که در حمد و ستایش خداوند است، ذکر کرد (صص ۷۸ - ۷۹).

ابن عزوز از ذوق شعری نیز برخوردار بود و گذشته از مدیحه‌ها و مرثیه‌هایی که سروده، بعضی از آثار فقهی و تفسیری خویش را نیز به نظم درآورده است. از نکاتی که در مقالات و اشعار ابن عزوز جلب توجه می‌کند، شکایت وی از مظلومیت دین و دوری مردم عصر از احکام اسلام و قرآن است (صص ۱۰۵ - ۱۰۶؛ تونس، ۱۶). وی صوفیه را محترم می‌داشت و به ویژه پیروان طریقه خلوتیه را ارج می‌نهاد، ولی برخلاف آنچه دیگران درباره او گفته‌اند، خود را از صوفیان نمی‌دانست (نک: صص ۱۱۶ - ۱۱۷). ابن عزوز سرانجام در استانبول بدرود حیات گفت (کثانی، ۲۳۰/۲) و در مقبره یحیی افندی به خاک سپرده شد (تونس، ۱۸).

آثار: تونس، ۱۹۴ اثر وی را نام می‌برد (صص ۴۲۵ - ۴۲۹؛ قس: کثانی، بغدادی، جم). برخی از این آثار در یک مجلد با عنوان رسائل ابن عزوز، به کوشش علی‌رضا تونس، در ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م در دمشق

طبع نرسیده است. اثر برجسته او دستورالاعلام بمعارف الاعلام است که تراجم دانشمندان مشهور به اختصار در آن بیان شده است. از این کتاب چند نسخه خطی در کتابخانه‌های مختلف جهان مضبوط است (عبدالبدیع، ۱۳۲/۱۱۲؛ سید، ۱۴۸/۳۲؛ بانکپور، ۱۱/۱۲-۱۳؛ الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة، ۳۸۹). این کتاب در پنج بخش مرتب گردیده، بخش اول شرح حال شهرگان به نام، بخش دوم شهرگان به کنیه، بخش سوم شهرگان به نسب یا سبب یا لقب، بخش چهارم شهرگان به «ابن...» و پنجم در احوال کسانی که به نام صاحب فلان کتاب شهرت یافته‌اند. (بانکپور، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۷۵۳/۱؛ آلوارت، IX/349-350). پیش‌نویس این کتاب را قطب‌الدین محمد بن احمد مکی نهروانی تهذیب کرد و مطالبی بر آن افزود. برخی دیگر چون ابراهیم بن سلیمان جینی دمشقی نیز به تکمیل این کتاب پرداختند و زندگی‌نامه‌های افراد بسیاری را بر آن افزودند (سید، ۶۱/۲۲؛ نیز نک: حاجی خلیفه، همانجا). بروکلان (GAL, II/222) اثر دیگری به نام «المنهل العذب فی شرح اسماء الرب» به استناد فهرست خدیویه (۲۳۳/۲) به او نسبت داده، لیکن در فهرست یاد شده این کتاب از شمس‌الدین محمد بن ابراهیم مشهور به خطیب وزیری (د ۸۹۱ ق / ۱۴۸۶ م) دانسته شده است. اشتباه بروکلان را زرکلی (همانجا) و کحاله (۹۰/۱۱) نیز تکرار کرده‌اند. از کتاب دیگر او به نام تذکره الناسی فی ربع الآسی فقط بروکلان یاد کرده (GAL, S, II/223)، ولی مأخذ او در نقل این استناد معلوم نیست.

مأخذ: حاجی خلیفه، کشف خدیویه، فهرست، زرکلی، اعلام، سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ - ۱۳۵۵ ق؛ سید، خطی؛ عبدالبدیع، لطفی، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ نیز: Ahtwardt; Bankipore; GAL; GAL, S.

ابن عزوز، محمد المکی بن مصطفی بن محمد حسنی ادریسی (۱۲۷۰ - ۱۲۳۴ ق / ۱۸۵۴ - ۱۹۱۶ م)، عالم جامع الاطراف مالکی. نسب ابن عزوز به حسن مثنی فرزند امام حسن مجتبی (ع) می‌رسد و به همین جهت حسنی خوانده شده است (تونس، ۱۳). او در شهر نقطه (تونس) چشم به جهان گشود (کثانی، ۲۲۹/۲). در آن عصر نقطه و توزر از مراکز مهم علم و ادب در شمال آفریقا به شمار می‌رفتند، و به همین دلیل از باب تشبیه به آنها کوفه و بصره گفته می‌شد (تونس، ۱۱). ابن عزوز در چنین محیطی، زیر نظر پدر خود که از مشاهیر علم در آن دیار بود، پرورش یافت (همو، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۲۹؛ مخلوف، ۴۲۳). او در زادگاه خود به فراگیری علوم مختلف از استادانی چون محمد بن عبدالرحمن تازری، پسر عم خود، روی آورد (تونس، ۱۴)، سپس عازم شهر تونس شد و در جامع زیتونه ضمن تدریس، زیر نظر استادان نامدار آن روزگار مانند محمد شاذلی بن صالح، احمد بن الخوجه، محمد النجار و دیگران به تحصیلات خود ادامه داد (همو، ۱۱، ۱۴).

ابوالفتح ابن برهان، اصول فقه و از ابو عبدالله ابن ابی کُذَّبه اصول دین و کلام آموخت (ابن خلکان، اسنوی، نعیمی، همانجاها). صائن در ۵۱۱ ق به حج رفت و در مکه و کوفه حدیث شنید و در دانش به پایگاهی بلند دست یافت (یاقوت، ادبا، ۸۴/۱۳). در بازگشت به دمشق (۵۱۴ ق) نخست در مدرسه امینیه، معید درس ابوالحسن جمال الاسلام ابن مسلم شد و پس از آن در مدرسه غزالیه و نیز در مقصوره غربی جامع دمشق به تدریس و افتا پرداخت (ابن خلکان، همانجا؛ ابن کثیر، ۲۹۴/۱۲؛ اسنوی، همانجا). وی از پذیرش مناصب رسمی همچون نیابت قضا و خطابت جامع دمشق پرهیز داشت و روزگار را به تدریس و افتا و نوشتن حدیث گذراند. وی گذشته از قرائات در نحو و لغت و سرودن شعر نیز دست داشت (اسنوی، ۲۱۶/۲؛ نعیمی، ۴۱۷/۱ - ۴۱۸). از جمله کسانی که از وی حدیث شنیدند و روایت کردند، باید از برادرش ابوالقاسم علی و پسر وی قاسم، قاضی شمس الدین ابونصر ابن شیرازی و عبدالرحیم سمعانی و ابوالقاسم ابن صصری و نیز تاج الامناء احمد و فخرالدین عبدالرحمن پسران برادرش محمد نام برد (نعیمی، همانجا؛ سبکی، ۱۰۶/۸). صائن الدین در پایان عمر مفلوج شد و چون درگذشت، در آرامگاه پدر در باب الصغیر دمشق به خاک سپرده شد. از وی فرزندی به جای نماند.

۳. ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله شافعی دمشقی (اول محرم ۴۹۹ - ۱۱ رجب ۵۷۱ ق/ ۱۳ سپتامبر ۱۱۰۵ - ۲۵ ژانویه ۱۱۷۶ م)، برجسته‌ترین فرد از خاندان ابن عساکر که در دمشق زاده شد و همانجا درگذشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۶۱/۱۰؛ یاقوت، همان، ۷۴/۱۳ - ۷۵). وی به سبب حفظ و روایت احادیث بسیار، کثرت سفرهای علمی و استفاده از مشایخ بزرگ در شهرهای اسلامی و نیز تألیف اثر چشمگیر تاریخ بزرگ دمشق در شمار یکی از بزرگ‌ترین حافظان حدیث و نویسندگان تاریخ در روزگار خویش درآمد (ابن خلکان، ۳۰۹/۳ - ۳۱۰). از عنوان ابن عساکر که به صورت شهرت خانوادگی او درآمد، در نسب نامه پدرانش نشانی نیست، بنابراین شاید این نام از خاندان مادرش ام قاسم دختر قاضی ابوالفضل یحیی بن علی قرشی گرفته شده باشد (ابن جوزی، یوسف، همانجا).

دوران زندگی ابن عساکر با انقراض سلاجقه شام و روزگار حکمرانی نورالدین زنگی (د ۵۶۹ ق/ ۱۱۷۴ م) و صلاح الدین ایوبی (د ۵۸۹ ق/ ۱۱۹۳ م) بر مناطق شام تقارن داشت. سیاست مذهبی نورالدین زنگی و جانشینان وی و نیز ایوبیان بر مبارزه با تبلیغات فاطمیان شیعی مذهب و حنایت از مذاهب اهل سنت و پیروان حدیث استوار بود، از این رو کار گردآوری و روایت حدیث در روزگار ابن عساکر سخت بالا گرفت و خود وی در این زمینه به چهره‌ای درخشان بدل گشت.

تحصیلات ابتدایی ابن عساکر از ۶ سالگی در دمشق آغاز شد. پدرش، برادر بزرگش صائن و نیای مادرش از جمله نخستین استادان او در حدیث و فقه بودند (یاقوت، همان، ۷۴/۱۳). سپس از سبع بن

منتشر شده است که شماری از آنها پیش‌تر به طور مستقل نیز به چاپ رسیده است. همچنین رساله عمدة الاثبات فی رجال الحدیث وی نیز در ۱۳۳۰ ق در استانبول چاپ شده است.

مأخذ: ابن عزوز، محمد المکی، رسائل ابن عزوز، به کوشش علی رضا تونس، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ بغدادی، ایضاح؛ تونس، علی رضا، مقدمه بر رسائل ابن عزوز (نک: ابن عزوز در همین مأخذ؛ کنانی، عبدالحی بن عبدالحی، فهرس الفهارس والاثبات، فاس، ۱۳۴۷ ق؛ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، بیروت، ۱۳۵۰ ق).

ابن عزیز، نک: ابوبکر سجستانی.

ابن عساکر، نام تنی چند از دودمان بنی عساکر که پس از درگذشت ابوالقاسم علی بن عساکر چهره نامدار این خاندان به این عنوان خوانده شدند. شهرت و پایگاه علمی و اجتماعی بنی عساکر بیشتر به سبب نفوذ و اقتدار قاضیان و فقیهان بنام شافعی اشعری است که از میان آنان برخاسته‌اند. اینان نزدیک به ۲۰۰ سال (۴۷۰ - ۶۶۰ ق) با وجود دشمنی و رقابت حنبلیان، در دمشق و خطه شام شوکت و اعتبار فراوان داشتند (ابن جوزی، یوسف، ۸/۱۱ - ۳۳۶؛ سبکی، ۷۰/۷؛ نعیمی، ۸۵/۱). معروف‌ترین افراد این خاندان عبارتند از:

۱. ابومحمد حسن بن هبة الله بن عبدالله بن حسین دمشقی شافعی (۴۷۰ - ۵۱۹ ق/ ۱۰۷۷ - ۱۱۲۵ م)، از نصر مقدسی حدیث شنید و با او مصاحبت داشت. وی در صرف و نحو به استادی رسید و در فقه از سران شافعیان دمشق شد. ازدواج وی با دختر قاضی دمشق ابوالفضل یحیی قرشی از خاندان اموی تبار و سرشناس بنی قرشی و نیز ازدواج ابوبکر سلمی محمد بن علی (د ۵۶۴ ق) شافعی، خطیب پرآوازه جامع دمشق با تنها دختر حسن شهرت و اعتبار او را در آن دیار بالا برد (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ سبکی، همانجا؛ نعیمی، ۱۰۱/۱ - ۱۸۱، ۱۸۲؛ ابن عماد، ۱۰۵/۴؛ دانشنامه). دانشمندان و قاضیان این سه خاندان (بنی عساکر، بنی قرشی، بنی سلمی) از سده ۵ تا ۷ ق/ ۱۱ تا ۱۳ م در جریان تحولات فکری و رویدادهای اجتماعی دمشق نقشی فعال داشته‌اند.

۲. صائن الدین هبة الله بن حسن بن هبة الله (۴۸۸ - ۵۶۳ ق/ ۱۰۹۵ - ۱۱۶۸ م)، برادر بزرگ ابوالقاسم علی که کنیه‌اش را ابوالحسن (اسنوی، ۲۱۵/۲) و ابوالحسن (نعیمی، ۴۱۶/۱) نوشته‌اند. وی در دمشق زاده شد و در این شهر به دانش اندوزی پرداخت؛ وجوه قرائات را از ابوالوحش سبع بن قیراط و احمد بن محمد بن خلف اندلسی، حدیث را از ابوالقاسم نسیب، ابوطاهر حنائی و ابوالحسن موازینی و فقه را از جمال الاسلام ابوالحسن ابن مسلم و نصرالله مصیصی فرا گرفت (اسنوی، همانجا؛ نعیمی، ۴۱۶/۱ - ۴۱۷). در ۵۱۰ ق (ابن خلکان، ۳۱۱/۳: ۵۲۰ ق) به بغداد رفت و از گروهی محدثان آنجا از جمله ابوالقاسم ابن المهدی بالله، ابوطالب زینی و جز آنان حدیث شنید و در مدرسه نظامیه از اسعد میهنی، فقه، از

زندگی او ادامه می‌یابد. تشکیل و ترتیب مجالس املا، در فضائل خلفا و فنون دیگر که گاه به ۴۰۸ مجلس در یک فن می‌رسید، استخراج مشایخ استادان خود از جمله ابوغالب بنائی، ابوالمعالی عبدالله بن احمد حلوانی، ابوعبدالله فراوی، ابوسعید سمعانی، ابوالحسن سلمی و تألیف دیگر آثار از ثمرات علمی او در این دوره است (یاقوت، همان، ۸۰/۱۳ - ۸۲؛ ذهبی، همان، ۵۶۲/۲۰).

پایگاه والای ابن عساکر در مذهب شافعی و در حفظ و روایت احادیث، از بزرگان آن زمان چون سلفی، ابن ناصر سلامی، ابوموسی مدینی و ابوالعلاء عطار همدانی فراتر می‌رفت (سیوطی، همانجا) و طالبان علم را از همه شهرها به سوی او می‌کشید.

شاگردان و راویان ابن عساکر بسیار زیاد و غالب آنان از فقیهان و رجال حدیث در روزگار خود بوده‌اند (در این باره، نک: ذهبی، المختصر، همانجا، تذکره، ۱۳۲۸/۴، ۱۳۲۹؛ ابن جوزی، یوسف، ۳۳۷/۱۱۸؛ نعیمی، ۱۰۱/۱، ۱۶۷، ۱۸۲، ۲۲۱، ۲۸۳، ۴۷۳، ۱۵۴/۲، ۳۰۲، ۴۴۱ - ۴۴۲).

با وجود بی‌اعتنایی ابن عساکر به حاکمان و صاحبان قدرت، نورالدین زنگی حکمران شام همواره او را بزرگ می‌داشت و علاوه بر تشویق و حمایتی که از او در تألیف تاریخ دمشق به عمل آورد، دارالحدیث نوریه را که از نخستین مراکز تخصصی در آموزش حدیث بوده است (غنیمة، ۱۴۷ - ۱۴۸)، برای او تأسیس کرد و ریاست آن را به وی واگذاشت (نعیمی، ۱۰۰/۱). پس از درگذشت نورالدین (۵۶۹ق)، صلاح الدین ایوبی و بزرگان دستگاه او بر مقام علمی و مرتبه اجتماعی ابن عساکر ارج نهادند و چون درگذشت، قطب‌الدین نیشابوری قاضی دمشق با حضور صلاح‌الدین بر جنازه‌اش نماز خواند (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۱۱/۳؛ ابن کثیر، همانجا). آثار: بیشتر تألیفات ابن عساکر در زمینه حدیث و رجال و تاریخ، و بالغ بر ۱۳۴ عنوان است (یاقوت، همان، ۷۶/۱۳؛ ۸۳؛ شهابی، ۱۸) که از آن میان دو کتاب تاریخ دمشق و تبیین کذب المفتری... از شهرت و اعتبار بیشتری برخوردار است:

الف - چاپی:

۱. تاریخ دمشق، با عنوان مفصل تاریخ مدینه دمشق حماها الله و ذکر فضلها و تسمیه من حلها من الامائل او اجناز بنواحبها من واردیها واهلها، از جامع‌ترین کتابها در جغرافیای تاریخی و زندگی‌نامه دانشمندان به ویژه محدثان و حافظان حدیث شهر کهن سال دمشق است. که پس از تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری (د ۴۱۲ق)، ذکر اخبار اصبهان ابونعیم اصفهانی (د ۴۳۰ق) و تاریخ بغداد خطیب بغدادی (د ۴۶۳ق) در تاریخ شهرهای اسلامی نوشته شده است. شیوه نگارش و تدوین تاریخ دمشق به ترتیب تاریخ بغداد است که ابن عساکر مطالب آن را نزد مشایخ بغداد و دمشق که بعضاً از اصحاب خطیب بوده‌اند، خوانده و شنیده بود (مارگلیوث، ۱۶۶؛ شهابی، ۲۰). کتاب را پیش‌گفتاری است مفصل از پیشینه تاریخی دمشق؛ پیدایش و بنا و وجه

قیراط، ابوالقاسم ابن نسیب، ابوطاهر حنائی، جمال الاسلام ابوالحسن علی سلمی، ابوالبرکات ابن عبد حارثی و دیگران قرآن، حدیث، فقه و خلاف و اصول آموخت. ابن عساکر در جامع اموی و مدارس امینیه، عمادیه، غزالیه دمشق به دانش‌اندوزی پرداخت (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ ذهبی، المختصر، ۳۰۲؛ ابن قاضی شهبه، ۵/۲ - ۶؛ نعیمی، ۸۴/۱، ۸۵، ۱۸۰ - ۱۸۳، ۴۰۷ - ۴۰۸). وی پس از درگذشت پدر برای ادامه تحصیل بار سفر بست و نخست به بغداد، مرکز بزرگ علوم دینی آن روزگار روی آورد (۵۲۰ق) و در مدرسه نظامیه و دیگر حوزه‌های علمی آن شهر حدیث شنید و فقه و خلاف و نحو آموخت (ذهبی، همان، ۳۰۱ - ۳۰۲، سیر، ۵۵۴/۲۰ - ۵۵۵). در ۵۲۱ق به مکه رفت و حج گزارد. وی در مکه و مدینه از کسان بسیاری حدیث شنید و خود نیز حدیث گفت (ابن جوزی، یوسف، ۳۳۷/۱۱۸؛ ذهبی، همانجا). در بازگشت از مکه تا ۵۲۵ق در بغداد ماند و از استادان نظامیه و دیگر بزرگان دارالخلافه از جمله ابوالقاسم هبة الله بن حصین، ابوالحسن علی بن عبدالواحد دینوری و هبة الله شروطی حدیث آموخت. در این هنگام بینش علمی و معلومات و محفوظات او اعجاب بغدادیان را برانگیخت (ذهبی، المختصر، ۳۰۱، تذکره، ۱۳۲۸/۴؛ ابن خلکان، ۳۰۹/۳؛ یاقوت، همان، ۸۴/۱۳). در خلال ۵ سالی که در بغداد بود، از شهرهای کوفه، موصل، رجه، دیار بکر و نیز جزیره دیدار کرد و با محدثان و حافظان حدیث گفت و شنید داشت. آنگاه به دمشق بازگشت و ازدواج کرد و در ۵۲۷ق پسرش قاسم به دنیا آمد که بعدها کاتب و راوی آثار پدر شد (همان، ۷۵/۱۳ - ۷۶؛ بستانی، ۳۷۴/۳). دومین سفر ابن عساکر در ۵۲۹ق به قصد خراسان و از راه آذربایجان آغاز شد. وی در این سفر با ابوسعید عبدالکریم سمعانی صاحب کتاب الانساب در مرو دیدار کرد و همراه او به نیشابور و هرات رفت (ذهبی، المختصر، همانجا؛ یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۰۹/۳؛ دانشنامه).

ابن عساکر در این سفر ۴ ساله در نیشابور، مرو، فزار، سرخس، ابیورد، طوس، بسطام، بیهق، دامغان، زنجان، تبریز، ری، اصفهان، حلوان و همدان حدیث گفت و حدیث شنید (ذهبی، سیر، ۵۵۵/۲۰ - ۵۵۶؛ سیوطی، ۴۷۶) و کتاب الاربعین البلدانیة را مشتمل بر روایت چهل حدیث از چهل محدث در چهل شهر نوشت (یاقوت، همان، ۷۸/۱۳؛ آلوارت، ۱۴۶۶).

سفرهای علمی ابن عساکر از ۵۲۰ق تا ۵۳۳ق به درازا کشید و سرانجام با ره‌آوردی بی‌مانند از شنیده‌ها و نوشته‌هایی در باب روایات و احادیث چون مسند احمد بن حنبل و مسند ابویعلی موصلی به دمشق بازگشت (ذهبی، المختصر، همانجا؛ اسنوی، ۲۱۶/۲).

شمار مشایخ او را در حدیث بالغ بر ۱۳۰۰ مرد و بیش از ۸۰ زن نوشته‌اند که بسیاری از آنان از همان دوره خردسالی به او اجازه روایت داده بودند (یاقوت، همان، ۷۶/۱۳؛ ذهبی، سیر، ۵۵۶/۲۰ - ۵۵۸). از این پس (۵۳۳ق) دوره ۴۰ ساله تألیف و تصنیف و فعالیت‌های آموزشی ابن عساکر آغاز می‌شود و تا واپسین روزهای

تن دیگر آن را خلاصه کردند (پستانی، همانجا). نسخه‌های خطی بسیاری از تاریخ دمشق در کتابخانه‌ها موجود است از جمله: نسخه‌ای در کتابخانه‌ی الازهر قاهره به شماره ۷۱۴ به قرائت و تصحیح و اضافات ابن عساکر و پسرش قاسم که با وجود کاستی از کهن‌ترین نسخ موجود است (منجد، معجم المورخین، ۴۱-۴۲؛ زیدان، ۷۹/۳) و نسخه‌ای در ظاهریه دمشق به شماره‌های ۳۳۶۷-۳۳۸۳ (منجد، همان، ۳۹؛ زیدان، همانجا) و نیز نسخه‌هایی در کتابخانه‌های عراق، مغرب، تونس، ترکیه، لندن، دویلین، کمبریج، لنینگراد، ایالات متحده آمریکا و هند که هیچ یک کامل نیست (منجد، همان، ۴۴-۴۹).

بخشهای چاپ شده این اثر چنین است: تاریخ مدینه دمشق، السیره النبویه، تحقیق غزوی، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ قسم اول از مجلد دوم با دو نقشه از دمشق قدیم، تحقیق صلاح الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۴ م؛ جلد ۱۰ (حرف باء)، تحقیق دهقان، ۱۹۶۳ م؛ (حرف ع) تحقیق نحاس، شهابی و چندتن دیگر، دمشق، ۱۹۷۸ م؛ تهذیب ۷ بخش با حذف اسانید از ۱۳۲۹ ق به بعد توسط بدران و پس از او توسط عبید؛ ولایة دمشق فی العهد السلجوقی، تحقیق صلاح الدین منجد، دمشق، سپس بیروت، ۱۹۷۵ م؛ نورالدین محمود بن زنگی، تحقیق الیسف، دمشق، ۱۹۷۲ م؛ علی بن ابی طالب (ع)، تحقیق محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ تراجم النساء، تحقیق سکینه شهابی، دمشق، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۱ م؛ عبادله، دمشق، مجمع اللغة، ۱۹۷۸ م؛ زهری، تحقیق قوچانی، دمشق، ۱۹۸۲ م؛ معجم بنی امیه، تحقیق صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ حسین بن علی (ع) تحقیق محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۹۷۹ م (منجد، معجم المخطوطات، ۳۰/۱، ۳۰/۲، ۳۴/۵، معجم المورخین، ۵۱-۵۲؛ شهابی، ۱۸-۲۰).

۲. تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابن الحسن الاشعری (بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م)، در دفاع از عقاید اشعریان و در رد بر کتاب مثالب ابن ابی بشر الاشعری تألیف ابوعلی حسن بن علی بن ابراهیم اهوازی (د ۴۴۶ ق)، از مخالفان عقاید اشعری. در این کتاب علاوه بر بیان مناقب اشعری و رد بر مخالفان او، شرح حال نزدیک به ۸۰ تن از ائمه اشعری تا زمان مؤلف آمده است. این کتاب از زمان تألیف مورد توجه علمای شافعی بوده است و همواره طلاب را به مطالعه آن تشویق کرده‌اند. یافعی کتاب الشاش المعلم شأوش کتاب الموهم را با حذف اسانید و افزودن ۲۰ تن دیگر از ائمه اشعری در اختصار بر تبیین نوشت (۳۹۵/۳-۳۹۶). خلاصه‌ای از تبیین توسط مرن^۱ در ۱۸۷۸-۱۸۷۹ م به فرانسوی ترجمه شده است (GAS, I/603؛ سرکیس، ۱۸۲).

۳. الاربعون فی الجهاد، تحقیق عبدالله بن یوسف، کویت.

۴. کشف المغطأ فی فضل الموطأ، در شرح بر کتاب الموطأ مالک ابن انس، تحقیق عزت عطار، دمشق، ۱۹۵۴ م.

تسمیه آن، اخبار وارده در فضایل دمشق و شام در احادیث نبوی و فتح آن به دست سپاه اسلام، نقشه شهر دمشق، مساجد، کلیساها، دیرها، دروازه‌ها و تاریخ بنای هر کدام، ذکر رودها و کاریزها، و زندگی‌نامه پیامبران، خلفا، والیان، فقیهان، محدثان، قاضیان، قاریان، ادیبان، شاعران و راویانی که از دمشق و دیگر شهرهای دیار شام چون بیروت، رمله، حلب و بعلبک دیدار کرده‌اند (منجد، معجم المورخین، ۳۸-۳۹؛ فروخ، ۳۵۷/۳). مؤلف از نوشته‌های پیشینیان چون احمد بن معلی (د ۲۸۶ ق) و ابن حمید بن ابی العجائز بهره برده است (دانشنامه: شهابی، ۱۸-۲۰). زندگی‌نامه رجال را به شیوه ابونعیم در ذکر اخبار اصهبان (۷۷/۱) با نام احمد و از پیامبر اسلام آغاز کرده و زنان محدثه و شاعره دمشق و زنان ناموری را که از دیار شام دیدار کرده‌اند، به دنبال آورده است. حجم مطالب کتاب که فاصله زمانی دوره پیش از اسلام تا سده ۶ ق را در بر گرفته، به ۸۰ مجلد (هر مجلد در ۱۰ جزء ۲۰ برگ) رسیده است (پستانی، ۳۷۶/۳). این حجم عظیم، از آوردن اسانید بسیار و تکرار یک موضوع از طرق مختلف ناشی شده است (مارگلیوت، همانجا). تألیف کتاب در خلال اقامت در دمشق و پیش از سفر به خراسان آغاز شد و تا ۵۴۹ ق که نورالدین بر دمشق دست یافت، حدود ۵۷ مجلد ۱۰ جزئی از آن آماده شده بود، از آن پس با تشویق نورالدین باقی مانده کار، با سرعت دنبال شد و در ۵۵۹-۵۶۰ ق یعنی در ۶۰ سالگی مؤلف قسمت اعظم کتاب به پایان رسید و عمادالدین کاتب در سفر اول خود به دمشق (۵۶۲ ق) ۷۰۰ جزء از این کتاب را دید و بخشهایی از آن را نزد مؤلف خواند. به گفته پسرش قاسم که با کنویس و ویرایش آن به کوشش اوصورت گرفت، تألیف این کتاب در ۵۶۵ ق به پایان رسیده است (شهابی، ۲۳-۲۴). تاریخ دمشق در همان زمان مؤلف شهرت و اعتبار فراوان یافت و ابن عساکر خود در دارالحديث نوریه و جامع دمشق به تدریس آن پرداخت و چون درگذشت، قاسم کار پدر را دنبال کرد (پستانی، همانجا).

پس از درگذشت ابن عساکر، تاریخ دمشق همچنان محل مراجعه مورخان و جغرافی نویسان و منبع تدریس حافظان حدیث و دانشمندان شافعی بود. هنوز نیم قرن از تاریخ تألیف آن نگذشته بود که یاقوت در تدوین بزرگ‌ترین معجم جغرافیایی خود به ویژه در مطالب مربوط به خطه شام از آن بهره بسیار برد (بلدان، ۱۷۸/۱، ۳۸۸، ۶۳۲/۲، ۶۵، ۶۴، ۹۸/۳، جم). عبدالقادر رهاوی (د ۶۱۲ ق) مدتها در مدرسه ابن حنبلی دمشق ماند و کتاب را از آغاز تا انجام به خط خویش نوشت (نعیمی، ۷۸/۲). ابن شداد در کتاب الاعلاق الخطیره فی ذکر امراء الشام والجزیره در بخش مربوط به تاریخ دمشق از این کتاب بهره جست (صص ۱۷، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۶۱، ۷۳، ۲۶۹، جم). قاسم ابن عساکر (د ۶۰۰ ق)، ابو عمرو ابن حاجب، قاسم بن محمد برزالی هر کدام ذیلی بر تاریخ دمشق نوشتند و نیز قاسم ابن عساکر، کرم بن عبدالواحد صفار، ابوشامه مقدسی، احمد بن عبداللهم مقدسی، ابن منظور، شمس الدین ذهبی، ابن قاضی شهبه، عبدالرحمن سیوطی، ابوالفتح خطیب و چند

۵. مجلسان من مجالس الحافظ فی مسجد دمشق: مجلس فی ذم من لا یعمل بعلمه، مجلس فی ذم قرناء السوء، مجلس چهاردهم و پنجاه وسوم از امالی ابن عساکر، به اهتمام محمد مطیع در دمشق به سال ۱۹۷۹ م چاپ شده است.

۶. المعجم المشتمل علی ذکر اسماء شیوخ الائمة النبیل، ذهبی این کتاب را تلخیص کرد و مطالبی بر آن افزود. این اثر به کوشش سکیته شهابی در دمشق (۱۹۸۰ م) چاپ شده است.

ب - خطی: ۱. اخبار لحفظ القرآن؛ ۲. الاربعون الابدال العوالی (شهابی، ۲۵)؛ ۳. الاشراف علی معرفة الاطراف، ۳ جزء، در ذکر اسانید سنن ابی داود، جامع ترمذی و نسائی (تذکره النوادر، ۴۶-۴۷، کحاله، ۱۳۴-۱۳۵)؛ ۴. الاطراف (الفهرس التمهیدی، ۵۷، ۵۸؛ خدیویه، ۲۶۸/۱)؛ ۵. تبیین الامتنان بالامر بالاختنان (همان، ۲۷۸/۱)؛ ۶. تجرید السباعیة (شهابی، ۲۶)؛ ۷. ترتیب اسماء الصحابة الذین اخرج حدیثهم الامام احمد بن حنبل فی المسند علی ترتیب حروف المعجم (GAS, I/506)؛ ۸. الجزء الحادی والخمسون من الامالی فی الصوم (شهابی، همانجا)؛ ۹. حدیث اهل خردان (فهرس، ۱۸۲)؛ ۱۰. فضل علی بن ابی طالب (ع)، جزء ۲۲۱ و ۲۲۲ از امالی (ظاهریه، عش، ۸۸؛ همان، ریان، ۶۷۲/۲)؛ ۱۱. فضل يوم عرفة (شهابی، همانجا)؛ ۱۲. فضیلة ذکر الله عزوجل (فهرس، ۱۱۹)؛ ۱۳. کتاب الاربعین البلدانیة (آلوارت، شمه 1466)؛ ۱۴. المجلس التاسع عشر من الامالی فی تحریم الابنة (شهابی، همانجا)؛ ۱۵. المجلس الثاني والثلاثون فی التوبة من الامالی (فهرس، ۳۳)؛ ۱۶. المجلس السابع والعشرون بعد المائة فی ذم ذی الوجهین واللسانین (همان، ۱۰۳)؛ ۱۷. المجلس السابع والثلاثون بعد المائة فی سعة رحمة الله عزوجل؛ ۱۸. المجلس الثامن والثلاثون بعد المائة فی نفی التشبیه؛ ۱۹. المجلس التاسع والثلاثون بعد المائة فی صفات الله عزوجل؛ ۲۰. المجلس الثامن والثلاثون بعد المائتين، فی فضل سعد بن ابی وقاص؛ ۲۱. المجلس الثمانون بعد المائتين فی فضل عبدالله بن مسعود؛ ۲۲. المجلس الخامس بعد الاربعمائه فی فضل شهر رمضان؛ ۲۳. فضل رجب، احتمالاً دو مجلس از امالی (فهرس، ۲۲، ۳۶۴، ۴۱۰، ۴۱۹، ۵۴۵)؛ ۲۴. مدح التواضع و ذم الکبر (ظاهریه، ادب)، ۲۰۲/۲-۲۰۳)؛ ۲۵. المعجم فی تراجم رجال الكتب الستة (آربری، شمه 2412)؛ ۲۶. معجم اسماء شیوخ المؤلف (TS، شمه 2821؛ مرکزی، ۱۴۰/۲-۱۴۱)؛ افزون بر آنچه ذکر شد در حدود ۱۰۰ نوشته دیگر از آثار ابن عساکر در منابع گوناگون نام برده شده است (نک: یاقوت، ادبا، ۱۳/۷۶-۸۳؛ ذهبی، سیر، ۲۰/۵۵۸-۵۶۲؛ ابن جوزی، یوسف، ۱/۱۸)؛ ۳۳۶؛ سیوطی، ۴۷۵؛ شهابی، ۲۵-۲۷).

۴. ابو محمد بهاء الدین قاسم بن علی ابن عساکر (۵۲۷-۹ صفر ۶۰۰ ق/۱۱۳۳-۱۸ اکتبر ۱۲۰۳ م)، فقیه، محدث و مورخ بزرگ شافعی که پس از پدرش برجسته ترین چهره علمی این خاندان به شمار می آید و در نگارش و جمع و تدوین بزرگ ترین اثر پدر خود تاریخ مدینه

دمشق سهمی بسزا داشت (منذری، ۸/۲-۹؛ یاقوت، همان، ۷۳/۱۳؛ ابن خلکان، ۳/۳۱۱؛ ابن کثیر، ۱۳/۳۸؛ ذهبی، دول، ۳۱۹) و به گفته پسرش عمادالدین علی بازنویسی و ویرایش این کتاب به سعی و همت او انجام پذیرفت (همو، سیر، ۲۱/۴۱۰). در خردسالی گذشته از برخی افراد خاندان خود (سبکی، ۳۵۲/۸؛ ذهبی، همانجا) از ابوالفتح نصرالله بن محمد مصبسی و ابوطالب علی بن عبدالرحمن صوری و نیز بسیاری از کسانی که از پدرش حدیث شنیده بودند، همچون عبدالرحمن بن عبدالله بن حسن بن ابی الحدید و ابوالدر یاقوت الرومی و ابوسعید عبدالکریم سمعانی حدیث شنید (ذهبی، تذکره، ۱۳۶۸/۴، سیر، ۲۱/۴۰۶؛ منذری ۹/۲).

قاسم گذشته از پدر از عالمان و حافظانی همچون احمد بن سلامه حداد، ابوالغنائم بن علان اجازه روایت داشته است (منذری، همانجا؛ ذهبی، همان، ۲۱/۴۰۹). وی در ۵۵۵ حج گزارد و در مکه از ابوبکر احمد بن مقرب کرخی و ابومنصور مسعود بن حصین و ابوالنجیب عبدالقاهر سهروردی و قطب الدین ابومحمد انصاری استماع حدیث کرد (منذری، همانجا؛ ابن فوطی، ۴/۶۷۶؛ ذهبی، همان، ۲۱/۴۰۷-۴۱۰) و در مدینه، بیت المقدس و مصر به استماع و روایت حدیث پرداخت و حدود ۱۰۰ تن از حافظان حدیث که قاسم تنها راوی بسیاری از آنان بود، از مشایخ او به شمار رفته اند (ابوشامه، ۴۷؛ منذری، ذهبی، همانجاها). شاگردان قاسم خود از دانشمندان شافعی و عالمان حدیث بودند. ابوشامه شهاب الدین مقدسی، ابوالنقی صالح بن شجاع مثلی، احمد بن سلامه و مسلم بن علان از او حدیث شنیده و اجازه روایت داشته اند (ابن صایونی، ۴۱؛ ذهبی، تذکره، ۱۳۶۹/۴؛ ابوشامه، همانجا). قاسم را به درستکاری و امانت در روایت، پارسایی و خوش خویی و هوشمندی و شناخت متوسط در حدیث و تمایل شدید به ابوالحسن اشعری وصف کرده اند (ذهبی، سیر، ۲۱/۴۰۷-۴۰۸، تذکره، ۱۳۶۸/۴). قاسم پس از درگذشت پدر به جانشینی وی عهده دار تدریس در جامع اموی و دارالحدیث نوریة دمشق شد. پرهیز و پارسایی او را از دریافت حقوق تدریس باز می داشت و از باب احتیاط از آب آنجا ننوشید و وضو نساخت و هرچه او را می رسید، در اختیار دانشجویان و تازه واردان می نهاد (ابن قاضی شهبه، ۲/۴۲-۴۳؛ ذهبی، العبر، ۴/۳۱۴-۳۱۵).

آثار: ۱. جزء فی اخبار والده الحافظ ابن عساکر، تنها اثر چاپ شده او به تحقیق صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ ۲. الجامع المستقصى فی فضائل المسجد الاقصی (اسنوی، ۲/۲۱۸؛ حاجی خلیفه، ۵۷۴/۱) یا فضائل القدس (ذهبی، سیر، ۲۱/۴۰۷) یا فضائل بیت المقدس و یا فضل المسجد الاقصی (سبکی، ۳۵۲/۸؛ سیوطی، ۴۸۷)، که ابن فرکاح برهان الدین ابراهیم فزاری (د ۷۲۹ ق) آن را با عنوان باعث النفوس الی زیارة القدس المحروس (ازهریه، ۵/۵۵۶؛ نولدکه، 311؛ ریو، شمه 1250؛ GAL, S, I/567-568, II/161؛ منجد، «المورخون»، ۲۸، معجم المورخین، ۷۱) تلخیص کرده است؛ ۳.

تاج الامناء احمد بن محمد بن حسن (۵۴۲-۶۱۰ ق) مؤلف الانس فی فضل القدس (سبکی، ۷۰/۷؛ ابن کثیر، ۶۶/۱۳؛ نعیمی، ۳۰۲/۲؛ ابن عماد، ۴۰/۵)؛ ابوالقاسم عمادالدین علی بن قاسم بن علی (۵۸۱-۶۱۶ ق) که آخرین فرد از طبقه محدثان شام بود که پیش از حمله مغول به خراسان رفت و اظهار تشیع می کرد (ابن عماد، ۶۹/۵، ۷۰)؛ ابوالبرکات زین الامناء حسن بن محمد (۵۴۴-۶۲۷ ق) ملقب به سجاد، خزانه دار و ناظر موقوفات دمشق (ابن کثیر، ۱۲۷/۱۳، ۱۲۸؛ اسنوی، ۲۲۰/۲؛ نعیمی، ۱۰۴/۱، ۱۰۵)؛ زین الامناء تاج الدین عبدالوهاب بن ابی البرکات (د ۶۶۰ ق) و پسرش امین الدین ابوالیمین عبدالصمد (د ۶۸۰ ق) از مدرسان مدرسه نوری (قنوجی، ۱۰۴/۳؛ نعیمی، ۸۵/۱)؛ ابو عبدالله العز محمد بن احمد بن محمد معروف به نسابة (د ۶۴۳ ق)؛ ابو الفتح حسن بن علی بن حسن (د ۶۰۱ ق)؛ ابوالحسین هبة الله بن احمد بن محمد (د ۶۱۹ ق)؛ ابوبکر محمود بن احمد بن محمد (د ۶۲۹ ق)؛ ابونصر عبدالرحیم بن محمد (د ۶۳۱ ق)؛ ابوالعباس فضل بن احمد بن محمد (د ۶۳۱ ق)؛ محمد بن حسن بن علی از نوادگان ابن عساکر و پسر او عمر بن محمد بن حسن بن علی؛ محمد بن اسماعیل ابن عثمان بن مظفر بن هبة الله (ابن عماد، ۳۳۱/۵)؛ بدرالدین محمد بن حسین بن علی بن قاسم بن علی؛ شرف الدین ابوالفضل احمد بن هبة الله بن احمد بن محمد؛ شیخ فخرالدین اسماعیل بن نصرالله بن احمد بن محمد؛ مظفر بن محمود بن احمد بن محمد و پسر او قاسم بن مظفر (نک: سبکی، ۷۰/۷، ۷۱؛ ابن عماد، ۲۲۶، ۴۰/۵) نام برد.

ماخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شداد، محمد بن علی، الاطلاق الخطیئة، به کوشش سانی الدهان، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن صابونی، محمد بن علی، تکملة اکمال، به کوشش مصطفی جواد، عراق، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ ابن طولون، محمد بن علی، قضاة دمشق، به کوشش صلاح الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۶ م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، تذکرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، مجمع الادب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۷ م؛ ابن قاضی شهید، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، الذیل علی الروضتين، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۹۴۷ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، ذکر اخبار اصبهان، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱ م؛ ازهری، فهرست؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعية، به کوشش جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۹ م؛ بستانی؛ تذکرة النوادر من المخطوطات العربية، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۰ ق؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ دانشنامه؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳-۱۳۳۴ ق؛ همو، دول الاسلام، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارئوؤط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، المعری، به کوشش صلاح الدین منجد، کویت، ۱۹۶۳ م؛ همو، المختصر المحتاج الیه، بیروت، دار الکتب العلمیة؛ زرکلی، اعلام زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، قاهره، دار الهملا؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود طناحی و دیگران، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتوبیخ، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة والمعریة، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸ م؛ سیوطی، طبقات الحفاظ، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ شهابی، سکینه، مقدمه و حاشیه بر تاریخ مدینة دمشق (تراجم النساء)، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۱ م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، ریان، همان، عش؛ همان، (ادب)، همان، (مجامع)؛ غنیمه،

منتخب من تاریخ دمشق، گزیده ای است از تاریخ بزرگ دمشق در ۸ مجلد (ظاهریه، عش، ۱۲۹؛ همان، ریان، ۶۹۴/۲؛ منجد، معجم المورخین، همانجا)؛ ۴، الجهاد (اسنوی، ۲۱۸/۲) یا فضائل الجهاد (زرکلی، ۱۷۸/۵)، کتاب در تشویق مسلمانان به جهاد بر ضد مهاجمان صلیبی و دفاع از سرزمینهای اسلامی نوشته شده است. مؤلف تمامی کتاب را در ۵۷۶ ق برای صلاح الدین ایوبی خواند و آنگونه که ذهبی از قول وی آورده است (سیر، ۴۱۱/۲۱)، دعایی که در آغاز و انجام کتاب برای فتح و استرداد بیت المقدس کرده بود، سرانجام در ۲۶ رجب ۵۸۳ در حضور او برآورده شد؛ ۵. ذیل تاریخ دمشق، که ناتمام ماند (حاجی خلیفه، ۲۹۴/۱)؛ ۶. فضائل الحرم (همو، ۱۲۷۵/۲)؛ ۷. فضل زیارة الخلیل علیه السلام و موضع قبره و قبور ابناءه الکرام (زرکلی، همانجا)، که گویا بخشهایی از کتاب فضل المسجد الاقصی است؛ ۸. فضل المدینة. (سبکی، ۳۵۲/۸) یا الانباء المبینة فی فضل المدینة یا فضائل المدینة. این اثر مفقود است، اما رودانی صاحب صلة الخلف آن را روایت کرده است (منجد، معجم المورخین، همانجا؛ سخاوی، ۲۷۴؛ حاجی خلیفه، ۱۲۷۸/۲)؛ ۹. مجالس، که همان امالی قاسم است (ذهبی، تذکرة، ۱۳۶۸/۴؛ سبکی، همانجا)؛ ۱۰. کتاب فی من حدث بمذائن الشام و قراها (ذهبی، سیر، ۴۰۷/۲۱)؛ ۱۱. کتاب المناسک و نیز موافقات و ابدال و سبایات که از مستخرجات حدیثی او بوده است (همانجا).

۵. ابومنصور فخرالدین عبدالرحمن بن محمد بن حسن (۵۵۰-۶۲۰ ق/۱۱۵۵-۱۲۲۳ م)، فقیه و محدث معروف شام که به دیانت و دانش و کثرت عبادت شهرت داشت، از اعمام خود (صائن الدین و ابوالقاسم علی) و حسان زیات و ابوالعالی ابن صابر حدیث شنید و از شاگردان زبده درس فقه قطب الدین نیشابوری بود که دختر او را به زنی گرفت و پس از مرگ استاد (۵۷۸ ق) به جای او در مدرسه چاروخیه دمشق به تدریس پرداخت (نعیمی، ۸۴/۱؛ ابن کثیر، ۱۰۱/۱۳). چندگاهی در مدارس تقویه، عذراویه، عزیزیه دمشق و صلاحیه ناصریه در قدس تدریس کرد و بزرگان علمی شام در حلقة درس او شرکت می کردند. پیشنهاد ملک عادل را مبنی بر قبول قضای دمشق نپذیرفت و به سبب انتقاد از میگساری ملک معظم پسر و جانشین او از تدریس در مدرسه تقویه دمشق بر کنار شد و تنها در چاروخیه و دارالحدیث نوریه تدریس می کرد و آناری در فقه و حدیث تألیف کرد (اسنوی، ۲۱۹/۲-۲۲۰؛ قنوجی، ۱۰۴/۳؛ ابن کثیر، ۱۰۱/۱۳). شیخ عزالدین ابن عبدالسلام، زکی بررالی، ضیاء مقدسی و تاج عبدالوهاب بن زین الامناء از شاگردان فقه و حدیث و راویان او بوده اند (نعیمی، ۸۴/۱؛ ابن عماد، ۹۲/۵-۹۳).

از دیگر افراد مشهور خاندان ابن عساکر می توان از ابو عبدالله محمد بن حسن بن هبة الله برادر کوچک ابن عساکر معروف که چندی قاضی دمشق بود (ابن طولون، ۱۶۸)؛ ابوالمظفر عبدالله بن محمد بن حسن بن هبة الله (۵۴۹-۵۹۱ ق) مدرس مدرسه تقویه دمشق؛ ابوالفضل

(ابو اسحاق و ابوالفضائل) بوده که هریک تألیفاتی داشته‌اند، گفته‌وی در ۱۷۴۲ م مورد پذیرش استفان عواد سمعانی^۱ در «فهرست نسخه‌های خطی شرقی کتابخانه لاورنتیان» قرار نگرفت (نک: مالون، 509-511؛ قس: آلوارت، IX/551، که به نقل از مصباح الظلمة ابن کبر آن دو را از یکدیگر متمایز کرده است). در ۱۸۷۷ م اشتاین اشنایدر، نام ابوالفرج هبة الله ابن عسال و برادرش مؤتمن الدوله ابواسحاق را صرفاً به عنوان بدل و بدون تصریح به تمایز آنان در کنار هم آورد (ص 86). در ۱۸۹۴ م ریو به دنبال بررسی برخی نسخه‌های خطی در «فهرست نسخه‌های خطی موزه بریتانیا»^۲ اعلام داشت که «ابن عسال» عنوان سه برادر بوده است (ص 18، جم). گویا گفته‌ریو بیشتر از رونود پذیرش یافت، چنانکه در ۱۹۰۰ م انعکاس آن در مقدمه چاپ نخست مجموعه قوانین صفی ابن عسال در قاهره به چشم می‌خورد (نک: سرکیس، ۱۸۳/۱). در ۱۹۰۵ م آلکسی مالون در مقاله «ابن عسال، سه نویسنده با این نام»^۳ در «مجله آسیایی»^۴ با تکیه بر گفتار مورخان و اطلاعات داده شده در نسخه‌های خطی آثار فرزندان عسال سخن ریو را تأیید نمود و از آن پس با ثابت دانسته شدن تمایز این سه، به دیگر اعضای خاندان نیز پرداخته شد. در ۱۹۴۳ م هیگنز طی مقاله‌ای در «مجله بررسیهای الهیات»^۵ فرض تازه‌ای مطرح کرد، مبنی بر اینکه جز اولاد عسال شناخته شده در سده ۷ ق/ ۱۳ م، این عنوان در سده ۵ ق/ ۱۱ م نیز احتمالاً مصادیقی داشته است، ولی عزیز عطیه فرض او را به جهت ناکافی بودن دلایل مورد تردید قرار داده است (E¹²). وجود شخصی قبطی با عنوان «ابن عسال سبط بطرس سدمنتی»، مؤلف تریاق العقول (نک: گراف، «فهرست»، 146)، ظاهراً موجب شده تا برخی چون لوئیس شیخو اولاد عسال را از خانواده بطرس سدمنتی که در اواسط سده ۱۳ م در فیوم می‌زیسته است، بدانند و تصور کنند که اصل خاندان عسال از سدمنت (در مصر میانه بین فیوم و ریف) بوده است و در تاریخی نامعلوم به قاهره منتقل شده‌اند (شیخو، ۳۶۰؛ بستانی، ۳۷۸/۳؛ E¹²). در اینجا یادآوری می‌شود که نسبت عسال در مصر، حتی میان مسلمانان نسبتی رایج بوده است (مثلاً نک: سمعانی، ۲۹۱/۹؛ مقریزی، ۳۲۲/۱).

به‌رحال افراد شناخته‌تر خاندان عسال عبارتند از: صفی، اسعد، مؤتمن و امجد، پسران ابوالفضل (ابوالفضل) اسعد ملقب به فخرالدوله، فرزند ابواسحاق ابراهیم ملقب به مؤتمن، پسر ابوسهل جرجیس بن ابی بشر یوحنا (نک: مالون، 516، 513-512؛ گراف، «خاندان»، 134). القاب فخرالدوله و مؤتمن برای پدر و پدربزرگ حکایت از ارج اجتماعی آنان دارد.

۱. صفی (الدوله) ابوالفضائل ماجد، برادر ارشد از فرزندان

عبدالرحیم، تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، ترجمه نورالله کسائی، تهران، ۱۳۶۴؛ ش: فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴؛ الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة...، قاهره، ۱۹۴۸؛ م: فهرس مجامع المدرسة العمیه فی دارالکتب الظاهرية دمشق، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ قنوجی، صدیق بن حسن، ایجد العلوم، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ کحاله، عمر رضا، المنتخب من مخطوطات المدینه المنوره، دمشق، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ مارگلیوت، د. س.، دراسات عن المورخین العرب، ترجمه حسین نصار، بیروت، دارالثقافه؛ مرکزی، میکروفیلما؛ منجد، صلاح‌الدین، معجم المخطوطات المطبوعه، بیروت، ۱۹۷۸، ۱۹۸۰، ۱۹۸۱، ۱۹۸۲؛ م: همو، معجم المورخین الدمشقیین، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ همو، «المورخون الدمشقیون وآثارهم المخطوطه»، مجله معهد المخطوطات العربیه، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م، ج ۲ (۱)؛ مندری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، الکلمة لونیات النقلة، به کوشش پشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۴؛ م: نعیمی دمشقی، عبدالقادر بن محمد، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر الحسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان؛ نیز: Ahlwardt; Arberry; GAL, S; GAS; Nöldeke, Th., «Die arabischen Handschriften Spitta, s», ZDMG, Leipzig, 1886, vol. XL; Rieu, Ch., Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts of the British Museum, London, 1894; TS. نورالله کسائی

ابن عسال، نام مشترک اعضای خاندانی مسیحی از قبطیان که افراد شاخص آن در سده ۷ ق/ ۱۳ م می‌زیسته‌اند و به «اولاد عسال» نیز مشهور بوده‌اند. نسب ایشان به ابوبشر یوحنا ملقب به «کاتب مصری» بازمی‌گردد که ظاهراً در سده ۵ ق/ ۱۱ م می‌زیسته است (مالون، 516؛ گراف، «خاندان»، 134). فرزندان عسال در میان نویسندگان قبطی سده‌های میانه از اهمیت بسزایی برخوردارند و تألیفات ایشان در زمینه‌های متنوع دینی و ادبی که به زبان عربی پرداخته شده، در ادبیات مسیحی مشرق زمین جایگاه ویژه‌ای دارد. از سوی دیگر، القاب و مناصب دیوانی اولاد عسال در دستگاه ایوبیان - در حالی که این سلسله در طول حیات خود به سختی با صلیبیان درگیر جنگ بوده‌اند - می‌تواند نشانه‌ای از وفاداری ایشان به حکومت و مردم مسلمان مصر تلقی شود. علت این رفتار را باید در اختلافات فرقه‌ای میان قبطیان و صلیبیان و مستقل بودن سیاست رهبری قبطیان مصر از مسیحیت غرب، جست‌وجو کرد.

به هر روی، به رغم اهمیت این خاندان، دانسته‌های ما درباره ایشان بسیار اندک است. در نگرشی به تاریخچه آشنایی با اولاد عسال باید گفت صرف‌نظر از پاره‌ای اطلاعات موجود در لابلای آثار خود ایشان و برخی منابع مصری نزدیک به عصر آنان، گویا نویسندگان متأخرتری که به مناسبت بحث در تاریخ مسیحیان مصر یا مستقلاً از تألیفات ابن عسال، نام برده‌اند، تصور نمی‌کرده‌اند که «ابن عسال» عنوان بیش از یک تن بوده باشد. حتی هنگامی که رونود در ۱۷۱۳ م در «تاریخ بطریقان اسکندریه»^۶ ابراز داشت که ابن عسال نام مشترک دو برادر

1. «Die koptische...»

2. Renaudot, Historia patriarcharum alexandrinorum.

3. Stephanus Evodius Assemanus

4. Supplement to the Catalogue...

5. «Ibn al-ʿAssāl...».

6. JA

7. Higgins, A.J.B., Journal of Theological Studies, XLIV/

73-75.

8. Catalogue...

به کوشش جرجیس فیلوئائوس عوض در ۱۹۰۸ م به کوشش مرقس جرجیس در ۱۹۲۷ م به چاپ رسیده است.

از دیگر آثار وی که برای صفی بر شمرده اند، می توان این موارد را نام برد: ۱. الدفاع عن الانجيل، ج سمیر خلیل جرجیس در المنارة، ۱۹۸۳ م، ش ۲۴؛ ۲. الفردوس الاعلی، ج قاهره، ۱۹۱۲ م؛ ۳. فصول مختصرة فی التثلیث والاتحاد، ج قاهره، ۱۹۲۱ م؛ ۴. الصحاح فی الرد علی النصاب، که این کبر در فهرست آثار صفی از آن یاد کرده و نسخه های خطی آن در کتابخانه های مختلف در بیروت، واتیکان و غیر آن موجود است (نک: مالون، 521، 524؛ گراف، «تاریخ»، II/390)؛ ۵. کلندار الكنيسة، که نسخ خطی آن در لندن و واتیکان یافت می شود (بستانی، ۳۷۸/۳؛ برای اطلاع بیشتر درباره آثار وی، نک: گراف، همان، II/388-403).

۲. اسعد ابو الفرج هبة الله، برادر کوچک تر صفی، زبان شناس. او مدتی در دمشق به تحصیل پرداخت و سپس به مصر بازگشت. با علاقه ای که به ادب داشت، مجموعه ای غنی از کتب گرد آورده بود که برخی از آنها را به دست خود استنساخ کرده و بعضی پیشکش دوستان وی بود. این کتابخانه تا مدتها پس از مرگ وی در مجامع علمی آوازه ای داشت. تاریخ استنساخ های او در فاصله ۱۲۳۱ - ۱۲۵۳ م بوده است و وفات او می بایست در فاصله ۱۲۵۳ - ۱۲۶۰ م واقع شده باشد (نک: گراف، «خاندان»، 130، «تاریخ»، II/403).

از تألیفات اوست: ۱. مقدمة فی نحو اللغة القبطية، در دستور زبان قبطی به عربی که نسخه های متعددی از آن در کتابخانه ملی پاریس، موزه بریتانیا، دارالکتب مصر و جز آن پراکنده است (مالون، 522؛ سید، ۹۹/۳؛ گراف، همان، II/404-405)؛ ۲. نقدی بر متن عربی اناجیل اربعه و مقابله آن با متنها ی قبطی، سریانی و یونانی که بر آگاهی او به این زبانها گواهی دارد و نسخه های خطی آن در کتابخانه های آمبروزیانا، موزه بریتانیا، واتیکان و دیگر جایها نگهداری می شود (مالون، 523؛ گراف، همان، II/407؛ بستانی، ۳۷۸/۳؛ نیز نک: خالدوف، ش 10373)؛ ۳. ارجوزه ای در موارث، که در ۱۹۰۸ و ۱۹۲۷ م به همراه مجموعه قوانین صفی به چاپ رسیده است (قس: تروبو، ش 6502، که آن را به صفی نسبت داده است)؛ ۴. رساله ای در باب نفس، که گراف در ۱۹۴۰ م طی مقاله ای در اورینتالیا متن آن را گزارش کرده و در «تاریخ» (II/403-404) به بررسی اجمالی و ارائه نسخه آن پرداخته است (برای اطلاع بیشتر درباره آثار وی، نک: گراف، همان، II/403-407).

۳. مؤتمن (الدوله یا الدین المسیحی) ابواسحاق ابراهیم، برادر کوچک تر صفی و اسعد، متکلم و زبان شناس. او نیز چون برادرش مدتی در سوریه به تحصیل اشتغال داشت و پس از چندی به وطن مراجعت کرد. در حدود ۱۲۳۷ - ۱۲۳۸ م سفر دیگری به سوریه نمود.

فخرالدوله گردآورنده قوانین کلیسایی و فیلسوف. درباره آغاز زندگی او چیزی نمی دانیم. وی از حدود ۱۲۳۵ م به تألیف آغاز کرده (گراف، «تاریخ»، II/388) و در ۱۲۳۹ م آن اندازه در مجامع قبطی مورد توجه بوده که در انجمنی که برای رسیدگی به وضع بطریق سیریل بن لقلق تشکیل شده بود، نقش حساسی بر عهده او گذاشته شده است. سیریل که با نیرنگ به مقام بطریقی دست یافته بود، تحت فشار سران مذهبی قبطیان ناچار شد انجمنی در قاهره تشکیل دهد تا به تخلقات او رسیدگی نماید و برخی اصلاحات دینی انجام دهد. در این جلسه صفی مأمور شد تا قوانین و سنن کلیسایی قبطی را گردآورد. این مجموعه قوانین که گاه به نام وی «المجموع الصفوی» خوانده شده، نقطه عطفی در آثار شرعی قرون وسطایی قبطی تلقی شد و چنان در جامعه مسیحی مصر مقبول افتاد که حتی امروزه بر کلیسای قبطی حاکم است. از مشخصات این اثر این بود که ضمن جامعیت، مراجعه کننده را از رجوع به کتب نه چندان سهل الوصول پیشین بی نیاز می کرد (مالون، 526؛ گراف، «تاریخ»، II/387؛ اسکندر، 315، 313؛ لاروک، 312).

باید گفت مجموعه قوانین صفی حتی مرزهای مصر را درنور دیده و کلیساهای مجاور را نیز تحت نفوذ خود گرفته است. در شرق مدیترانه در دوره ممالیک (۶۹۰ - ۹۲۲ ق/ ۱۲۹۱ - ۱۵۱۶ م) که جامعه مسیحی مارونی در پی جنگهای صلیبی و شدت عمل امیران مملوک محدود شده و این محدودیت نوعی استقلال سیاسی بدان بخشیده بود، بطریقان و اسقفان مارونی قدرت قضایی زیادی به دست آوردند و در پی در دست گرفتن محاکم، سران مذهبی به این نکته پی بردند که منابع شرعی پیشین کارایی لازم را ندارد، پس روی به مصر آورده، قوانین کلیسای قبطی گردآورده. ابن عسال را در کلیسای مارونی پذیرفتند (الحائک، 249).

از دیگر سو، مسیحیان اتیوپی که از دیرزمانی پیش از سده ۱۳ م پیوسته با کلیسای قبطی در تماس تنگاتنگ بوده و از آن الهام می گرفته اند (لیتمان، 58)، مجموعه قوانین ابن عسال را با نام «قوانین شاهان»^۳ به اتیوپیایی (جعزی) ترجمه کردند و به عنوان مستند، مورد عمل قرار دادند. در واقع باید گفت این متن تنها منبع اصلی است که می توان آن را قوانین کلیسای اتیوپی نامید. براساس تحقیقات کونتی روسینی^۴ زمان این ترجمه به سده ۱۴ م می رسد، ولی گاه تاریخ آن را به سده های ۱۵ و ۱۶ م نیز رسانده اند (گراف، «تاریخ»، II/402-403؛ مالونی، 587؛ بروکهاوس، II/15). متن اتیوپیایی و ترجمه ای از آن به ایتالیایی به ترتیب در ۱۸۹۷ و ۱۸۹۹ م در رم به کوشش گوئیدی^۵ به چاپ رسیده است. نسخه های موجود از اصل عربی مجموعه قوانین صفی با یکدیگر تفاوت هایی دارند و تقریباً به دو دسته تقسیم می شوند (برای تفصیل مطلب، نک: گراف، «تاریخ»، II/398-403). این اثر چندین بار در قاهره با عنوانهای گوناگون، از جمله در ۱۹۰۰ م، و نیز

ولی حادثه‌ای ناگوار تمام نوشته‌هایش را از بین برد و او احتمالاً در حدود ۱۲۴۰م به مصر بازگشت (گراف، همان، II/402؛ قس: مالون، 520). گویا مؤتمن در ۱۲۵۹م پیش نویس اثر مهم خود مجموع اصول الدین و مسموع محصول الیقین را فراهم آورده بود (اشتاین شنایدر، 86؛ گراف، همان، II/409). این کتاب در اصول عقاید یعقوبی نوشته شده و در آن به حملات مسلمانان، نسطوریان، ملکائیان و یهودیان پاسخ گفته شده است. نسخه‌های خطی این اثر را در کتابخانه ملی پاریس، موزه بریتانیا، کتابخانه شرقی بیروت و جز آن می‌توان یافت (مالون، 527؛ گراف، همان، II/411-412؛ تروپو، شم 13/4786، 201، 214، 200؛ واگنر، شم 517) و بخشهایی از آن نیز منتشر شده است (نک: گراف، همانجا). دیگر اثر مهم مؤتمن: السلم العقی والذهب المصقی (یاذهب کلامه المصقی)، یک فرهنگ قبطی به عربی است که ترتیب الفبایی دارد و در نوع خود نخستین اثر شناخته می‌شود (مالون، 528-527؛ گراف، همان، II/408-409). این اثر در ۱۶۴۸م توسط آتاناسیوس کیرشر در کتاب «زبان مصری باز ساخته» به چاپ رسیده است. آثار دیگری نیز به او نسبت داده شده که اینهاست: ۱. آداب الكنيسة. نسخه‌های خطی از آن در کتابخانه‌های مختلف از جمله بودلیان موجود است (گراف، همان، II/414؛ قس: مالون، 527-522؛ ۲. التبصرة المختصرة، نسخه خطی در واتیکان و بیروت (گراف، همان، II/412؛ پستانی، همانجا؛ قس: مالون، همانجا)؛ ۳. تفسیر «مکاشفه یوحنا»، نسخه خطی کتابخانه مارونیان حلب (پستانی، همانجا؛ گراف، «خاندان»، 58-52، «تاریخ»، 115/۷؛ قس: بخت، ۶۲/۱ - ۶۳، که از نسخه‌ای منسوب به صفی یاد کرده است)؛ ۴. مقدمه بر «رسائل پولس» که نسخه‌هایی از آن در واتیکان، لیدن، گوتینگن و جز آنها وجود دارد (گراف، همان، II/412-413؛ قس: مالون، 524-523، که تنها با تکیه بر فهرست لیدن تصور کرده این کتاب تألیف اسعد بوده است؛ برای اطلاع بیشتر درباره آثار وی، نک: گراف، همان، II/407-414، ۷/69).

۴. امجد ابوالمجد، فرزند دیگر فخرالدوله که اگرچه برخلاف برادرانش تألیفی از او شناخته نشده، ولی در دولت ایوبی از منزلت اجتماعی - سیاسی ویژه‌ای برخوردار بوده است. او نیز برای تحصیل به سوریه رفت و مدتی نسبتاً طولانی را در آنجا گذراند (گراف، «خاندان»، 132) و احتمالاً در طول این اقامت بود که با کشیش جبرئیل خواهر زاده اسقف بطرس ابن راهب آشنا شد. تاریخ بازگشت امجد به مصر را براساس یک دست نوشته قبطی - عربی محفوظ در موزه قبطی قاهره (همو، «فهرست»، 66-65) بایستی قدری پس از ۱۲۴۷م دانست (نک: همو، «خاندان»، همانجا). امجد در حکومت ملک صالح نجم الدین ایوب (۶۳۷-۶۴۷ ق/ ۱۲۴۰-۱۲۴۹م) و به فرمان وی به عنوان دبیر دیوان (کاتب الدرج) - برای روزهای جمعه که دیگر دبیران در دیوان حاضر نمی‌شدند - تعیین شد. اینکه امجد در دولت ایوبی دبیر دیوان جیش بوده در منابع دیگر نیز تأیید شده است (نک: گراف،

همان، 52).

چندی پس از درگذشت سیریل بن لقلق (۱۲۴۳م) هنگامی که کشیش جبرئیل برای احراز منصب بطریقی از سوریه به مصر آمد، اولاد عسال او را در این راه یاری نمودند. جبرئیل پس از مدتی اقامت در کلیسای معلقه در قاهره کهنه، آنجا را ترک نموده به نزد امجد آمد و در بخشی از عمارت بزرگ او در محله زویله اقامت گزید و امجد از او خواست تا تربیت و آموزش پسرش فخرالدوله را برعهده گیرد. وقتی مردم قاهره از درج نام جبرئیل در شمار نامزدهای بطریقی خودداری کردند، امجد خواستار تجدید قرعه‌کشی گردید و با اعمال نفوذ او، جبرئیل به این مقام برگزیده شد (نک: گراف، همانجا). برپایه آنچه از مدارک برمی‌آید امجد هم در سوریه و هم در مصر خانه‌ای وسیع داشته که محل آمد و شد طالبان علم بوده و در آن کتب مذهبی قرائت و استنساخ می‌شده است. این وضع دست کم تا ۱۲۶۲م دوام داشت (نک: یادداشتهای موجود بر روی نسخه شم 153 موزه قبطی قاهره؛ گراف، «فهرست»، 66-65 و نسخه شم 249 کتابخانه ملی پاریس؛ تروپو، I/207). در منابع از شخصی با نام نصرالله نیز به عنوان فرزند دیگر امجد نام برده شده که در ۱۳۰۴م زنده بوده است (نک: گراف، «خاندان»، 55-56).

مأخذ: بخت، محمد عدنان و نوفان رجا حمود، فهرس المخطوطات العربية المصورة، عمان، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ پستانی، سرکیس، یوسف البان، معجم المطبوعات العربية، قاهره، ۱۹۲۸م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۵م؛ سید، خطی؛ شیخو، لویس، شعراء النصرانية بعد الاسلام، بیروت، ۱۹۲۶م؛ مقریزی، احمد بن علی، خطط، بلاق، ۱۲۷۰ ق؛ نیز:

Ahlwardt, Brockhaus; El-Hayek, E., "Maronite Rite", *New Catholic Encyclopedia*, vol. IX; Graf, G., *Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Vatican, 1934; id., "Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-ʿAssāl und ihr Schrifttum", *Orientalia*, 1932, vol. I; id., *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Vatican, 1947; Khalidov; Larroque, H.A., "Ibn al-ʿAssāl", *New Catholic Encyclopedia*, vol. VII; Littmann, E., "Abyssinia", *ERE*, vol. I; Mallon, M.A., "Ibn al-ʿAssāl, les trois écrivains de ce nom", *JA*, 1905, S.10, vol. VI; Maloney, G.A., "Ethiopian Rite", *New Catholic Encyclopedia*, vol. V; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Scandur, A.H., "Coptic Rite", *New Catholic Encyclopedia*, vol. IV; Steinschneider, M., *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache*, Leipzig, 1877; Troupeau, G., *Catalogue des manuscrits arabes, manuscrits chrétiens*, Paris, 1974; Wagner, E., *Verzeichniss der orientalischen Handschriften in Deutschland*, Wiesbaden, 1976.

احمد پانکنجی

ابن عسکر: ابو عبدالله محمد بن علی (۵۸۴-۶۳۶ ق/ ۱۱۸۸-۱۲۳۹م)، راوی، فقیه، مؤرخ و ادیب عصر موحّدون اندلس. خاندان وی در روستایی در غرب مالقه ساکن بودند (ابن ابار، ۶۴۱/۲)، اما او خود در مالقه پرورش یافت و نزد استادان آن دیار از جمله ابوالحجاج بن شیخ، ابوالقاسم ابن سمجون، ابوالحسن ابن شقوری و ابن حوط الله حدیث شنید. نظر به اعتبار و شهرت گسترده‌ای که کسب کرده بود، توانست از بسیاری از علمای اندلس و مغرب، چون ابوالحسن علی بن

الاعلام عبدالرحمن بن ابی الحسن سهیلی در معرفی اشخاص و گروههایی که برخی از آیات قرآن درباره آنان نازل شده است. ابن عسکر (صص ۴-۵) خود درباره انگیزه نگارش این کتاب می‌گوید که چون کتاب سهیلی را در مقایسه با سایر کتب تفسیر بدیع و بی‌نظیر یافته، در صدد تألیف تكملة‌ای برآمده تا آنچه را که وی فرو گذاشته، کامل کند. نسخه‌هایی از این کتاب در مصر (خدیویه، ۱۵۳/۱-۱۵۴؛ GAL, I/526)، دمشق (ظاهریه، ۸۸/۲-۸۹) و کتابخانه‌ی عاشر افندی (تذكرة النوادر، ۲۷) موجود است.

آثار یافت نشده: ۱. الجزء المختصر فی السلوك ذهاب البصر، که آن را برای واعظ نایب‌نایب معاصرش ابو محمد ابن ابی خرسی تألیف کرده بوده است؛ ۲. رسالة اذکار الصبر فی افتخار القصر والقبر (ابن ابار، ۶۴۲/۲؛ مراکشی، ۴۵۰/۶)؛ ۳. شرح الآيات التي استشهد بها سيويه (عباس، ۴۵۰/۶)؛ ۴. شفاء العلة فی سمت القبلة (کحاله، ۷/۱۱)؛ ۵. المشرع الروی فی الزيادة علی غریبی الهروی؛ ۶. نزهة الناظر فی مناقب عمار بن یاسر (ابن ابار، مراکشی، همانجاها). کتابی هم در انساب بنی سعید و مناقب آنان به وی نسبت داده‌اند (ابن سعید، ۱۳۰-۱۳۱؛ مقرئ، ۳۵۲/۲). مجموعه‌ای مشتمل بر ۴۰ حدیث نیز داشته است که سلسله سند هر یک از آنها به یکی از صحابه ختم می‌شده که نامش با نام شیخ خود او یکی بوده است و این خود بیانگر وسعت معلومات وی در علم حدیث است (ابن ابار، همانجا؛ ابن خطیب، ۱۷۴/۲).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التكملة لكتاب الصلاة، به کوشش عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاطاعة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۲ ق؛ ابن سعید، علی بن موسی، القدر المعلی، به کوشش ابراهیم ابیاری، قاهره، ۱۴۰۰ ق؛ ابن عسکر، محمد بن علی، التكملة والایتمام، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز تذكرة النوادر، حیدرآباد دکن، ۱۲۵۰ ق؛ خدیویه، فهرست؛ فحی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال الرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ظاهریه، خطی (علوم قرآنی)، خیمی؛ عباس، احسان، حاشیة الذیل والتكملة (نک: مراکشی در همین مأخذ)، کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مراکشی، محمد بن محمد، الذیل والتكملة، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ مقرئ، تلسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق، نباهی، عبدالله بن حسن، تاریخ قضاة الاندلس، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ نیز:

GAL; Lévi-Provençal, E., "Sur deux poètes de Malaga du x^e siècle", Arabica, Leiden, 1954.

مریم صادقی

ابن عسکر، ابو عبدالله محمد بن علی بن عمر بن حسین بن مصباح حسینی سرفی معروف به ابن عسکر (ح ۹۳۶ - م ۳۰ جمادی الاول ۹۸۶ ق / ۱۵۳۰-۴ اوت ۱۵۷۸ م)، قاضی، مورخ و صوفی مراکشی. وی در شفشاون (شهری در جنوب تطوان در شمال مراکش) تولد یافت (GAL, S, II/677؛ نک: WNGD, 246) و در زادگاه خویش به فراگیری دانش پرداخت. در ۹۶۴ ق به فاس رفت و در آنجا نزد محمد بن عمر مختاری فقه آموخت (تازی، ۵۱۲/۲). وی در ۹۶۷ ق از سوی مولای عبدالله حسینی پادشاه بنی سعد مغربی به سمت قضا و

احمد جیانی و عبدالله بن احمد بن قدامه و حتی برخی از علمای مشرق اجازه روایت دریافت کند. سپس خود به گروهی از مردم بغداد، بنا به تقاضای آنان، اجازه روایت داد (مراکشی، ۴۴۹/۶؛ ابن خطیب، ۱۷۴/۲). کسانی که در شمار استادان او بوده‌اند، بسیاریند و مراکشی (همانجا) نام ۱۷ تن از آنان را برشمرده است. با این حال او، از اینکه نتوانسته از درس سایر بزرگان و دانشمندان عصر خود بهره گیرد، اظهار تأسف کرده است (ذهبی، ۶۶/۲۳).

وی مدتی منشی ابو عبدالله محمد بن حسن نباهی در امر قضا بود و پس از چندی در زمان انتقال حکومت مالقه از بنی هود به بنی احمر، نیابت قضا به او سپرده شد و در ۶۳۵ ق به رغم میل باطنیش رسماً ریاست آن را به عهده گرفت و تا پایان عمر در این سمت باقی ماند. عدالت و داوری صحیح او در صدور احکام مورد ستایش بسیار قرار گرفته است (مراکشی، همانجا؛ ابن خطیب، ۱۷۳/۲). ابن ابار (همانجا) گوید وی دوبار منصب قضا را در مالقه به عهده گرفته است.

ابن عسکر در فقه، حدیث و قرائت قرآن نیز تبحر داشت و مجالس درس وی مورد استقبال بسیاری از بزرگان آن روزگار بود. ابوبکر ابن حبیش و ابن سعید اندلسی از جمله کسانی بوده‌اند که از محضر درس او بهره برده‌اند (ابن سعید، ۱۳۰؛ مقرئ، ۳۱۱/۴). برخی، از جمله ابوبکر ابن خمیس، ابوبکر ابن ابی العیون و ابو عبدالله ابن بری از او روایت کرده‌اند (مراکشی، همانجا).

ابن عسکر سروده‌هایی نیز داشته است که حدود ۲۰ بیت از آنها در آثار ابن سعید (صص ۱۳۰-۱۳۱)، مراکشی (ص ۴۵۱)، ابن خطیب (۱۷۵/۲) و مقرئ (۳۵۱/۲، ۳۵۲، ۳۱۱/۳) آمده است. مضمون بیشتر اشعار او مدح و تفضل و یا درباره اجازه‌هایی است که گرفته یا به دیگران داده است و در همه آنها آثار تکلف و تصنع جلوه گر است، چنانکه شعر او را باید از نوع «شعر علما» دانست. قطعات مسجع کوتاهی نیز از نثر او در آثار ابن سعید (ص ۱۳۱) و مقرئ (۳۵۱/۲-۳۵۲، ۱۳۰/۵) آمده است که ویژگیهای نثر روزگار خود را دارد.

آثار: ۱. الاکمال و الاتمام فی صلة الاعلام یا مطلع الانوار و نزهة البصائر و الابصار، که ذیلی است بر کتاب مفقود الاعلام بمحاسن (بمجالس) الاعلام من اهل مالقة الکرام، نوشته ادیب گمنام اصبح بن علی بن ابی العباس (د ۵۹۲ ق). ابن عسکر در این کتاب علاوه بر شرح احوال شعرا و بزرگان مالقه، اطلاعات ارزشمندی نیز درباره زندگی اجتماعی آن زمان و حوادث تاریخی ریز و درشتی که عموماً جای دیگری مذکور نیست و همواره مورد توجه و استاد مورخان بعد از او از جمله ابن خطیب (۴۴۴/۲، ۴۸۴)، نباهی (صص ۹۱، ۱۰۱، جم) و مقرئ (۱۳۰/۵) بوده، به دست داده است. این اثر که با درگذشت ابن عسکر ناتمام مانده بود، توسط برادر زاده وی ابوبکر محمد بن خمیس به اتمام رسید. نسخه‌ای از آن در یکی از کتابخانه‌های شخصی مراکش موجود است (پرووانسال، 293-1/289)؛ ۲. التكملة والایتمام لكتاب التعریف و الاعلام، که ذیلی است بر کتاب التعریف و

افتاء قصبة کتامة منصوب گردید و سپس به مسافرت در شهرهای مراکش پرداخت. در ۹۶۹ ق به جنوب مراکش سفر کرد و مدتی طولانی در آنجا اقامت نمود و اوقات خود را وقت مطالعه در تصوف ساخت (EI²; GAL, S, II/678).

او در این مسافرتها دانشمندان بسیاری را ملاقات نمود و نزد آنان به کسب دانش پرداخت. و از سیدی یوسف فجیجی اجازه نامه شیوخ سلسله نورانیه را دریافت کرد و از سیدی عبدالوارث یالصوتی رساله ابن ابی زید، ارجوزه طبی ابن سینا و رائیه شریشی را فراگرفت و پیش از ۷ سال نزد او به دانش اندوزی پرداخت و آنگاه علم کلام و فنون تصوف را از سیدی عبدالله هبطی و تاریخ را از ابوالعباس احمد شاعر یجمی فراگرفت و از سیدی عبدالعزیز سجلعاسی و کسانی دیگر اجازه روایت یافت (مراکشی، ۱۷۴/۴-۱۷۵).

ابن عسکر در ۹۷۵ ق بار دیگر به عنوان قاضی شهر شفشاون و ترغه و بلاد غماره انتخاب گردید و پس از مرگ مولای عبدالله ابن عسکر به فرزند او محمد بن عبدالله که در ۹۸۱ ق به جانشینی پدر رسیده بود پیوست و دیری نپایید که محمد از عبدالملک شکست خورد و همراه با ابن عسکر به طنجه رفت. محمد برای جنگ برضد عموی خود از دُن سباستیان پرتغالی پادشاه مسیحی استمداد کرد و او با این شرط که سواحل مغرب به مسیحیان واگذار شود به یاری او شتافت. سباستیان با سپاهی که شمار آن را بین ۶۰ تا ۱۲۵ هزار نفر نوشته اند، همراه محمد و یارانش که حدود ۳۰۰ نفر بودند به سواحل مغرب حمله بردند و به قتل و غارت پرداختند. عبدالملک به مقابله پرداخت و در جنگی که میان آنان در وادی المخازن به وقوع پیوست، سباستیان و محمد و ابن عسکر کشته شدند و عبدالملک نیز در حین جنگ جان سپرد و برادرش احمد به پادشاهی رسید. چون مسلمانان جسد ابن عسکر را بین کشته های مسیحیان یافتند، درباره موضع وی در این جنگ و عقیده او به شک افتادند و او را گناهکار شمردند، ولی محمد بن عبدالله هبطی فرزند استاد وی، در منظومه ای که درباره این جنگ سروده با اینکه او را مقصر شمرده، از اعتقاد ابن عسکر دفاع کرده است (همو، ۱۷۵/۴؛ وفرانی، ۷۳-۷۶؛ قس: GAL, S؛ همانجا؛ EI²).

از ابن عسکر رساله کوتاهی به نام دوحه الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشایخ القرن العاشر باقی مانده است که فهرست گونه ای درباره مشایخ او و نیز گزارشی از احوال برخی از بزرگان مغرب در قرن ۱۰ ق است (مراکشی، ۱۷۴/۴). این کتاب شامل اطلاعات فراوانی درباره زادگاه خود اوست، گرچه از حوادث سیاسی آنجا بحثی نکرده است. اما این کتاب در مراکش از قدر و منزلت بسیاری برخوردار بوده است (EI²). گویا این اثر نخستین تاریخ مریدان اولیه جزولی شیخ بزرگ آن دوران است (نک: EI²). کتاب دوحه الناشر

بعدها مورد استفاده مورخان مغربی قرار گرفته، افرادی چون احمد بن خالد ناصری سلاوی در الاستقصاء (۱۴۹/۴) و ابوالقاسم سعدالله در کتاب تاریخ الجزائر الثقافی (۴۷/۲، ۸۵، ۹۹، ۱۰۰، ۱۴۲، ۳۰۷، ۳۳۸، ۳۷۲) از آن نقل و به آن استناد کرده اند. در این کتاب چنانکه ابوالقاسم سعدالله (۱۴۲/۲) تصریح کرده، ابن عسکر نام بسیاری از شیوخ متصوفه را آورده است.

این کتاب نخستین بار در فاس (۱۳۰۹ ق/ ۱۸۹۱م) ضمن مجموعه ای به چاپ رسید و پس از آن چند بار تجدید چاپ گردید (ابن سوده، ۳۰۰). کتاب دوحه الناشر نخست به وسیله ویرا با عنوان «شیوخ مراکش در قرن شانزدهم» به انگلیسی ترجمه و در ۱۹۰۴م در ادینبورگ منتشر شد (GAL, S؛ همانجا). سپس مستشرق فرانسوی گروول آن را به فرانسه ترجمه کرد و تعلیقات و حواشی بسیاری بر آن نوشت و در ۱۹۱۳م به چاپ رسانید (همانجا). چاپ انتقادی آن به کوشش محمد حجی در رباط در ۱۹۷۶م و تجدید چاپ آن در ۱۹۷۷م در دارالبیضاء انجام گرفته است (حجی، ۴۱۹). بعدها مورخان مراکشی تکمله هایی بر آن نوشته اند که می توان از کتاب صفوة ما انتشر من اخبار علماء القرن الحادی عشر محمد وفرانی و کتاب نشر المثنای ابن طیب قادری نام برد (EI²).

کتاب دیگری را به نام دیوان الشرفاء نیز به او نسبت داده اند (ابن سوده، ۱۱۵).

ماخذ: ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، دلیل مورخ المغرب الاقصی، تطوان، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰م؛ تازی، عبدالهادی، جامع القرویین، بیروت، ۱۹۷۳م؛ حجی، محمد، فهرس الخزائن العلمیة الصبیحة، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵م؛ سعدالله، ابوالقاسم، تاریخ الجزائر الثقافی، الجزائر، ۱۳۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ سلاوی، احمد بن خالد، الاستقصاء، به کوشش جعفر بن احمد ناصری و محمد بن احمد، دارالبیضاء، ۱۹۵۵م؛ مراکشی، عباس بن ابراهیم، الاعلام بمن حل مراکش، فاس، ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷م؛ وفرانی، محمدالصغیر بن حاج، نزعة الحادی باخبار ملوک القرن الحادی، به کوشش هوداس، رباط، ۱۸۸۸م؛ نیز: EI²; GAL, S; WNGD.

ابن عصفور، نک: آل عصفور.

ابن عصفور، ابوالحسن علی بن مؤمن بن محمد بن عصفور اشبیلی حَضَرَمَی (۵۹۷ - ۶۷۰ ق/ ۱۲۰۱ - ۱۲۷۲م)، نحوی، ادیب و شاعر. وی در اشبیلیه چشم به جهان گشود (صفدی، ۲۶۶/۲۲؛ زرکشی، ۳۹) و نزد مشهورترین علمای عصر خود ابوالحسن دَبَاج (ابن شاکر، ۱۰۹/۳) و ابوعلی شلوکین (ابن زبیر، ۱۴۲) به تحصیل نحو پرداخت. مدت ۱۰ سال در ملازمت شلوکین به سر برد و الکتاب سیویه را نزد او خواند (صفدی، ۲۶۵/۲۲ - ۲۶۶) و پس از اختلافی که با او پیدا کرد، اشبیلیه را ترک گفت و به ترتیب در شهرهای شریش، شذونه، مالقه، لورقه و مرسیه مدتی اقامت گزید و به تدریس نحو

نابجای سلطان المستنصر بالله بود که در مجلس عیش و نوش فرمود تا ابن عصفور را در حوض آبی انداختند و وی به علت سرمای شدید، بیمار شد و سه روز بعد در گذشت (قس: ابن ابی ضیاف، ۲۰۶/۱). البته روایت صفدی غریب جلوه می‌کند و روایت دوم نیز بسیار متأخر است. از این رو قباوه در کتاب ابن عصفور و تصریف (صص ۵۸ - ۶۰) دو روایت را در هم آمیخته و بهتر آن دیده که وی نخست در اثر شوخی سلطان بیمار شود و سه روز بعد در اثر ضربات نارنج ندیمان جان دهد. اما این تحلیل هم خالی از تکلف نیست. بنابراین امکان دارد که در اصل روایت تحریفی رخ داده باشد.

آثار چاپی:

۱. المقرب، مهم‌ترین اثر او در نحو است و شاید بتوان گفت که ابن عصفور، همه شهرت خویش را مدیون همین اثر است. این کتاب به زودی نظر نحویان را به خود جلب کرد و شرحها و تعلیقات و تلخیصهای بسیاری از جمله تلخیص معروف شاگردش ابوحیان غرناطی به نام تقریب المقرب و دو شرح جداگانه ابن نحاس و تاج الدین احمد بن عثمان بر آن نوشته شد. نسخه‌هایی از این شروح در کتابخانه‌های مختلف موجود است (نک: جوارى، ۱۵/۱ - ۱۷). تألیف این اثر انتقادات شدیدی را نیز از طرف علمایی چون ابن هشام، ابن صائغ، ابن حاج و ابراهیم بن محمد جرّی (نک: مقرئ، ۱۴۸/۴ - سیوطی، بغیة، ۴۰۶/۱) به دنبال داشت و آناری چند از جمله المنهج المعرب فی الرد علی المقرب و شد الزنار علی جحفلة الحمار در رد آن نوشته شد. همه این شروح و تعلیقات و انتقادات نشان از ارزش و اهمیت بالای این اثر دارد. تعریفات دقیق و بدعت در تقسیم بندی موضوعی از ویژگیهای منحصر به فرد این کتاب است. ابن عصفور این کتاب را به درخواست امیر ابوزکریا یحیی بن ابی محمد هنتاتی تألیف و به وی تقدیم کرد (نک: ابن عصفور، المقرب، ۴۳/۱ - ۴۴). جزء اول این کتاب در ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م به کوشش احمد عبدالستار جوارى و عبدالله جبوری و جزء دوم آن سال بعد در بغداد به چاپ رسیده است.

۲. الممتع، اثری است در تصریف که در آن به بحث درباره حروف زاید، ساختمان افعال و اسماء، ابدال، قلب و ادغام پرداخته است. این کتاب را ابن عصفور به یکی از امرای المتوکل علی الله (حک ۶۲۱ - ۶۳۵ ق/ ۱۲۲۴ - ۱۲۳۸ م) به نام امیر ابوبکر عبدالله بن صاحب الرد که خود شاعر و ادیب نیز بوده، تقدیم کرده است (نک: قباوه، ۱۴۸ - ۱۴۹؛ ابن خلیل، ۱۱۲). این اثر به کوشش فخرالدین قباوه در ۱۹۷۰ م در حلب به چاپ رسیده و در ۱۹۸۷ م در بیروت تجدید چاپ شده است.

۳. شرح الجمل، که شرح الجمل زجاجی است، اما حاجی خلیفه (۶۰۲/۱ - ۶۰۳) آن را شرح الجمل جرجانی می‌داند. الجمل زجاجی سه بار با نامهای الشرح الكبير یا احکام ابن عصفور، الشرح الاوسط والشرح الصغیر توسط ابن عصفور شرح شده است. (قباوه، ۶۶ - ۶۷).

پرداخت. او در مجالس درس خود که طالبان علم را از اطراف و اکناف اندلس به خود جذب کرده بود، الکتاب سیبویه، الجمل زجاجی و ایضاً ابوعلی فارسی را از حفظ شرح و املاء می‌کرد (ابن زبیر، همانجا). پس از چندی اندلس را به قصد شمال آفریقا ترک کرد و در تونس رحل اقامت افکند و به خدمت امیر ابوعبدالله محمد بن زکریای هنتاتی ملقب به المستنصر بالله، که قبل از رسیدن به حکومت مدتی شاگرد او بود، درآمد و از خواص او شد (صفدی، ۲۶۶/۲۲؛ غبرینی، ۳۱۸).

ابن عصفور پس از اقامتی کوتاه در تونس به همراه مخدوم خود راهی بجایه شد و سپس به تونس برگشت و از آنجا دوباره قصد اندلس کرد و به لورقه رفت و پس از آن، عازم غرب اندلس و سلا شد، اما دیری نپایید که به دعوت المستنصر بالله دوباره به تونس برگشت و تا آخر عمر نزد او ماند (ابن زبیر، ۱۴۲ - ۱۴۳). بدین سان ملاحظه می‌کنیم که وی بیشتر عمر خود را در سفر گذراند و در شهرهای مختلف نزد نخبگان علم و ادب دانش آموخت و شاگردان بسیاری تربیت کرد. ابن سعید غنّی (مقرئ، ۲۷۱/۲) و ابوزکریا یحیی یفرینی (غبرینی، همانجا) و احتمالاً ابوحیان غرناطی (نک: سیوطی، بغیة، ۲۸۰/۱؛ قس: قباوه، ۶۲) از جمله شاگردان معروف او بوده‌اند. ابن زبیر (ص ۱۴۳) معتقد است که وی بجز نحو در سایر علوم اطلاع چندانی نداشت و قرأت و فقه و حدیث را نمی‌دانست (قس: صفدی، همانجا)، اما از فهرست آثار او برمی‌آید که در شعر و قواعد آن نیز بسیار توانا بوده و کتاب ضرائر الشعر او که اینک در دست است، بر این امر دلالت آشکار دارد. ابن عصفور را، با توجه به آناری که در نحو از وی برجای مانده، نمی‌توان به مکتب خاصی وابسته دانست. با اینهمه گویی به مکتب بصره تمایل بیشتری داشته است، اگر چه گاهی آراء کوفیان (نک: سیوطی، همع الهوامع، ۱۴۹/۱) و یا بغدادیان (نک: همو، ۱۴۱/۱) را بر بصریان ترجیح می‌دهد. بسیاری از نحویان از جمله ابوحیان غرناطی (صص ۴۰، ۶۷) و ابن هشام (۳۳/۱، ۵۱، ۶۰) در آثار خود به آراء و نظرات او استناد کرده‌اند.

ابن عصفور شعر نیز می‌سرود، اما از اشعار او بجز یک دو بیتی که صفدی (۲۶۷/۲۲) نقل کرده، اثری برجای نمانده است. در این دو بیتی وی به عدم تنقید خویش به احکام شرع اشاره می‌کند. صفدی (۲۶۶/۲۲) نیز او را از پارسایی دور می‌داند. علاوه بر این زندگی او در دربار المستنصر و حکایتی که درباره مرگش نقل کرده‌اند، مؤید این قول است. او در دهه ۶۷۰ ق/ ۱۲۷۲ م (ابن زبیر، ۱۴۳) و به گفته‌ای در ۶۶۹ ق/ ۱۲۷۱ م (ذهبی، العبر، ۳۲۰/۳) و یا ۶۶۳ ق/ ۱۲۶۵ م (صفدی، همانجا) در تونس در گذشت و ابن منیر در رثای اواییاتی سرود (سیوطی، بغیة، ۲۱۰/۲). روایتی که در این باره شهرت یافته از این قرار است که گویند در مجلس شراب، ندیمان با وی شوخیهای خشن کردند و او را با نارنج چندان بزدند که جان داد (صفدی، همانجا)، اما به روایت زرکشی (ص ۳۹) سبب مرگ او، شوخی

فاسی، محمدعابد، فهرس مخطوطات خزانه القروین، مراکش، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، البلقه، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ قباوه، فخرالدین، ابن عصفور و التصریف، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ مقرئ، احمدبن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ نیز: Ambrosiana; Arberry; EI²; GAL; GAL, S. عتایت الله فاتحی نزاد

ابن عطا، ابوالعباس احمد بن محمد بن سهل آدمی بغدادی (م ۳۰۹ ق / ۹۲۲ م)، عارف، شاعر، مفسر و محدث حنبلی. برخی از مآخذ نسبت او را آدمی نوشته‌اند (انصاری، ۳۵۷؛ ابن جوزی، المنتظم، ۱۶۰/۶، ص ۴۴۴/۲؛ جامی، ۱۴۱؛ شعرانی، ۹۵/۱)، اما از آنجا که در میان نیاکان وی کسی به نام آدم شناخته نیست، ظاهراً باید نسبت او آدمی باشد و آدم نام محلی بوده در یک منزلی واسط که در مسیر کاروانهای حج قرار داشته است (یاقوت، المعشترک، ۱۸/۱، بلدان، ۱۶۹/۱). از تاریخ ولادت ابن عطا اطلاع دقیقی در دست نیست، اما به گفته ماسینیون ((«مصاب»))، ۱/129 در حدود ۲۳۵ ق / ۸۴۹ م به دنیا آمد، اما این تاریخ در هیچ مأخذی نیامده است. از دوران کودکی او نیز اطلاعی در دست نیست. ظاهراً دوران جوانی ابن عطا به فراگیری حدیث سپری شده و از کسانی چون ابویعقوب یوسف بن موسی و نیز ابوالعباس فضل بن زیاد که از یاران احمد بن حنبل بود، نقل حدیث می‌کرده است (خطیب، ۲۶/۵، ۳۶۳/۱۲؛ ابن ابی یعلی، ۲۵۱/۱). گویند وی هر روز ختم قرآن می‌کرده است (ابو نعیم، ۳۰۲/۱۰؛ خطیب، ۲۷/۵). هجویری (ص ۵۱۳) و عطار (صص ۴۸۸ - ۴۸۹) از دو ختم قرآن ابن عطا در شبانه روز سخن به میان آورده‌اند، اما بعدها که ابن عطا به عرفان روی آورد، به مطالعه دقیق در معانی آیات قرآنی و تحقیق در مضامین آنها پرداخت.

سوانح زندگی ابن عطا به درستی شناخته نیست، همین قدر می‌دانیم که او در اواخر عمر دچار تحول روحی شد و در پی آن به تصوف روی آورد. ماسینیون (همانجا) زندگی ابن عطا را به سه دوره تقسیم کرده است: نخست دوره تحصیل، نقل حدیث و آشنایی با بزرگان صوفیه که تا ۴۰ سالگی او را در بر می‌گیرد، دوم دوره مصائب و «بلا»ها که از ۷ تا ۱۸ سال ادامه داشته است و سرانجام سالهای آخر عمر او که به تصوف و تأمل در قرآن و دوستی با حلاج سپری شده است. امیر معزی (صص ۸۲-۸۳) به دو دوره مشخص در زندگی ابن عطا قائل است: او دوره نخست را به تقریب تا ۲۹۳ ق می‌داند و بر اساس باره‌ای شواهد و قرائن تاریخی نتیجه می‌گیرد که وی به سبب بلاهایی که در این سال بر او روی آورد، دچار تحول روحی شد و قریب ۷ سال در این احوال بود. این دگرگونی روحی، یعنی دوره گرایش به تصوف و اشتغال به تأملات باطنی و عرفانی بوده که تا مرگ وی در ۳۰۹ ق ادامه داشته است. اما درباره این تحول روحی نباید

نسخه‌هایی از این شروح در کتابخانه‌های ینی‌جامع استانبول، لیدن، آمبروزیانا موجود است (نک: قباوه، همانجا). جلد اول این کتاب در ۱۹۸۰ م به کوشش ابوجناح در بغداد به چاپ رسیده است.

۴. ضرائر الشعر. ابن عصفور در این کتاب به ذکر انواع ضرورت‌های شعری پرداخته و عموماً آنها را به ۴ نوع: زیادت، نقصان، تأخیر و تبدیل تقسیم کرده است (ص ۱۷). این کتاب که به درخواست المستنصر بالله تألیف شده (همان، ۱۱)، یکی از مآخذ عمده خزانه الادب عبدالقادر بغدادی است که در بسیاری از موارد مستقیماً از آن نقل قول کرده است (نک: بغدادی، ۹). این کتاب به کوشش ابراهیم محمد در بیروت (۱۹۸۰ م) به چاپ رسیده و در ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م در همانجا تجدید چاپ شده است.

آثار خطی: ۱. ایضاح المشکل، که شرح المقرب است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های قروین فاس (نک: فاسی، ۱۴/۲)، آمبروزیانا (آمبروزیانا، 1/69)، چستربیتی (آربری، VI/31) موجود است. بروکلان (GAL, I/352) این کتاب را شرح المغرب فی ترتیب المغرب مطرری دانسته است؛ ۲. السلك والعنوان و مرام اللؤلؤ والعقیان. نسخه‌ای از آن در رباط (GAL, S, I/546) موجود است؛ ۳. المقنع، یک نسخه از آن در کتابخانه قروین فاس موجود است (همانجا)؛ ۴. منظومة فی النحو، نسخه‌ای از این اثر همراه شرحی که صدقه بن ناصر ابن راشد حنبلی بر آن نوشته، در کتابخانه آستان قدس رضوی (آستان، ۳/۳۰) موجود است.

آثار یافت نشده: دیگر آثار ابن عصفور که اثری از آنها برجای نمانده عبارتند از: الازهار، انارة الدیاجی، کتاب البیدیه که شرح مقدمه جزولیه است، السالف والعدار، سرقات الشعراء، شرح الاشعار الستة، شرح الحماسة، شرح دیوان الممتبی، مختصر الفرة، مختصر المحتسب، المفتاح، الهلال (صفدی، ۲۶۶/۲۲-۲۶۷)، شرح الايضاح (فیروز-آبادی، ۱۷۰)، شرح کتاب سیبویه (EI²).

مآخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن ابی ضیاف، احمد، اتعاف اهل الزمان، تونس، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ ابن خلیل، محمدبن عبدالله، اختصارالفتح المعلق، تألیف ابن سعید، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ابن زبیر، احمد، صلة الصلة، به کوشش لوی پروروئال، رباط، ۱۹۳۷ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، نوات الرقیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن عصفور، علی بن مؤمن، ضرائر الشعر، به کوشش ابراهیم محمد، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ همو، المقرب، به کوشش احمد عبدالستار جوارى وعبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن هشام، جمال الدین بن یوسف، مفتی اللیب، به کوشش محمدیحیی الدین عبدالحمید، بیروت، داراحیاء التراث العربی؛ ابوحنیان، محمدبن یوسف، تذکرة النحاة، به کوشش عقیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۲ م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، خزانه الادب، بیروت، دارصادر؛ جوارى، احمد عبدالستار، مقدمه و تحلیله بر المقرب (نک: ابن عصفور در همین مآخذ)؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذبی، محمدبن احمد، المعبر فی خبر من غیر، به کوشش محمدسعید بن سیونی زغلول، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زرکشی، محمدبن ابراهیم، تاریخ الدولین، به کوشش محمد ماضور، تونس، ۱۱۶۶ م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۱۶۴ م؛ همو، هم الهوامع، به کوشش محمد بدرالدین تمسانی، قم، ۱۴۰۵ ق؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش رمزی بعلیکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۳ م؛ غریبی، احمد، عنوان الدرایة، به کوشش عادل نویهش، بیروت، ۱۹۶۹ م؛

او سخن گفته، چنانکه آخرین کلماتی که جنید بر زبان رانده خطاب به ابن عطا بوده است. کسانی چون سلمی (ص ۲۶۰)، ابن ملقن (ص ۵۹) و شعرانی (۹۵/۱) تنها به مصاحبت جنید با ابن عطا اشاره کرده‌اند و از ارتباط آنان به عنوان مرید و مراد سخنی نگفته‌اند. اما هم اینان و هم کسانی که به ارتباط مرید و مرادی این دو اشاره کرده‌اند، مناظرات عرفانی میان آنان را به تفصیل بیان داشته‌اند (هجویری، ۲۴، ۲۷؛ قشیری، ۴۷؛ مبدی، ۲۰۳/۶؛ عطار، ۴۸۹) و از آنجا که اینگونه مناظرات معمولاً جز میان دو شیخ هم‌طراز صورت نمی‌گرفته، می‌توان گفت که مصاحبت جنید با ابن عطا همچون مصاحبت دو عارف هم‌سنگ و هم‌طراز بوده است (قس: امیر معزی، ۱۱۵)، صوفی دیگری که برخی وی را پیر-ابن عطا دانسته‌اند، ابراهیم مارستانی است (انصاری، ۳۵۷؛ جامی، ۱۴۱). در این باره نیز سلمی (همانجا)، قشیری (ص ۲۵)، ابن ملقن و شعرانی (همانجاها) تنها به دیدار و مصاحبت ابن عطا با وی اشاره کرده‌اند. البته انصاری (ص ۳۴۵)، خیر نساج را نیز در زمره پیران وی آورده است.

بعدها ابن عطا دریافته‌ای عرفانی خود را در مجالسی به مریدان خویش القا می‌نموده است، زیرا شمار راویان اقوال او، و نیز کثرت اقاویل نقل شده از وی چه در حدیث و چه در موضوعات عرفانی حاکی از آن است که این سخنان تنها به مناسبت‌های خاص و به طور پراکنده گفته نشده، بلکه همان‌گونه که از روایات خطیب (۲۸/۵-۲۹) برمی‌آید، وی مجالسی داشته که حتی گاه در آنها سروده‌های عرفانی خویش یا دیگران را نیز می‌خوانده است.

ارتباط ابن عطا با حلاج: به زمان یا چگونگی آشنایی ابن عطا با حلاج اشاره‌ای نشده است، اما دلایلی در دست است که از صمیمیت و حتی یکدلی این دو حکایت دارد: روایت مشهور به «جن» دو مکتوب حلاج به ابن عطا؛ ملاقات پنهانی این دو در زندان و سپس ارتباط پنهانی آنان از طریق ابن خفیف؛ نگهداری رقع‌های حلاج و احتمالاً حفظ طواسین او از خطر نابودی؛ محاکمه و سرانجام کشته شدن ابن عطا به سبب دفاع از نظریه «عین الجمع» حلاج.

۱. روایت جن: ابن عطا کرامات حلاج را از جانب حق می‌دانسته، اما اعتقاد خویش را جز نزد محرمان راز آشکار نمی‌کرده و نزد دیگران وی را «مخدوم جن» می‌خوانده است. چنانکه وقتی کسی به او گفت درباره حسین بن منصور چه گویی؟ گفت جن در خدمت اوست و چون سالی گذشت و دیگر بار از او پرسید، گفت از حق است. بدو گفت: پیش از این گفتم جن در خدمت اوست، حال چگونه چنین گویی؟ گفت: آنان که با ما صحبت می‌دارند، همگی با ما نمی‌مانند تا بر احوال آگاهشان کنیم. آنگاه که تو پرسیدی در ابتدای کار بودی، اما اکنون پیوند ما استوار گشته است و پاسخ همان است که اکنون شنیدی (خطیب، ۱۲۰/۸-۱۲۱). این احتیاط ابن عطا ظاهراً بدان سبب بوده است که در آن روزگار بر کارهای حلاج به دیده انکار می‌نگریسته‌اند و از این رو برخی از پیروانش شایع کرده بودند که او جنیان را به خدمت

مبالغه کرد، زیرا به نظر نمی‌رسد که او یکباره از راه و روش پیشین و عقاید حنبلی خود بریده باشد و حرمتی که وی تا آخرین روزهای عمر در میان حنبلیان داشت (نک: خطیب، ۱۲۸/۸)، مؤید این نکته است. این تحول روحی که از آن به «غلبه» تعبیر کرده‌اند، ظاهراً با حالاتی آمیخته به نوعی وجد و بیخودی همراه بوده و در مدتی نسبتاً طولانی گه‌گاه با بروز اعمال و ابراز سخنان غیر عادی از سوی او ظاهر می‌شده است (امیر معزی، ۹۱-۹۲). درباره مدت این دوره «غلبه»، اتفاق نظر وجود ندارد، سراج قاری (۱۷۳/۱) آن را حدود ۷ سال دانسته، ولی ابوطالب مکی (۴۱۰/۱) آن را به ۱۴ سال و ذهبی (سیر، ۲۵۶/۱۴) به ۱۸ سال رسانده است. آغاز این دوره، چنانکه گفته شد، مقارن با حوادثی ناگوار در زندگی ابن عطا یعنی مرگ جمعی از بستگان از جمله زن و فرزندان و از کف دادن دارایی وی بوده است (ابوطالب مکی، همانجا؛ انصاری، ۳۵۷؛ سراج قاری، همانجا؛ عطار، ۴۸۹). برخی سبب این حوادث را نفرین جنید در حق او دانسته‌اند، از آن روی که با نظر وی بر سر مسئله فقر و غنا مخالفت کرده بود (ابوطالب مکی، همانجا). برخی دیگر گفته‌اند که او خود از خدا خواسته بود که او را بلایی دهد، زیرا بلا کشیدن را طریق نیل به وصال الهی می‌شمرده است (ابونعیم، ۳۰۲/۱۰؛ انصاری، سراج قاری، همانجاها؛ ابن جوزی، تلیس، ۳۳۶). به نظر می‌رسد که دریافت خاص او از بلا حاصل رنجها، تأملات و احتمالاً تجربه‌های عرفانی وی در این دوره باشد. گرچه از زندگی و حالات روحی ابن عطا در این دوره اطلاعی در دست نیست، اما می‌توان گفت که وی پس از گذشتن از این دشواریها و باز یافتن آرامش روحی، خود را وقف سیر و سلوک صوفیانه کرده و در تفکرات و تأملات عرفانی مستغرق شده است. گفته‌اند که اولین سخنی که در آغاز این دوره بر زبان رانده همانا شعر معروف اوست (سراج قاری، ابن جوزی، همانجاها؛ قس: سراج طوسی، ۲۵۴) که چنین آغاز می‌شود:

حَقًّا أَقُولُ لَقَدْ كَلَّفْتَنِي شَطَطًا - حَمَلِي هَوَاك وَصَبْرِي ذَانِ تَعْجِيبُ
این دوره از زندگی ابن عطا که آخرین سالهای عمر اوست دوران مصاحبت او با پیران بزرگ صوفیه، دوستی نزدیک با حلاج و ملاً جان نهادن بر سر دفاع از عقیده او بوده است.

پیران وی در طریقت: به نظر می‌رسد که سیر و سلوک ابن عطا، بیش از آنکه حاصل تعلیم گرفتن از استادی باشد، نتیجه تفکرات و تأملات خود وی در دوره «غلبه» بوده است. با اینهمه روابط او با بزرگان صوفیه آن عصر این گمان را به خاطر القاء می‌کند که وی از شاگردان و مریدان آنان باشد، چنانکه برخی ابن عطا را مرید جنید دانسته‌اند (هجویری، ۱۸۸؛ عطار، ۴۸۸). مریدی که بعدها در پی مناظره‌ای از او کناره گرفت و جنید نیز که رنجیده‌خاطر شده بود، او را نفرین کرد (ابوطالب مکی، همانجا). از سوی دیگر قشیری (ص ۲۵) او را از «اقران» جنید به شمار آورده (نیز نک: انصاری، ۱۸۳) و ابن ملقن (ص ۱۳۴) از حضور ابن عطا بر بالین جنید در واپسین دم حیات

می‌گیرد. از مضمون این روایت چنین برمی‌آید که ابن عطا نیز برای شایعه دامن می‌زده تا این حقیقت را از نظر پنهان دارد که از دیدگاه وی، قول و فعل حلاج ظهور قول و فعل خداوند بوده است (قس: ماسینیون، «مصائب»، 1/549؛ امیر معزی، 116-117).

۲. دو مکتوب حلاج به ابن عطا؛ این مکتوبها ظاهراً هر دو در زندان نوشته شده (همو، 117) و مکتوب نخست از طریق علی بن عبدالله بن جهم روایت شده است (اخبار الحلاج، ۱۱۹-۱۲۰؛ خطیب، ۱۱۵/۸؛ سراج قاری، ۱۳۸/۲؛ یافعی، ۲۵۸/۲؛ شعرانی، ۱۰۹/۱). حلاج در این نامه عشق پرسوز و گداز خود را به ابن عطا (لواعج اسرار محبتک) چنان دانسته که هیچ مکتوبی بیانگر آن و هیچ حسابی شمارگر آن و هیچ عتابی ویرانگر آن نتواند بود؛ سپس با سروده‌ای در این باب نامه را به پایان رسانده است. اما مکتوب دوم بسی شورانگیزتر است، چه حلاج در آن قرب ابن عطا را فوق تحمل خویش دانسته، قربی که آتش بروجود اوزده (فاحرقتنا) و به فنائش کشانده است؛ در انتهای نامه نیز شعری سروده و در آن عشق خود را به ابن عطا همان عشق به خداوند دانسته است (اخبار الحلاج، ۱۱۸).

۳. دیدارهای پنهانی در زندان؛ ابن عطا در زندان به دیدار حلاج نایل آمده و در آنجا حلاج برخی از رقعهای خود را بدو سپرده است. به روایت پسر حلاج چون حلاج را از دیدار دیگران منع کردند، یک بار ابن عطا به حيله به جایگاه او درآمد و دیگر بار پسرش، ابن خفیف را در آنجا دیده است (ابن باکویه، ۳۲). ابن زنجی نیز که خود کاتب دیوان مظالم بغداد بوده (خطیب، ۱۳۳/۸)، در ذکر اخبار الحلاج الی حین مقتله (صص ۱۰۹-۱۱۰) که تنها ۱۵ سال پس از مرگ حلاج نوشته شده است، به ملاقات کننده‌ای اسرارآمیز اشاره دارد که بی‌آنکه دیده شود، یا شکافی در دیوار محبس ایجاد شود، به دیدار حلاج آمده است. چنانکه وقتی از خود حلاج نیز در این باب می‌پرسند، می‌گوید: قدرت خداوند بود که او را نزد من آورد. اما دیدار حلاج و ابن خفیف نیز از آن جهت شایان توجه است که حلاج توسط وی پیامی بسیار مهم به ابن عطا رسانده است. به روایت خود ابن خفیف، حلاج درباره ابن عطا بدو گفت: «اگر بینی او را، بگوی زینهار آن رقعها نگاهدار» و ابن خفیف چون نزد ابن عطا می‌رود و پیغام را می‌رساند، ابن عطا به وی می‌گوید: «اگر او (حلاج) را بازبینی بگو اگر مرا بگذارند» (روزبهان، شرح شطحیات، ۴۷-۴۹؛ دیلمی، ۹۳-۹۷؛ جامی، ۱۵۳-۱۵۴). اگر این گفته ماسینیون (همان، III/299) را بپذیریم که حلاج طواسین را در آخرین روزهای عمر در زندان نوشته است، احتمال امیر معزی (ص 120) مبنی بر اینکه طاسین الازل نیز جزو آن رقعها بوده است، بی‌وجه به نظر نمی‌رسد. حتی در این صورت احتمال اینکه بخشهای دیگر طواسین نیز جزو آن رقعها بوده باشد، وجود دارد؛ چرا که حلاج پیش از مرگ احتمالاً تمامی آثار مهمی را که در زندان نوشته بود، یا از پیش نزد خود داشت، به ابن عطا سپرد. ابن عطا نیز که مرگ خود را محتمل می‌دید، پیشاپیش نوشته‌های خود و آثار حلاج را به وصی خویش

ابوعمر و انماطی (نک: راویان اقوال ابن عطا) سپرد و از طریق انماطی این رقعها به سلمی رسید و او نیز از آنها در تألیف حقائق التفسیر بهره جست.

۴. محاکمه و مرگ: چون حامد وزیر مکتوبی از حلاج با عنوان «من الرحمن الرحیم الی فلان بن فلان» به دست آورد، از خود وی در این باب جويا شد. حلاج آن را تأیید کرد. حامد گفت: پس از ادعای نبوت، اکنون ادعای ربوبیت نیز می‌کنی؟ حلاج گفت که نزد ما این سخن به معنای «عین الجمع» است. وزیر از او خواست که همراهان خویش را در این قول برشمرد. حلاج نیز از ابن عطا، جریری و شبلی نام برد. چون بر جریری سخن حلاج را عرضه کردند، وی گوینده چنین سخنی را مستوجب قتل دانست، اما شبلی گفت که باید او را از این سخن بازداشت. از این میان تنها ابن عطا بود که بنا به گفته خطیب (۱۲۷/۸-۱۲۸) و ابن جوزی (تلیس، ۱۶۵) به خط خویش صریحاً قول حلاج را تأیید کرد و منکران این سخن را بی‌اعتقاد خواند. دفاع کتبی و صریح ابن عطا از نظریه عین الجمع حلاج سبب شد که وزیر وی را به محاکمه فرا خواند و خود جویای نظر وی در باب اعتقاد حلاج گردد، اما ابن عطا وی را بی‌محابا به فساد و کشتار مردم متهم ساخت. حامد نیز برآشفته و به خادمان خویش فرمان داد تا همانجا ابن عطا را به سختی مضروب سازند. رفتار با ابن عطا در حضور وزیر به صورتهای مختلف نقل شده است که از این میان روایت خطیب (همانجا) پیراسته‌تر است. برخی از منابع از نفرین ابن عطا به وزیر سخن به میان آورده‌اند. گویند که وی در وقتی که خادمان وزیر شکنجه‌اش می‌کردند، از خداوند خواست که دست و پای حامد را بریده گرداند و وی را به فجیع‌ترین مرگها مبتلا کند، و چنین نیز شد (همانجا؛ ابن کثیر، ۱۴۴/۱).

عطار (ص ۴۹۶) که علی بن عیسی را به اشتباه به جای حامد وزیر قرار داده است، برای نفرین ابن عطا وجهی عرفانی می‌یابد، اما از آنجا که مرگ حامد به طریق دیگری اتفاق افتاد (ابوعلی مسکویه، ۱۰۳/۱-۱۰۴)، اساس چنین نفرینی مورد تردید است. در هر حال، ابن عطا را از بیم شورش حبلیان به جای زندان روانه خانه کردند، اما جراحات وی به حدی بود که پس از چند روز جان سپرد (خطیب، ابن کثیر، همانجا؛ پس از ۷ روز؛ ذهبی، سیر، ۲۵۶/۱۴؛ پس از ۱۴ روز). مرگ وی در ذیقعد ۳۰۹ ق (خطیب، ۳۰/۵؛ قشیری، ۲۵؛ ابن جوزی، المنتظم، ۱۶۰/۶) و چند روز پیش از اعدام حلاج رخ داد (ماسینیون، «مصائب»، 1/75؛ امیر معزی، 64، 125). سلمی (ص ۲۶۰) و به تبع وی انصاری (ص ۳۵۷)، جامی (صص ۱۴۱-۱۴۲) و شعرانی (۹۵/۱) علاوه بر تاریخ یاد شده، احتمال مرگ وی را در ۳۱۱ ق نیز داده‌اند. راویان اقوال ابن عطا: ۱. ابو عمر انماطی، کسی که ابن عطا هنگام مرگ کتابهای خود را بدو سپرد (خطیب، ۷۳/۱۲)؛ ۲. ابن حبیب (همو، ۸۶/۳)؛ وی با آنکه اعتقادات حلاج را مردود و محکوم می‌دانست، از او دفاع می‌کرد (نک: ماسینیون، همان، 1/546؛ امیر

معزی، ۱۱۲؛ ۳: ابوالحسن (یا ابوالحسن) فارسی (ابن عطا، ۴۲، ۴۳، ۱۲۱، ۱۵۷؛ نويا، ۲۷). وی اهل اصطخر بود، اما بیشتر عمرش در خراسان و عراق سپری شد (ماسینیون، همان، II/212؛ امیر معزی، ۱۱۲؛ ۴: ابوالقاسم بزاز، که بیشترین روایات از تفسیر ابن عطا از طریق اوست (ابن عطا، ۵۵، ۸۳، ۹۳؛ نک: نويا، ۲۸؛ ۵: محمد بن عیسی هاشمی (ابن عطا، ۵۱؛ روز بهان، عرائس، ۲۴۰/۱، ۱۴/۲، ۱۸)، ماسینیون او را رهبر شورشیان بغداد دانسته است (همان، I/130؛ ۶: ابن‌شاذان ابوبکر محمد بن عبدالله که از طریق ابو عمر انماطی به تفسیر ابن عطا دست یافته (ابن عطا، ۵۲) و کتابی به نام تاریخ یا حکایات الصوفیه تألیف کرده بود که بنای تاریخ الصوفیه سلمی قرار گرفته است (نک: ذهبی، میزان، ۶۰۶/۳-۶۰۷؛ ابن عماد، ۸۷/۳؛ نويا، ۲۷؛ ۷: قرشی رازی ابوسعید عبدالله بن محمد (ابو نعیم، ۳۰۲/۱۰؛ ۸: ابن مقسّم ابوالحسن احمد بن محمد مقری بغدادی (همو، ۳۰۳/۱۰). گذشته از اینان، از تنی چند از دوستان وی نیز که دیدارهایی با او داشته‌اند، می‌توان یاد کرد: ابوالحسن بوشنجی، علی بن بندار صیرفی، ابو عبدالله محمد بن احمد مقری، ابوالقاسم جعفر بن احمد مقری، ابو محمد راسبی، ابو جعفر صیدلانی، ابو جعفر مجذوم و ابوالعباس دینوری (نک: سلمی، ۵۰۰، ۵۲۳، ۵۴۱، ۵۴۲؛ انصاری، ۴۱۳، ۴۲۳، ۴۹۷، ۵۶۰، ۵۶۱؛ ابن ملقن، ۷۹، ۲۵۲، ۳۳۲).

عقاید: دو عامل مهم در دیدگاههای خاص ابن عطا مؤثر بوده است: نخست مذهب ابن حنبل و سپس تصوف حلاج. او گاه این دو را چنان در آمیخته که به‌درستی نمی‌توان دریافت که سخن او به کدام دور از زندگی وی تعلق دارد. این امر بیش از همه در آن دسته از اقوال وی که رنگ کلامی دارند، به چشم می‌خورد. زیرا وی به کلام نیز بی‌توجه نبوده و گاه پرسشی عرفانی را به شیوه متکلمان پاسخ می‌داده است. پاسخ ابن عطا به این پرسش که توبه چیست (خطیب، ۲۷/۵)، از این نوع است. با این حال، پای بندی ابن عطا به مذهب حنبلی از یک سو و در آمیختن وی با صوفیه از سوی دیگر سبب نگرش بدبینانه وی به نظریات معتزله شد. با بررسی برخی از اقوال ابن عطا در می‌بایم که وی در مواردی صریحاً موضوع اختیار را، که از اساسی‌ترین آراء معتزله به‌شمار می‌رود، انکار می‌کرده است (سراج طوسی، ۵۳-۵۴؛ کلاباذی، ۱۰۲؛ سلمی، ۲۶۲-۲۶۳؛ ابونعیم، ۳۰۲/۱۰-۳۰۴؛ خطیب، ۲۸/۵؛ هجویری، ۲۲۳). اصولاً عقل در نظر وی به تنهایی برای شناخت ذات خداوند کافی نیست، مگر آنکه توفیق الهی با آن همراه شود. چه عقل «آلت عبودیت» است نه «اشراف بر ربوبیت» (سلمی، ۲۶۶-۲۶۷؛ کلاباذی، ۶۳؛ عطار، ۴۹۱، ۴۹۵؛ قس: امیر معزی، ۸۸-۸۹). مسأله دیگری که پیوسته مورد مناقشه معتزله و اشاعره بوده و ابن عطا نیز بدان پرداخته، موضوع کلام الهی است. ابن عطا در تفسیر آیه نخست سوره اعراف بر خلاف نظر حنبلیان حروف قرآن را مخلوق دانسته است (ص ۵۱؛ قس: قشیری، ۷؛ روز بهان، عرائس، ۲۴۰/۱).

از دیگر مسائلی که متکلمان آن عصر را به خود مشغول داشته بود،

او در پاره‌ای از سخنان خود به طرح مطالبی پرداخته است که بعدها از اصول مهم عرفان نظری به‌شمار آمد. از آن جمله است موضوع تجلی. در نظر ابن عطا، حسن همانا تجلی ذات الهی و قبح همانا استتار اوست (سراج طوسی، ۳۸، ۸۸؛ روزبهان، شرح شطحیات، ۲۲۲؛ همو، مشرب الارواح، ۷۳). شواهد تجلی خداوند بر «مقبولین» از طریق «ضیاء» اوست (سراج طوسی، ۳۸، ۳۵۱) و بر مطرودین با «ظلمت» او (همو، ۳۸). از این روی ملاحظه هر مخلوقی راهی است، برای ملاحظه حق (ابن عطا، ۴۲)، اما آنچه اساساً بر تمامی دیدگاههای عرفانی ابن عطا تأثیر نهاده، موضوع «ابتلا» و پذیرفتن «بلا» ست. پیش از او در اقوال صوفیه اشاراتی کلی به این موضوع دیده می‌شود (قس: امیر معزی، ۹۵، ۹۹)، اما معاصران ابن عطا، خصوصاً دوستان او جنید، حلاج، جریری و دیگران، با نگرشی عمیق‌تر بدان پرداختند. چنانکه نوری، جنید را دارای «علم البلاء» و «علم بلاه البلاء» خوانده است (سراج طوسی، ۳۵۳-۳۵۴).

به گمان ابن عطا (صص ۶۴، ۹۲، ۱۱۹) تنها کسانی شایسته قرب الهی توانند بود که خداوند آنان را به انواع بلاها آزموده باشد و آنان نیز بلاي الهی را به جان خریده باشند. چنین کسانی همانا اولیا و انبیا هستند (نک: همو، ۶۴، ۹۶؛ قس: میبیدی، ۱۱۷/۵). پس عارف می‌باید خود را به آتش بلا افکند و بر آن صبر پیشه کند (ابن عطا، ۹۴، ۱۶۶). از این روست که او خود از خداوند طلب بلا می‌کند (سراج قاری، ۱۷۳/۱؛ ابن جوزی، تلبیس، ۳۳۶). در نظر ابن عطا ایوب والاترین مظهر شکیبایی در برابر اینگونه بلاهاست. شخصیت ایوب چنان ابن عطا را شیفته خود ساخته بود که نه تنها در تفسیر آیه ۸۳ از سوره انبیا

به تفصیل از او سخن گفته (ص ۹۶)، بلکه ابیاتی نیز در وصف ایوب و محتتهای او سروده است (سراج طوسی، ۲۵۴: سراج قاری، ابن جوزی، همانجاها).

اما نکته مهم این است که در نظر ابن عطا و حلاج، بلا تنها یکی از مقامات یا مراحل سیر و سلوک عارف نیست، بلکه خود عین حقیقت است (قس: امیر معزی، ۹۵). این گفته حلاج که «بلا اوست» (روزیهان، شرح سطحیات، ۴۱۷) با همه ایجاز خود به روشنی حاکی از آن است که چرا عرفایی چون حلاج و ابن عطا بی محابا به پیشباز «بلا» می رفته اند و آن را نه تنها به نیت تصفیه قلب و تزکیه باطن، بلکه همچون لازمه قرب و وصال الهی به جان می خریده اند.

ابن عطا را می توان از سرآمدان مکتب تصوف بغداد خواند (قس: نویا، ۲۶)، مکتبی که با سری سقّطی آغاز شد، با جنید و حلاج به اوج خود رسید و با شبلی تقریباً پایان یافت. ابن عطا از چهره های برجسته این مکتب بود و با آنکه از بزرگ ترین فقهای حنبلی روزگار خود به شمار می رفت، از نخستین کسانی بود که به تفسیر عرفانی قرآن پرداخت (نک: آثار ابن عطا)، اما شاید از آن روی که در کنار شخصی چون حلاج قرار گرفت، همواره تاریخ، تصویری کمرنگ از او ترسیم کرد و چنانکه شایسته اوست، شناخته نشد.

آثار: ابن عطا را صاحب دو تألیف دانسته اند: کتاب فی فهم القرآن، که بیشتر به تفسیر ابن عطا معروف است (نک: امیر معزی، ۶۳-۶۴) و کتاب عودة الصفات و بدها. کتاب اخیر که کلاباذی آن را اثری در باب فنا دانسته (صص ۱۲۷-۱۲۸؛ نک: مستملی، ۱۶۱۱-۱۶۱۲)، ظاهراً از میان رفته است و از آنجا که تعرف تنها منبعی است که به آن اشاره دارد (همانجا) صحت انتساب آن به ابن عطا محرز نیست و اگر سلمی بخشهایی از کتاب فی فهم القرآن ابن عطا را در خلال حقائق التفسیر خود، همراه با تفاسیر عرفانی دیگر، نقل نمی کرد، شاید این اثر نیز کلاً از میان می رفت. نویا تمامی منقولات این کتاب را از لابلای حقائق التفسیر استخراج کرده و در مجموعه ای که نصوص صوفیه غیر منشوره نام دارد با عنوان «تفسیر ابن عطاء» منتشر ساخته است. به گفته ابن حبیش، این تفسیر که به پایان نرسید، حاصل ده سال آخر عمر ابن عطاءست (نک: ابونعیم، ۳۰۲/۱۰).

ابن عطا که به سبب دقت در معانی باطنی قرآن، با تأنی و تأمل به این کار اشتغال داشت، به گفته خود پس از ۴ سال به سورة انفال رسیده بود (هجویری، ۵۱۳؛ قس: عطار، ۴۸۸-۴۸۹). ماسینیون، تفسیر ابن عطا را پس از تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) و تفسیر سهل تستری، سومین تفسیر عرفانی قرآن دانسته است و بعید نیست که وی تفسیر امام صادق (ع) را دیده و از آن بهره گرفته باشد (ماسینیون، «مصابب»، I/103-104, III/207؛ قس: نویا، ۲۸؛ امیر معزی، ۹۶). نویا (صص، ۲۶-۲۷) نقل قولهای مربوط به ابن عطا را در حقائق التفسیر به دو دسته تقسیم کرده است: نقل قولهای بدون اسناد که به نظر او پیش از سلمی به رشته تحریر درآمده است و نقل قولهای همراه

با اسناد که به گمان وی در زمان سلمی به صورت روایات شفاهی موجود بوده و سلمی آنها را گردآوری و استنساخ کرده است. از این رو این احتمال نیز وجود دارد که پاره هایی از کتاب فی فهم القرآن تا زمان سلمی از میان رفته باشد. همچنین به نظر می رسد که ابن عطا در دورانی که به این کار مشغول بوده، هر آیه را چندین بار مورد بررسی و تفسیر قرار می داده، زیرا گاهی یک آیه را به چند صورت تفسیر کرده است (نک: ابن عطا، تفسیرهای: آل عمران/ ۱۸/۱۳، یوسف/ ۲۰/۱۲، ۲۴، ۳۱، نحل/ ۹۷/۱۶، طه/ ۱۲/۲۰، ضحی/ ۶/۹۳-۸)؛ از این رو در پاره ای موارد ارتباط روشنی میان مطالبی که اظهار داشته است، دیده نمی شود.

بجز دو کتاب مذکور، اقاولی، اشعار و مکتوبی نیز از ابن عطا در طبقات و تذکرة های صوفیه نقل شده است که می توانند در فهم و شناخت آراء او سودمند باشند. گویا ابن عطا با مشایخ عصر خویش مکاتباتی داشته است. از این میان آنچه سراج طوسی (ص ۲۳۷) به عنوان نامه ابن عطا به خراز همراه با جواب خراز به وی نقل کرده، شاید تنها سطروری باشد که از نامه های او بر جای مانده است. افزون بر آن، سراج طوسی (ص ۲۳۹) به رساله ای نیز که عمرو مکی به ابن عطا نوشته، اشاره کرده، اما از محتوای این رساله سخنی به میان نیاورده است. گرچه مکتوبات ابن عطا تقریباً همگی از میان رفته است، اما مجموعه بزرگ اقاولی که از او بر جای مانده، حاکی از توجهی است که مؤلفان دوره های بعد به حفظ اقوال و آراء وی داشته اند. سخنان وی را می توان به ۳ بخش تقسیم کرد: بخش نخست بیشتر شامل احادیث و موضوعات مربوط به فقه و اعمال عبادی است؛ بخش دوم شامل سخنانی است که گاه شدیداً رنگ عرفانی دارد و حتی همانند شطح است؛ اما بخش سوم که از دو بخش دیگر کمتر است، دیدگاه صوفیه آن عصر را در باب برخی مسائل کلامی نشان می دهد. به نظر می رسد که ابن عطا مجادلاتی نیز با متکلمان بغداد داشته (نک: عطار، ۴۹۰) که ضمن آن گاه حتی در قالب شعر به دفاع از روش صوفیه می پرداخته است (نک: کلاباذی، ۸۸-۸۹). اما اشعار وی که مجموعه کوچکی را تشکیل می دهد، بیشتر رنگ عرفانی دارد و ظاهراً حاصل واپسین سالهای زندگی اوست. چنانکه پیش از این گفته شد، این اشعار در مواردی در مجالس وی سروده می شده و گاه شاگردان نیز بیتی در تکمیل شعر او می افزوده اند (نک: ابونعیم، ۳۰۴/۱۰).

مأخذ: ابن ابی یعلی، محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق؛ ابن باکویه، «بداية حال الحلاج ونهايته» (نک: ماسینیون، «چهار متن» در مأخذ لاتین)، ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، تلخیص ابلیس، به کوشش محمد شیر دشتی، قاهره، ۱۹۴۸ ق؛ همو، صفة الصوفیة، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ همو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن زنجی، اسماعیل بن محمد، «ذکر اخبار الحلاج الی حین مقتله» (نک: ماسینیون، «چهار متن» در مأخذ لاتین)؛ ابن عطا، احمد بن محمد، «تفسیر ابن عطا الأدمی»، نصوص صوفیه غیر منشوره، به کوشش بولس نویا، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن عماد، عبدالحمید بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۲۵۰ ق؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن ملقن، عمر بن علی، طبقات الاریاء، به کوشش نورالدین شریه، قاهره، ۱۴۰۶ ق؛ ابوطالب مکی، محمد بن علی، قوت القلوب، قاهره، ۱۲۸۱ ق؛ ابوعلی

عبدالکریم سردودمان خاندان ابن عطاء الله در اسکندریه بود (ابن خلدون، ۱ (۸۱۳/۴)؛ دثر، ۴). ابن فرحون وی را امام در فقه و اصول و ادب خوانده و بنا بر گفته او عبدالکریم مفصل زمخشری و تهذیب را خلاصه کرده و شرحی نیز بر تهذیب با نام *البيان والتقریب* در ۷ مجلد به رشته تحریر درآورده بود (۴۳/۲)؛ نیز نک: سیوطی، (۴۵۶/۱). ابن عطاء الله در لطائف (مثلاً صص ۱۹۰-۱۹۱) بی آنکه نامی از وی ببرد، بارها از او یاد کرده و از پاره‌ای از این اشارات چنین برمی‌آید که عبدالکریم در صوفیه به دیده انکار می‌نگریسته است (غنی، ۱۳-۱۴). بی شک به همین سبب ابوالعباس مرسی، استاد ابن عطاء الله که عبدالکریم را «فقیه اسکندریه» خوانده (نک: همو، ۱۵)، گفته است به خاطر ابن عطاء الله بر جد او- (عبدالکریم) صبر- پیشه کرده است- (ابن عطاء الله، همانجا). دانسته‌های ما از زندگی محمد، پدر ابن عطاء الله، از این هم اندک‌تر است. دیدار محمد با ابوالحسن شاذلی (همان، ۱۴۱) حاکی از آن است که وی، برخلاف عبدالکریم، مخالف صوفیه نبوده است، اما نظر دثر (ص ۷) مبنی بر آنکه وی مرید ابوالحسن شاذلی بوده، درست نمی‌نماید، خاصه آنکه فرزندش، تاج الدین، با وجود آنکه از خردسالی به تحصیل علوم مختلف اشتغال داشته، به گفته خود آشنایی درستی با تعالیم شاذلیه نداشته و با ایشان به مخالفت می‌پرداخته است (ابن عطاء الله، همان، ۱۹۴). اگر پدر ابن عطاء الله مرید ابوالحسن شاذلی بود، ابن عطاء الله تا بدین پایه با تعالیم شاذلیه بیگانه نمی‌بود.

شهرت این خاندان در اسکندریه به سبب فقهای مالکی آن بوده است و نه به سبب مشایخ شاذلی. اگرچه از وقایع زندگی او پیش از آشنایی با مرسی اطلاع دقیقی در دست نیست، اما منابع به‌طور کلی به تحصیلات وی در تفسیر، فقه، اصول، حدیث، لغت، نحو، بیان، کلام و علوم دیگر رایج در آن عصر- اشاره کرده‌اند (ابن فرحون، ۲۴۲/۱؛ سیوطی، ۴۲۴/۱؛ مخلوف، ۲۰۴). فقه را احتمالاً نزد ناصرالدین ابن مؤئیر که فقیهی نامدار بود، فراگرفت (نک: غنی، ۲۰؛ نوای، ۱۹؛ حدیث را نزد ابرقوهی و دمیاطی آموخت (ابن عطاء الله، همان، ۴۸، ۶۹، ۷۱؛ ابن حجر، ۳۲۵/۱؛ نیز نک: غنی، ۲۱-۲۲)؛ نحو را نزد مازونی (ابن حجر، همانجا) و اصول فقه، کلام و فلسفه را ظاهراً نزد شمس‌الدین اصفهانی آموخت (غنی، ۲۲، ۲۳) و در لطائف شمس‌الدین را ستوده و او را «شیخنا» خوانده است (ص ۱۷۸). بدین سان ابن عطاء الله در اوان جوانی فقیهی معروف شد و در همین هنگام بود که با صوفیان، خاصه اصحاب ابوالعباس مرسی، به مجادله می‌پرداخت و اموری را به ایشان نسبت می‌داد که به زعم وی با ظاهر شرع ناسازگار بود. وی معتقد بود که «لیس الّا اهل العلم الظاهر» (نک: ابن عطاء الله، همان، ۱۹۴)، اما او خود در دوره‌های بعد می‌گوید که مخالفتش با مرسی پایه و اساس استواری نداشته و از همین روی بر آن شده است که برای درک حقیقت، خود به مجلس مرسی رود و از نزدیک سخنان او را بشنود (همانجا). مرسی در آن مجلس از «انفاسی» که شارح بدانها امر کرده یعنی اسلام، ایمان و احسان سخن می‌گفت و

سکویه، احمد بن محمد، *تجارب‌الاسم*، به کوشش آمد روز، قاهره، ۱۳۳۲ ق؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، *حلیه الاولیاء*، بیروت، ۱۳۵۱ ق؛ اخبار الحلاج، به کوشش لونی ماسینیون و پاول کراوس، پاریس، ۱۹۳۶م؛ انصاری، خواجه عبدالله، *طبقات الصوفیة*، به کوشش محمد سرور مولای، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، به کوشش مهدی توحیدی‌پور، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دیلمی، ابوالحسن، *سیرت الشیخ الکبیر ابوعبدالله ابن خفیف*، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جندب شیرازی، به کوشش ا. شمل، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ همو، *میزان الاعتدال*، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ روزبهان بقلی، *شرح شطحیات*، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ همو، *عرائس البیان فی حقایق القرآن*، لکهنو، ۱۳۰۱ ق؛ همو، *کتاب مشرب الارواح*، استانبول، ۱۹۷۳م؛ سراج طوسی، عبداللبن علی، *اللمع فی التصوف*، به کوشش رینولد نیکلسون، لیدن، ۱۹۱۴م؛ سراج قاری، ابومحمد جعفر، *مصارع العنّاق*، بیروت، داوود، سلمی، محمد، *طبقات الصوفیة*، به کوشش پوهانس پدرس، لیدن، ۱۹۶۰م؛ شعرانی، عبدالوهاب، *الطبقات الکبری*، بیروت، دارالفکر؛ عطار نیشابوری، محمد بن ابراهیم، *تذکره الاولیاء*، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۰ ش؛ قشیری، ابوالقاسم، *الرساله القشیریة*، به کوشش ابن یحیی زکریا انصاری شافعی، قاهره، ۱۳۵۹ ق؛ کلاباذی، ابویحیی بن محمد، *التعرف لمذهب اهل التصوف*، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ میدی، احمد بن محمد، *کشف الاسرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، به کوشش ژوکونسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، *مرآة الجنان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷-۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، المشرک، به کوشش ف. ووستفالد، گوتینگن، ۱۸۲۶م؛ همو، *بلدان*، نیز:

Amir Moezzi, M., "Ibn Ajā al - Adamī, esquisse d'une biographie historique", SI, 1987, vol. LXIII; Massignon, Louis, *Quatre textes inédits relatifs à la biographie de Husayn ibn Mansūr al-Hallāj*, Paris, 1914; id., *La passion de Husayn ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975; id., *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d' Islam*, Paris, 1929; Nwyia, Paul, *Trois œuvres inédites de mystiques musulmans*; Shāfiq al-Balḥī, Ibn, 'Ajā, Niffari, Beyrouth, 1972.

ابن عطاء الله، ابوالعباس (ابوالفضل) تاج‌الدین احمد بن محمد بن عبدالکریم سکندری جذامی (د ۷۰۹ ق/ ۱۳۰۹ م)، ملقب به شیخ کبیر، عارف، شاعر، نحوی، محدث، مفسر و فقیه مالکی و از مشایخ بزرگ طریقت شاذلیه. نیاکان او از مهاجران بنی جذام بودند که در اسکندریه سکنی گزیده بودند (غنی، ۱۲-۱۳). ابن عطاء الله در اسکندریه زاده شد (همو، ۱۶؛ شیال، ۲۱۴). تاریخ ولادتش دانسته نیست، اما به یاری برخی شواهد و قرائن می‌توان حدود آن را یافت. ابن عطاء الله خود در *لطائف* گفته است که مدت ۱۲ سال در خدمت ابوالعباس مرسی به سر برده (ص ۱۹۴) و این مصاحبت تا آخرین روز حیات مرسی ادامه داشته است. مرسی در ۶۸۶ ق/ ۱۲۸۷ م درگذشته و بنا بر این تاریخ آشنایی ابن عطاء الله با وی ۶۷۴ ق/ ۱۲۷۵ م بوده است. از آنجا که وی پیش از آشنایی با مرسی فقیهی معروف بوده، بی شک سالهای نوجوانی را پشت سر گذاشته بوده است. از این رو تاریخ ولادت او باید در حدود ۶۵۰ ق / ۱۲۵۲ م بوده باشد (قس: غنی، ۱۶-۱۸). از وقایع دوران کودکی و جوانی وی اطلاع دقیقی در دست نیست. این دوران از زندگی او مصادف با استیلای مالیک بر مصر بود. خاندان وی از دیرباز در علوم دینی آوازه‌ای یافته بودند. نیای او،

آنها را همان شریعت، حقیقت و تحقق می دانست (همان، ۱۹۴-۱۹۵). ابن عطاء الله که سخت تحت تأثیر این مجلس قرار گرفت، در بازگشت به خلوت پناه برد. پس بر آن شد که دیگر بار به نزد مرسی رود. و این بار حالات و احساسات قلبی خویش را آشکارا بیان کند. نخستین تعلیمات مرسی به او در واقع همان اصول اولیه طریقه شاذلیه بود. چندی بعد ابن عطاء الله از اسکندریه به قاهره رفت. سبب این جلای وطن بر ما پوشیده است و روشن نیست که در این سفر همراه مرسی بوده است یا نه. اما احتمالاً درگذشت مرسی در قاهره بوده است (همان، ۱۷۷). شعرانی پس از مرسی از یاقوت عرشی به عنوان استاد ابن عطاء الله یاد کرده است (۲۰/۲).

ابن عطاء الله در قاهره به تدریس علوم دینی و تعلیم تصوف همت گماشت (صفدی، الوافی، ۵۷/۸؛ سبکی، ۱۷۶/۵؛ ابن حجر، ۳۲۴/۱؛ نیز نک: غنیمی، ۲۵). صفدی از ذوق، بیان دلنشین و آشنایی وی با کلام صوفیه و آثار گذشتگان سخن به میان آورده است (همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۸۰/۸). به گفته صعدی در تطعیر الانفاس کسانی که به مجلس ابن عطاء الله می رفتند، گفته های او را می نوشتند و وی در آن مجالس علم ظاهر و باطن می آموخت (غنیمی، همانجا). برخی از بزرگترین علمای آن عصر نیز در مجالس درس او حاضر می شدند. که تقی الدین سبکی، پدر تاج الدین سبکی، از جمله ایشان است (سبکی، همانجا). احتمالاً به همین سبب تاج الدین در طبقات الشافعیه خود ابن عطاء الله را شافعی مذهب خوانده، گرچه مالکی بودن وی را نیز محتمل دانسته است (همانجا). از شاگردان دیگر او باید داوود بن باخلا را نام برد که خلیفه او در طریقت نیز بوده است (غنیمی، ۲۷-۲۸). وی در کتابی به نام اللطیفة المرضیة بشرح حزب الشاذلیة، ضمن بیان عقاید خود از استادش، ابن عطاء الله نیز سخن گفته است (همو، ۲۸).

ابن عطاء الله نه تنها از طریق وعظ به تبلیغ اعتقادات صوفیه می پرداخت، که از جهات دیگر نیز در این راه اهتمام داشت. دفاع وی از ابن عربی در برابر ابن تیمیه از این نوع است. با اینکه او خود به پاره ای از سخنان ابن عربی خرده می گرفت، دفاع از او را در برابر ابن تیمیه دفاع از تصوف در برابر اهل ظاهر می دانست، زیرا ابن تیمیه نه تنها به ابن عربی، بلکه به همه صوفیه، از جمله ابوالحسن شاذلی، تاخته بود. صفدی در شرح احوال ابوالحسن شاذلی کتابی را در رد گفته های شاذلی به ابن تیمیه نسبت داده است (نکت، ۲۱۳). به گفته ابن آلوسی، ابن تیمیه در خلال تصانیف خویش به برخی از عبارات شاذلی خرده گرفته است (نک: غنیمی، ۶۷-۶۸). در چنین احوالی ابن عطاء الله بر آن شد که از ابن تیمیه شکایت کند. جماعتی عظیم از صوفیان نیز با وی همراه شدند (نک: ابن کثیر، ۴۵/۱۴). این گروه که شمارشان به ۵۰۰ تن می رسید، در نیمه اول شوال ۷۰۷ بر دروازه الاماره سلطان اجتماع کردند و از ابن تیمیه به سبب اهانت به مشایخشان، خصوصاً ابن عربی، شکایت کردند (همانجا؛ غنیمی، ۶۸؛ نیز نک: هـ، ۱۷۵/۳).

آوازه بلند ابن عطاء الله در قاهره سبب اشتیاق ملک منصور (حک ۶۹۶-۶۹۸ ق/ ۱۲۹۷-۱۲۹۹ م) به دیدار او شد. ابن عطاء الله که امر به معروف و نهی از منکر را در مورد سلاطین از جمله کارهای بایسته صوفیه می دانست، این دیدار را به مجلس وعظ بدل کرد و در آن به نصیحت و ارشاد ملک منصور پرداخت (ابن عطاء الله، همان، ۳۱۶ به بعد).

بسیاری از منابع کراماتی به ابن عطاء الله نسبت داده اند (سبکی، ابن حجر، همانجا؛ شوکانی، ۱۰۷/۱؛ غنیمی، ۶۹-۷۶) که دلیل بر اعتقاد و توجه عامه به اوست. به روایت اغلب منابع، مرگ وی در ۷۰۹ ق روی داده است. سیوطی تاریخ دقیق تر ۱۳ جمادی الآخر ۷۰۹ را به دست می دهد (همانجا). در این میان تنها شعرانی ۷۰۷ ق را تاریخ درگذشت او دانسته است (همانجا). چنانچه ابن عطاء الله را پس از تشیع در مدرسه منصوریه قاهره و در زاویه ای که عبادتگاه او بوده به خاک سپردند و مقبره اش که هم اکنون نیز برپاست زیارتگاه مردم است (نک: ابن دوداری، ۲۰۶/۹؛ صفدی، الوافی، همانجا؛ ابن فرحون، ۲۴۳/۱؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ ابن ایاس، ۴۲۴/۱۱۱). ابن حجر، سیوطی، شعرانی، همانجا؛ غنیمی، ۳۴-۳۷). در پیرامون مزار او بسیاری از بزرگان فقه، حدیث و کسانی چون ابن دقیق العید به خاک سپرده شده اند (ابن زیات، ۳۲۰-۳۲۱؛ غنیمی، ۳۷).

آراء: «اسقاط اراده و تدبیر» از انسان، اساس آراء ابن عطاء الله است. در نظر وی، مقامات، احوال، معرفه بالله، عالم ذر، نفس و به دیگر سخن کل هستی تنها در دایره اسقاط اراده و تدبیر معنی می یابد. اسقاط اراده و تدبیر به معنای نفی مطلق اراده و تدبیر انسان در برابر اراده و مصلحت الهی است. سابقه اراده و تدبیر الهی نیز به پیش از خلقت انسان، به «عالم ذر» یا به عبارت دیگر به عالم علم و تقدیر می رسد (ابن عطاء الله، التئور، ۵۳). ابن عطاء الله «عهد آلتست» را عهد اسقاط اراده و تدبیر انسان در برابر خواست و تقدیر خداوند و اسقاط تدبیر را لازمه اقرار به ربوبیت او می داند (همانجا، نیز نک: ص ۶۸). «شهود» احدیت جز با اسقاط اراده و تدبیر میسر نیست (نک: همانجا؛ غنیمی، ۲۸۴-۲۸۵). این امر خطیر نه در انتهای سلوک، که در هر یک از مقامات مطرح است (ابن عطاء الله، همان، ۴۸). مقامات نهگانه ابن عطاء الله با «توبه» آغاز و به «محببت» ختم می شود، ولی وی در میان این مقامات، مقامهای رضا و توکل را تمام تر و کامل تر می داند، زیرا بهترین جلوه اسقاط اراده و تدبیر در این دو مقام است (همان، ۴۸، ۵۱، لطائف، ۱۱۰؛ نیز غنیمی، ۲۴۹). فنا و بقا را که اکثر عرفا آخرین مقامات می دانند، وی در شمار احوال آورده و خوف و رجاء و زهد را از مقامات دانسته و شمار مقامات نزد او از ۷ به ۹ افزایش یافته است. در نخستین قدم، سالک در مقام «توبه» از گناهان، باید از تدبیر و اختیار نیز که از کبائر است، توبه کند (ابن عطاء الله، التئور، همانجا). در مقام زهد نیز ابن عطاء الله علاوه بر آنکه زهد را به خفی باطنی و جلی ظاهری تقسیم کرده است، حقیقت آن را خروج از تدبیر و زهد در

اما نمی‌توان سالک را از مجذوب برتر دانست، زیرا مجذوب از راه جدا نیست و راه خود از برای او پیموده می‌شود و او از رنج راه و طی طریق فارغ است (همو، لطائف، ۲۸۳). وی همچنین سالک را به سائر و واصل («الحکم»، ۱۱۳) و متجرد و متسبب (نک: غنیمی، ۲۰۶ - ۲۰۷) تقسیم کرده است. به گفته ابن عطاء الله سالک چون به طاعات و عبادات خویش مغرور شود، همانها حجاب راه او و موجب «استدراج» می‌گردد (نک: همو، ۲۲۰). استدراج، بدین معنا، غفلت از امتحان الهی و گرفتار شدن در دام نعمتهایی است که در حقیقت حجاب راهند (همانجا). ابن عطاء الله («الحکم»، ۱۱۵) با استناد به آیه «سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ» (اعراف/۱۸۲)، سالک را از استدراج الهی در قالب «احسان» برحذر می‌دارد (نیز نک: غنیمی، ۲۲۱). وی استدراج را بر ۳ نوع دانسته است: استدراج به عقوبت جلیه، به عقوبت خفیه و به کرامات و خوارق (همو، ۲۲۱ - ۲۲۲). البته وی با قائل شدن به کرامات معنوی، در برابر کرامات ظاهری، اینگونه استدراج را به کرامات ظاهری نسبت می‌دهد. نگرش خاص ابن عطاء الله به مسأله وجود و اعتقاد وی به اسقاط اراده و تدبیر انسان در برابر خداوند و نیز بهره‌گیری او از پاره‌ای مصطلحات خاص ابن عربی، در کتاب حکیم خود، سبب شد که برخی از شارحان اقوال وی، از جمله شرفاوی، او را وحدت وجودی بخوانند. در واقع سخنان ابن عطاء الله گاه چنان به اقوال ابن عربی نزدیک می‌گردد که تشخیص‌گوینده سخن دشوار می‌نماید. فی المثل این سخن ابن عطاء الله («الحکم»، ۱۴۳) را که «الاکوان ثابتة باثباته و مَحْوَةٌ باحدیة ذاته» به آسانی می‌توان با آراء ابن عربی منطبق دانست. شرفاوی «احدیت» را در این عبارت همان احدیت مصطلح قائلان به وحدت وجود و مقصود از «اکوان ثابتة» را همان «اعیان ثابتة» دانسته است (۱۵۲/۱؛ قس: غنیمی، ۳۱۲ - ۳۱۳). البته کسانی چون ابن عباد رندی و ابن عجبیه اینگونه عبارات ابن عطاء الله را ناظر به معانی وحدت وجودی ندانسته‌اند (نک: ابن عباد، ۳۲۶/۱ - ۳۲۷؛ ابن عجبیه، ۲۰۹).

به هر حال، اگر چه بعضی از اقوال ابن عطاء الله به افکار و دیدگاه وحدت وجودی نزدیک می‌شود، لیکن به طور کلی نمی‌توان او را متعلق به این مکتب دانست، چنانکه این سخن او: «فلوشهده فی کل شیء لم يستوحشا من شیء» («الحکم»، ۱۳۳) را نیز بعضی از معاصران دلیل بر حلولی بودن او دانسته‌اند (نک: زکی مبارک، ۱۱۰/۱ - ۱۱۱). در حالی که مراد مشاهده ظهورات حق در مجالی و مظاهر اکوان است در مقام شهود و ریاضی به حلول و اتحاد ندارد. با وجود تفاسیر متفاوتی که از برخی از اقوال ابن عطاء الله شده است، به طور کلی وی را می‌توان در زمره عارفانی دانست که سخت پای‌بند شریعت بوده‌اند. چنانکه گفته شد، وی پیش از آنکه به سلک صوفیه در آید، فقهی بلند آوازه بود و احتمالاً به همین سبب - به رغم آنکه مکتب خویش را بر پایه اسقاط اراده و تدبیر انسان بنا کرده بود - مآلاً به نوعی تدبیر در انسان قائل گردید و آن را به مذمومه و محموده

تدبیر دانسته است (همان، ۴۸، ۴۹). صبر نیز که سومین مقام از مقامات اوست، در ۳ چیز است: صبر بر محرمات، صبر بر واجبات و صبر بر تدبیرات و اختیارات (همان، ۴۹). به عبارت دیگر وی ترک تدبیر و اسقاط اختیار را در همه مقامات دخیل می‌داند و لازمه سیر و سلوک عرفانی می‌شمارد.

در نظریات عرفانی ابن عطاء الله «ذکر» جایگاه ویژه‌ای دارد و به همین سبب وی کتابی نیز در این باب تألیف کرده است. او ذکر را به مطلق و مقید تقسیم می‌کند: ذکر مقید دارای زمان و مکانی مشخص است (مانند ذکر در ایام حج)، اما ذکر مطلق در همه حال امکان‌پذیر است (غنیمی، ۱۹۱) و نیز دارای مراتبی است چون ذکر لسان، ذکر قلب و ذکر سر. ذکر سر، ذکر خفی است که در آن سالک از نفس خود غایب می‌گردد و از این رو وی آن را ذکر «غیبت از حضور» نیز نامیده است. این ذکر موجد حال فناست که اگر ادامه یابد، سالک را به معرفت خدای تعالی رهنمون خواهد شد (همو، ۱۹۵ - ۱۹۶). شاید اهمیتی که ابن عطاء الله برای ذکر قائل است، سبب شده باشد که کسانی چون ابن تیمیه تلویحاً بر وی خرده گیرند. ابن تیمیه ذکر خاصه را که ذکر به «اسم مفرد» است و ذکر خاصه الخاصة را که ذکر به «اسم یضم» است مردود دانسته و اینگونه بدعتها را به غزالی و امثال او نسبت داده است، اما وی برخی از هم عصران خویش را نیز در این باب مورد انتقاد قرار می‌دهد («قاعدة...»، ۲۴۹/۵ - ۲۵۱، العبودیه، ۴۸ - ۴۹) و با توجه به آنکه ابن عطاء الله کتابی به نام *القصد المجرّد فی معرفة الاسم المفرد* دارد و نیز در کتاب دیگری به نام *مفتاح الفلاح* به تفصیل آداب و اقسام ذکر را شرح داده است، چنین به نظر می‌رسد که اشاره ابن تیمیه به او بوده باشد.

ابن عطاء الله طی مقامات را برای همه سالکان ضروری نمی‌داند و معتقد است که در میان عرفا کسانی هستند که بدون طی مراحل سلوک به معرفت الله نایل می‌شوند. وی اینان را «مَجذوب» خوانده است. سالک با تفکر و استدلال و از طریق سیر در مقامات، وجود حق را درمی‌یابد، حال آنکه مَجذوب با جذب و از طریق کشف به مقصود می‌رسد (غنیمی، ۲۷۷ - ۲۷۹). از این رو مجذوبان برگزیدگان حقند (ابن عطاء الله، لطائف، ۲۸۳؛ غنیمی، ۲۸۲) و از اینجاست که گوید مردم بر دو قسمند: آنانکه از کرامت به طاعت نایل می‌شوند و آنانکه از طاعت به کرامت می‌رسند (همان، ۲۸۲). به عبارت دیگر، سالک با «ترقی» به حق می‌رسد و مجذوب با «تدلی» (ابن عطاء الله، «الحکم»، ۱۸۵). سالک از وجود آثار به وجود اسماء و از وجود اسماء به ثبوت اوصاف و از وجود اوصاف به وجود ذات می‌رسد، حال آنکه مجذوب به عکس از کشف کمال ذات به شهود صفات و اسماء و آثار می‌رسد (همان، ۱۸۳ - ۱۸۵). پس نهایت سالکین بدایت مجذوبین است و بدایت سالکین نهایت مجذوبین (همان، ۱۸۵). به نظر او اگر چه مجذوب بی‌هیچ سلوک و مجاهده‌ای در ابتدای کار واصل است و سالک در پی سعی و مجاهدت و به سبب طی طریق به این مقام می‌رسد،

نیز تقسیم کرد (غنی، ۱۳۶ - ۱۳۷).

ابن عطاء الله برای فرقه شاذلیه اصولی تدوین کرد و مایه رشد و گسترش آن در اندلس، مغرب، آسیای صغیر و نقاط دیگر شد. آراء وی نه تنها بر صوفیه، بلکه بر عرفای مسیحی نیز تأثیر نهاده و آسین بالاسیوس تأثیر آراء او را بر یوحنا صلیبی محتمل دانسته است (نک: همو، ۱ - ۲). اهمیت ابن عطاء الله در تاریخ تصوف اسلامی علاوه بر ارائه نظریات بدیعی که خاص اوست، کوششی است که در نظام بخشیدن به آراء صوفیه پیش از خویش به کار برده است.

آثار: ابن عطاء الله برخلاف استاد خود ابوالعباس مرسی و پیر او ابوالحسن شاذلی که آثاری از خود بر جای نگذاشتند، تألیفات بسیاری داشته (نک: غنی، ۵۹) که تنوع مطالب آنها حاکی از احاطه وی به شعب مختلف علوم آن زمان است. وی شعر نیز می سروده، اما اکنون جز دو قصیده و چند بیت پراکنده از او بر جای نمانده است. از برخی تألیفات وی نیز جز نامی در دست نیست.

آثار چاپی: آثار عمده ای که از او به طبع رسیده، اینهاست:

۱. *الحکم العطائیه* (حکم ابن عطاء الله السکندری)، که مهم ترین اثر اوست. تاریخ تألیف آن دانسته نیست، اما از آنجا که مؤلف در کتب دیگر خویش بارها از آن یاد کرده (نک: غنی، ۷۹)، به یقین می توان گفت که از نخستین تألیفات او بوده است و نیز از آنجا که وی این کتاب را به استاد خویش ابوالعباس مرسی تقدیم داشته (نک: حاجی خلیفه، ۶۷۵/۱)، قاعدتاً تاریخ تألیف آن باید پیش از ۶۸۶ ق / ۱۲۸۷ م، تاریخ درگذشت مرسی بوده باشد (غنی، ۷۹، ۸۰). برخی بر آنند که حکم خلاصه آراء و تعالیم ابن عطاء الله در تصوف است و آنچه پس از آن نوشته است، در واقع جز شرح و تفصیل آن نیست (همو، ۸۴، ۸۸). از این رو ابن عطاء الله به «صاحب الحکم» شهرت یافت (همانجا) و آوازه این کتاب به مغرب و اندلس نیز رسید. یکی از عوامل مهمی که حکم را در میان آثار ابن عطاء الله و سایر کتب عرفانی ممتاز ساخته، آن است که این کتاب آمیزه ای است از احکام شرعی و آداب سلوک با فلسفه و حکمت و علم المعرفه که در قالب مواعظ و کلمات قصار و به شیوه صوفیان با ایهام و استعاره و مجاز بیان شده است (نک: همو، ۸۱، ۸۴ - ۸۵). از این رو حکم نه تنها در میان صوفیه، بلکه نزد فقها نیز اعتبار خاص حاصل کرد و در زمره کتابهایی درآمد که فقها به تدریس آن «اجازه» می دادند (همو، ۸۹). بی سبب نیست که مرسی آن را با *احیاء العلوم غزالی* مقایسه کرده و گفته است که ابن عطاء الله مقاصد مؤلف *احیاء العلوم* را نیکوتر از خود او بیان داشته است (حاجی خلیفه، همانجا). ابن عطاء الله در نوشتن حکم نه به ترتیب منطقی موضوعات و فصل بندی کتاب توجه داشته و نه به هماهنگی و یکدست بودن اسلوب نگارش. اصولاً حکم به شیوه کتب دیگر آن عصر تألیف نشده است. شاید به همین سبب باشد که مطالب آن را حاصل احوالی

دانسته اند که بر ابن عطاء الله عارض شده و او بی آنکه قصد تألیف داشته باشد، به ثبت آنها پرداخته است (غنی، ۸۰). در این کتاب گاهی یک معنی به چند صورت مختلف بیان شده است (مثلاً صص ۱۷۷، ۱۷۹) و گاهی از یک جمله آن می توان معانی مختلف استنباط کرد و همین امر سبب شده که بر این کتاب کوچک تفاسیری مفصل و مختلف و گاه متضاد نوشته شود. در باره ای از موارد شیوه بیان مؤلف به شعر نزدیک می شود و علاوه بر آوردن تشبیهات و استعارات از سبع، جناس، مقابله و صنایع بدیعی دیگر بهره می جوید (مثلاً نک: صص، ۸۵، ۱۲۵، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۶۷). این کتاب از همان آغاز مورد توجه اهل عرفان و ادب بوده و تاکنون بیش از ۲۴ شرح بر آن نوشته شده و چندین بار نیز به نظم در آمده و به زبانهای مختلف ترجمه شده است.

مهم ترین شرح: حکم ابن عطاء الله اینهاست: ۱. شرح ابن عباد رندی (د ۷۹۲ ق / ۱۳۹۰ م) به نام *غیث المواب العلیه فی شرح الحکم العطائیه*، که در میان شرح حکم جایگاهی خاص دارد. ابن عباد رندی خود می گوید که *غیث المواب* را به خواهش برخی از شاگردان خویش به رشته تحریر در آورده است (۴۹/۱ - ۵۰). این شرح نخستین بار در بولاق (۱۲۸۵ ق) به چاپ رسید و پس از آن بارها در بولاق و قاهره منتشر شده است: ۲. شرح شهاب الدین احمد بن محمد البرنسی معروف به زروق (د ۸۹۹ ق / ۱۴۹۴ م)، به نام *تنبيه ذوی الهمم*، به گفته حاجی خلیفه وی چندین بار حکم را تدریس کرده و هر بار شرحی تازه بر آن نوشته (همانجا) که تنبیه هفدهمین آنهاست (غنی، ۹۳). این شرح در ۱۲۸۸ و ۱۲۸۹ ق در قاهره به چاپ رسیده است: ۳. شرح ابن عجیبه فاسی (د ۱۲۲۴ ق / ۱۸۰۹ م)، به نام *ایقاف الهمم فی شرح الحکم*، که در محرم ۱۲۱۱ آغاز شده و در پایان همان سال به اتمام رسیده است. این کتاب نخستین بار در ۱۳۲۴ ق به طبع رسید: ۴. شرح عبدالله بن حجازی شرفاری (د ۱۲۲۷ ق / ۱۸۱۲ م)، معروف به *المنع القدسیه علی الحکم العطائیه*، که در حاشیه شرح رندی و نیز جداگانه بارها به چاپ رسیده است (درباره شرح دیگر حکم، نک: غنی، ۹۰ - ۹۷).

از جمله کسانی که حکم را به نظم در آورده اند ابن عباد رندی است که به گفته شاگردش، ابویحیی ابن سکاک افزون بر شرح حکم آن را به نظم نیز در آورد (مقری، ۳۴۵/۵ - ۳۴۶). زروق این نظم را «ارجوزه ای» در ۸۰۱ بیت ذکر کرده است (غنی، ۹۷). درباره نظمهای دیگر حکم، نک: همو، ۹۷ - ۹۸).

ترجمه هایی نیز از حکم در دست است. نخستین بار آسین بالاسیوس^۱ و آربری (صص ۸۷ - ۸۸) پاره هایی از حکم را به اسپانیایی و انگلیسی ترجمه کردند. سپس دکتر ترجمه کامل آن را به انگلیسی با حواشی و توضیحات و نیز فهرستی از اصطلاحات خاص ابن عطاء الله

۶. تاج العروس الحاوی لتهذیب النفوس، مجموعه‌ای است از مواعظ و اندرزهای ابن عطاء الله به مریدان در رعایت آداب شرعی در سلوک. این کتاب که عناوین دیگری نیز دارد، پس از لطائف نوشته شده است (غنی، ۱۰۵). بروکلیمان از آن با نام تاج العروس و قمع النفوس یاد کرده است (GAL, II/144). غنی نسخه‌هایی از آن را با عناوین النیذة فی التصوف و التحفة فی التصوف و نیز الطريق الجادة الی نیل السعادة در دارالکتب مصر و کتابخانه الازهر دیده است (ص ۱۰۷). بروکلیمان به خطا التحفة و الطريق را دو اثر مستقل انگاشته است (GAL, II/143-144). احتمال غنی مبنی بر آنکه ابن عطاء الله خود بر این اثر نامی ننهاد و مریدان وی آن را گردآوری کرده‌اند (همانجا)، درست می‌نماید، زیرا به احتمال قوی شاگردان وی در وقت استماع مواعظ و وصایا، آنها را می‌نوشتند و نگهداری می‌کرده‌اند. این کتاب بارها در حاشیه‌ی تنویر به چاپ رسیده است.

۷. القصد المجرد فی معرفة الاسم المفرد، رساله‌ای است فلسفی-کلامی که در آن درباره‌ی ذات، صفات، اسماء و افعال خداوند به شیوه‌ی اشاعره سخن رفته است. نظریات ابن عطاء الله در باب «اسم مفرد» مورد مخالفت ابن تیمیه قرار گرفت. ابن عجیبه از این تصنیف با نام القول المجرد فی معرفة الاسم المفرد یاد کرده است (ص ۹).

۸. مفتاح الفلاح و مصباح الارواح، مجموعه‌ای است درباره‌ی آداب عملی سلوک و در بیان ذکر و خلوت و انواع آداب و اوقات آن. مفتاح الفلاح نخستین بار در حاشیه‌ی لطائف المنن شعرانی در قاهره (۱۳۳۱ ق) به چاپ رسید.

۹. عنوان التوفیق فی آداب الطريق، شرح قصیده‌ی شیخ ابومدین غوث تلمسانی است در آداب صحبت. عنوان التوفیق در قاهره (۱۳۵۳ ق) به چاپ رسیده است.

افزون بر اشعار پراکنده ابن عطاء الله که در تذکرها و طبقات نقل شده است، دو قصیده نیز از وی بر جای مانده که یکی مشتمل بر ۶۲ بیت، به ضمیمه لطائف و دیگری در ۲۲ بیت، به ضمیمه تنویر به چاپ رسیده است.

آثار خطی: ۱. رساله، درباره‌ی آیه کریمه «وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ...» که رساله‌ای است مختصر در باب معانی و مراتب ایمان و ذات و صفات الهی (غنی، ۱۱۲)؛ ۲. رساله فی القواعد الدینیة؛ ۳. مواعظ؛ ۴. حزب النجاة؛ ۵. رساله فی التصوف (رساله التصوف)؛ ۶. تنبیه فی طریق القوم؛ ۷. رساله فی السلوک؛ ۸. حزب النور و تمام السرور؛ ۹. دعاء؛ ۱۰. تحفة الخلان فی شرح نصیحة الاخوان، برای اطلاع از نسخ خطی آثار ابن عطاء الله به بروکلیمان مراجعه شود (GAL, II/143; GAL, S, I/785).

آثار یافت نشده: ۱. المرقی الی القدس الابقی (سیوطی، ۴۲۴/۱)؛ ۲. مختصر تهذیب المدونة للبرادعی، در فقه (سیوطی، همانجا)؛ ۳.

در حکم و مقدمه‌ای در شرح حال و عقاید و آثار او، در لاهور (۱۹۸۵م) منتشر ساخت.^۱ نويا نیز ترجمه فرانسوی آن را با مقدمه‌ای مبسوط در احوال و آراء ابن عطاء الله و شرح اصطلاحات حکم همراه با اصل عربی کتاب در بیروت (۱۹۸۶م) به چاپ رساند (نک: نويا در مآخذ).

۲. المناجاة العطائية، مناجات عرفانی ابن عطاء الله است که با توجه به مشابهت شیوه نگارش آن با نشر حکم احتمال می‌رود که در زمان تألیف حکم یا در همان حدود نوشته شده باشد. متن مناجاة را نويا در ترجمه خود از حکم آورده است. ابن عطاء الله در این رساله نیز از اسقاط اراده و تدبیر انسان در برابر خداوند سخن رانده است (نک: «مناجاة»، ۲۱۹). بعضی از شاوحيان حکم به شرح این کتاب نیز پرداخته‌اند. مناجاة بارها به ضمیمه حکم و تاج العروس به چاپ رسیده است.

۳. الوصیة الی الاخوان بالاسکندریة، ابن عطاء الله آن را برای یاران و مریدان اسکندریه خویش ارسال داشته و در ضمن آن به شرح بعضی از مفاهیم و موضوعات عرفانی از قبیل شکر، توبه و خلوت پرداخته است. این وصیت‌نامه که غنی (ص ۱۰۱) تاریخ ارسال آن را اوایل ربیع الاول ۶۹۴ / ژانویه ۱۲۹۵ دانسته است، نخستین بار در ۱۳۲۲ ق به ضمیمه لطائف المنن به چاپ رسید.

۴. التنویر فی اسقاط التدبیر، این تألیف یکسره به بحث درباره فلسفه اسقاط اراده و تدبیر انسان در برابر اراده خداوند اختصاص یافته است. بروکلیمان آغاز تألیف آن را در مکه و خاتمه آن را در دمشق (۶۹۵ ق / ۱۲۹۶م) دانسته است (GAL, II, 143). این کتاب نخستین بار در قاهره (۱۲۸۱ ق) به چاپ رسید و از آن پس بارها چاپ و منتشر شده است. علی بن حسام الدین متقی هندی (د ۹۷۷ ق) بخشی از آن را در رساله کفایت اهل الیقین به فارسی ترجمه کرده است (بشیر حسین، ۳۰۶).

۵. لطائف المنن فی مناقب الشیخ ابی العباس العرسی و شیخه الشاذلی ابی الحسن. ابن عطاء الله این کتاب را پس از تنویر به رشته تحریر در آورده است. از پاره‌ای اشارات وی در لطائف (ص ۳۱۶) چنین بر می‌آید که تاریخ تألیف آن پس از درگذشت سلطان لاجین (د ۶۹۸ ق) بوده است. ابن عطاء الله به گفته خود (همان، ۳۸، نیز ۳۶-۳۷)، نخستین کسی است که به گردآوری آراء و اقوال و احوال اسلاف خویش در طریقت شاذلیه، خصوصاً ابوالحسن شاذلی (مؤسس طریقه) پرداخته است. مؤلف در این کتاب نه تنها به شرح احوال مشایخ شاذلی، که به تدوین اصول این طریقه و نیز بیان نظریات خاص خویش در باب موضوعات مختلف تصوف از قبیل فنا، بقا، معرفت و عشق الهی توجه خاص مبذول داشته است و از این رو، لطائف در میان پیروان طریقت شاذلیه جایگاهی ویژه دارد، مطالب آن بر خلاف کتب دیگر ابن عطاء الله منسجم و دارای ترتیبی منطقی است. این کتاب نخستین بار در تونس (۱۳۰۴ ق) و سپس از آن بارها در قاهره به چاپ رسیده است.

اصول مقدمات الوصول (بغدادی، ۹۳/۱).

مأخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، بدائع الزهور فی وقائع الدهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن تبری بردی، النجوم؛ ابن تیمیه، تقی الدین، العبودیه، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ همو، «قاعدة فی المعجزات والکرامات...»، مجموعه الرسائل والمسائل، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ ابن خلدون، العبد؛ ابن دوداری، ابوبکر بن عبدالله، کنز الدرر وجامع الفرر، به کوشش هانس روبرت رومر، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ ابن زیات، شمس الدین، الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة، مصر، ۱۳۲۵ ق/ ۱۹۰۷م؛ ابن شاکر کتبی، فوات الوفيات، بولاق، ۱۲۹۹ ق؛ ابن عیاد رندی، محمد، غیث الموهب العلیة فی شرح الحکم العطائیه، به کوشش عبدالحلیم محمود و محمود بن شریف، قاهره، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ ابن عجیبه، احمد، ایفاظ اللهم فی شرح الحکم، بیروت، دارالفکر؛ ابن عطاءالله، احمد بن محمد، التتویر فی اسقاط التدریس، به کوشش موسی محمد و عبدالعال احمد عربی، دارالتراث العربی للطباعة والنشر، همو، «الحکم العطائیه» (نکته نوید در مأخذ لاتین)؛ همو، لطائف الشن، به کوشش عبدالحلیم محمود، قاهره، ۱۹۷۴م؛ همو، «مناجاة» (نکته نوید در مأخذ لاتین)؛ همو، «الوصیة الی الاخوان بالاسکندریة»، همراه با لطائف، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن فرحون، ابراهیم، الدیاج المذهب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن کثیر، البدایة؛ بشیر حسین، محمد، فهرست مخطوطات شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ ش؛ بغدادی، ایضاح؛ حاجی خلیفه، کشف؛ زکی مبارک، التصوف الاسلامی فی الادب والاخلاص، بیروت، دارالجلیل؛ سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیة الکبری، بیروت، دارالمعرفة؛ سیوطی، حسن الحاضری فی تاریخ مصر والقاهره، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ شرقاوی، عبدالله، «شرح الحکم العطائیه»، در حاشیه غیث الموهب العلیة، بولاق، ۱۲۸۷ ق؛ شعرائی، عبدالوهاب، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴م؛ شوکانی، محمد البدر الطالع، مصر، ۱۳۳۸ ق؛ شیال، جمال الدین، اعلام الاسکندریة فی العصر الاسلامی، قاهره، ۱۹۶۵م؛ صندی، خلیل بن ایوب، نکت الهمیان فی نکت العمیان، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱م؛ همو، الرانی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، ویدیان، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳م؛ غنیمی فتنازلی، ابوالوفا، ابن عطاءالله السکندری وتصوفه، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۹م؛ قرآن مجید؛ محمود، عبدالحلیم، مقدمه بر لطائف (نکته ابن عطاءالله در همین مأخذ)؛ مخلوف، محمد، شجرة النور الزکیة فی طبقات المالکیة، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مقرئ تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ نیز:

Arberry, A. J., *Sufism, an Account of the Mystics of Islam*, London, 1950; Danner, Victor, *Sūfi Aphorisms (Kitāb al-Hikam)*, Lahore, 1985; GAL, S; Nwyia, Paul, *Ibn 'Atā' Allāh et la naissance de la confrérie Sādiyye*, Beyrouth, 1985.

میتا حفیظ

ابن عطاش، احمد بن عبدالملک عطاش (م ۵۰۰ ق/ ۱۱۰۷م)، طبیب و داعی مشهور اسماعیلیان در ایران به روزگار سلجوقیان، او را که ایرانی الاصل و اهل اصفهان بود، «عطاش» و «عطاشی اقرع» (طاس) نیز نامیده اند (مجمل التواریخ، ۴۱۰؛ قزوینی رازی، ۱۲۵، ۳۶، ۲۰۶؛ ذهبی، ۲۶۷/۱۹)۔ بنابر گزارش یاقوت (۲۴۶/۳) نام دیگرش معقل بود. با توجه به فعالیت های مخفیانه اسماعیلیه می توان حدس زد که یکی از دو نام یاد شده و احتمالاً «احمد» که شیاع داشت، اسم مستعار او بوده است. پدرش عبدالملک عطاش نیز همانند وی از داعیان بزرگ اسماعیلیه در قرن ۵ ق محسوب می شد. عنوان «داعی عراق» (جونی، ۱۸۹/۳؛ رشیدالدین فضل الله، ۹۹) و سخنان مستنصر خلیفه فاطمی درباره عبدالملک (نصیرالدین، ۲۰۶ - ۲۰۷) از موقعیت مهم

او در تشکیلات اسماعیلیه خبر می دهد. شواهدی در دست است که از خلط فعالیت ها و زندگی این پدر و پسر در منابع حکایت می کند. در فهرست اسامی علمای اصفهان که مافروخی در دوران ملکشاه سلجوقی (۴۶۵ - ۴۸۵ ق) ترتیب داده، از شخصی به عنوان ابوالغیث عبدالملک بن مظفر بن عطاش یکی از دانشمندان علوم دینی آن شهر یاد شده است (ص ۳۰) که با توجه به اجتناب مافروخی از تنگ نظری های فرقه ای (نک: همو، ۲۸ - ۲۹) و مقطع زمانی که کسان ذکر شده در فهرست را در بر گرفته (همو، ۲۷)، به ظن قریب به یقین مراد مافروخی، همان عبدالملک عطاش داعی اسماعیلیه است. توضیح آنکه در میان اسامی یاد شده هستند کسانی که پس از ۴۶۵ ق در گذشته اند که از جمله آنان عایشة الجرکانیة است (نک: همو، ۳۰؛ قس: ذهبی، ۳۰۲/۱۸ - ۳۰۳). عبدالملک علاوه بر علوم دینی در ادبیات نیز دست داشت و از خطی خوش برخوردار بود. به گفته نیشابوری تا یک قرن پس از مرگش هنوز بسیاری از کتاب هایی که به خط او بود، در اصفهان یافت می شد (ص ۴۰؛ راوندی، ۱۵۶).

در منابع ما اطلاعاتی در مورد زمان و نحوه پیوستن عبدالملک به اسماعیلیه وجود ندارد. به گفته ابن اثیر (۴۳۱/۱۰) وی مردی عقیف بود که دوستدار آن مذهب شد و به همین سبب با مخالفت اهل تسنن اصفهان مواجه گشت و مجبور به ترک آنجا شد و به ری رفت؛ اما پسرش احمد با تبری از باورهای پدر و کتمان عقاید خود به زندگی در اصفهان ادامه داد (نیشابوری، همانجا؛ راوندی، ۱۵۵ - ۱۵۶). گزارش ابن جوزی (المنتظم، ۱۵۱/۹) حاکی از آن است که خروج عبدالملک از اصفهان در فاصله ۴۴۲ - ۴۵۵ ق که شهر مذکور در قلمرو طغرل بیک سلجوقی قرار داشت، رخ داد. در ری به ابوعلی نیشابوری رهبر اسماعیلیه آن شهر پیوست و با دختر او ازدواج کرد. در آنجا نیز از تبلیغ دست نکشید و کتاب العقیقة را در دعوت به مذهب اسماعیلیه تألیف کرد و سرانجام در آبادیهای اطراف همین شهر درگذشت (همانجا). با آنکه زمان مرگش معلوم نیست، ولی آنچه راجع به فرماندهی او بر شاهدز در ۵۰۰ ق (حسینی، ۷۹؛ بناکتی، ۲۳۱؛ شبانکاره ای، ۱۰۸؛ آقسرائی، ۲۲) و یا نقش وی در تشویق رئیس مظفر مستوفی در پیروی از مذهب نزاریه (رشیدالدین فضل الله، ۱۱۶؛ کاشانی، ۱۵۱؛ حافظ ابرو، ۲۰۸) - که پیدایش آن از ۴۸۷ ق/ ۱۰۹۴م زودتر نیست (نک: لويس، ۵۲ - ۵۳، ۷۴) - آمده است، صحیح به نظر نمی رسد و گویا در این وقایع او را با پسرش خلط کرده اند. زیرا سخنان مافروخی نشان می دهد که هنگامی که وی به تألیف کتاب محاسن اصفهان (۴۶۵ - ۴۸۵ ق) اشتغال داشت، عبدالملک زنده نبوده است (ص ۲۹).

بعد از عبدالملک پسرش احمد که به روایتی طبیب بود (ابن جوزی، همانجا) جانشین او شد. مورخان اهل تسنن ضمن تصریح بر برتری مراتب علمی پدرش، متذکر می شوند که به سبب احترامی که اسماعیلیه برای عبدالملک قائل بودند، احمد را به رهبری انتخاب کردند

همانجا). در فتح نامه شاهدز جز اخذ مالیات به سایر اقداماتش نیز اشاره می‌شود (نک: ابن قلانسی، ۱۵۳). این امر به نوبه خود بیانگر استقلال عمل ابن عطاش در قلب امپراتوری سلجوقیان است. وی جهت ترویج مذهب اسماعیلیه در دروازه اصفهان کنار دشت گور «دعوت خانه» ای برپا کرد و از این طریق گروه کثیری را به مذهب خود درآورد (نیشابوری، ۴۰؛ راوندی، ۱۵۶-۱۵۷). بی تردید این موفقیتها مرهون فرصتی بود که از رقابت محمد بن ملکشاه (۴۹۸-۵۱۱ق) با برکیارق ناشی می‌شد (ابن اثیر، همانجا). اما با مرگ برکیارق، محمد بن ملکشاه پس از جلوس در ۵۰۰ق و غلبه بر مشکلات، درصدد فتح شاهدز برآمد و آن را محاصره کرد. گرچه مذاکرات و مناظره با علما و تقاضای انتقال تدریجی سکته شاهدز به دیگر قلاع اسماعیلیه از سوی ابن عطاش را می‌توان به حساب دفع الوقت گذاشت (ابن اثیر، ۴۳۱/۱۰-۴۳۴). متقابلاً تلاشهای سعدالملک آبی وزیر محمد بن ملکشاه برای تصرف صلح آمیز قلعه و موافقت سلطان با درخواستهای ابن عطاش بیانگر اکراه ایشان از بروز مخاطراتی می‌تواند باشد که فتح نظامی چنان دژ استواری ممکن بود در پی داشته باشد.

در طول محاصره شاهدز، قلعه خان لنجان به تصرف محمد بن ملکشاه درآمد و تخریب شد و سعدالملک آبی هم به تحریک عبدالله خطیبی و به اتهام همدلی با ابن عطاش به قتل رسید (بنداری، ۸۸-۹۰). با آنکه کار محاصره، به اسارت ابن عطاش و پسرش و خودکشی همسرش انجامید، ولی چگونگی سقوط دژ معلوم نیست. به یک روایت سلطان محمد با حيله بر او دست یافت (رشیدالدین فضل الله، ۱۲۱-۱۲۲؛ کاشانی، ۱۵۶-۱۵۷؛ حافظ ابرو، ۲۱۰-۲۱۱). به گفته ابن اثیر - که منافاتی با فتح نامه شاهدز ندارد - به رغم پایداری ابن عطاش، خیانت یکی از امان یافتگان موجب استیلاي سلطان محمد بر قلعه شد. پس از اسارت، ابن عطاش را در اصفهان زنده پوست کردند و همراه با پسرش به زاری کشتند و سر هر دو را به بغداد فرستادند (ابن قلانسی، ۱۵۴-۱۵۶؛ ابن اثیر، ۴۳۰/۱۰-۴۳۴؛ نیشابوری، ۴۱-۴۲).

همسویی برخی علمای امامیه با علمای اهل تسنن در طول محاصره شاهدز را شاید بتوان از حوادث مهم ماجرای فتح آن قلعه محسوب داشت. به گفته قزوینی رازی (ص ۳۶)، ابواسماعیل حسین بن محمد حمدانی قزوینی که از فقها و ثقات علمای امامیه بود (منتجب الدین، ۵۰)، همانند علمای اهل تسنن (ابن اثیر، ۴۳۲/۱۰) با اسماعیلیه شاهدز به مناظره پرداخت. سلطان محمد نیز در ازای این کار او را خلعت و لقب «ناصر الدین» داد و مدرسه اش را که در نتیجه اختلافات مذهبی در قزوین تخریب شده بود، مرتت کرد (قزوینی رازی، همانجا). ابن عطاش و حسن صباح: دوران حیات عبدالملک عطاش و پسرش احمد از این جهت که معاصر و معاشر حسن صباح (۵۱۸ق-۱۱۲۴م) مؤسس فرقه نزاریه بودند، نیز حائز اهمیت است. نخستین دیدار عبدالملک با حسن صباح پس از اخراج عبدالملک از اصفهان و در ری صورت گرفت (نیشابوری، ۴۰؛ راوندی، ۱۵۵-۱۵۶).

(ابن اثیر، ۳۱۶/۱۰؛ ذهبی، ۲۶۷/۱۹). با این وصف نظر به اهمیت این سمت بعید می‌نماید که بدون موافقت دستگاه خلافت فاطمیان، احمد بن عبدالملک به رهبری اسماعیلیه دست یافته باشد (نک: لویس، ۵۰-۵۱). از آغاز و چگونگی فعالیت سیاسی - دینی احمد اطلاعی در دست نیست. ظاهراً تشدید فعالیت اسماعیلیه اصفهان در عصر ملکشاه (مجمل التواریخ، ۴۰۸) مربوط به دوران رهبری اوست. آگاهیهای درباره فعالیت اسماعیلیه آن شهر در سالهایی که بازماندگان ملکشاه به رقابت بر سر سلطنت اشتغال داشتند، در منابع ما هست، که گرچه از بغض مورخان اهل تسنن خالی نیست. با اینهمه بر تداوم فعالیت اسماعیلیه دلالت دارد (نیشابوری، ۴۰-۴۱؛ ابن جوزی، تلبیس ابلیس، ۱۱۰، المنتظم، ۱۲۰/۹-۱۲۱؛ ابن اثیر، ۳۱۴/۱۰-۳۱۵). در این دوران اسماعیلیه با حمایت از سلطنت برکیارق بن ملکشاه درصدد تحکیم موقعیت خود بودند (رشیدالدین فضل الله، ۱۲۰؛ کاشانی، ۱۵۵-۱۵۶؛ حافظ ابرو، ۲۱۰؛ قس: ابن اثیر، ۳۱۳/۱۰). حاصل این کار نفوذ مذهب اسماعیلیه در میان سپاهیان برکیارق (ابن جوزی، المنتظم، ۱۲۲/۹؛ ابن اثیر، ۳۲۲/۱۰) و استیلاي بدون خونریزی ابن عطاش بر قلعه شاهدز بود. آنچه راجع به نحوه سلطه اش بر شاهدز که توسط ملکشاه بر کوهی مشرف بر اصفهان - حدود نیم فرسنگی جنوب این شهر (نک: مهریار، ۱۱۶ به بعد) - بنا شده بود، آمده است، نشان می‌دهد که این فتح تنها به سبب نفوذ مذهب اسماعیلیه در میان نگهبانان شاهدز ممکن گشت (نیشابوری، ۴۰؛ ابن اثیر، ۳۱۶/۱۰، ۴۳۱؛ رشیدالدین فضل الله، ۱۲۰).

بعید نیست که در این کار کمک قاضی حنفی اصفهان، عبدالله (عبیدالله) بن علی خطیبی، هم دخیل بوده باشد؛ زیرا انوشیروان بن خالد (۵۳۲ق) از ارتباط او با احمد بن عطاش در این زمان خبر داده است (بنداری، ۹۰؛ در مورد خطیبی، نک: ابن اثیر، ۴۷۱/۱۰-۴۷۲؛ راوندی، ۱۵۸؛ نیشابوری، ۴۱). در مورد زمان تصرف شاهدز، منابع ما متفق القول نیستند. احمد به احتمال قوی در ۴۹۳ق/۱۱۰۰م بر آن قلعه دست یافت (نیشابوری، راوندی، همانجا)، زیرا تیرگی روابط برکیارق با اسماعیلیه و کشتاری که از ایشان در ۴۹۴ق به عمل آورد (ابن جوزی، المنتظم، ۱۲۰/۹، تلبیس ابلیس، ۱۰۹؛ ابن اثیر، ۳۲۲/۱۰-۳۲۳)، مؤید آن است. اما تصرف این قلعه به گفته ابن جوزی (المنتظم، ۱۵۰/۹) و ابن اثیر (۴۳۴/۱۰)، در ۴۸۸ق و به روایت ذهبی، (۲۶۷/۱۹) در ۴۹۰ق صورت گرفته است. قلعه دیگری که ابن عطاش بر آن دست یافت، دژ خان لنجان - ۷ فرسنگی جنوب غربی اصفهان (نک: مهریار، ۹۲-۱۱۳) - بود که آن را توسط یکی از پیروانش با حيله تصرف کرد (ابن جوزی، همان، ۱۲۱/۹-۱۲۲) و با اتکاء به این دو قلعه استوار در منطقه اصفهان از اقتدار بسیار برخوردار شد. افزون بر قتل و غارت و راهزنیهایی که مورخان اهل تسنن در کارنامه احوال او در این ایام ثبت کرده اند، از اخذ مالیات ارضی - حتی از خالصجات سلاجقه - نیز صحبت به میان آمده است (ابن اثیر، ۴۳۱/۱۰؛ رشیدالدین فضل الله،

مفصل‌ترین گزارش در این باره در منبع نزاری سرگذشت سیدنا یافت می‌شود. بنابراین روایت، حسن صباح، اسماعیلی و ساکن ری بود. هنگامی که عبدالملک عطاش داعی عراق در رمضان ۴۶۴ ق به ری رفت، حسن صباح مورد توجه او قرار گرفت. عبدالملک پس از واگذاری نیابت خود به حسن صباح و تشویق او به حضور در محضر مستنصر فاطمی در ۴۶۷ ق به اصفهان رفت. حسن صباح نیز در ۴۶۹ ق به قصد قاهره از ری به اصفهان و از آنجا به آذربایجان و مصر سفر کرد. در قاهره مخالفت حسن صباح با ولایت عهدی مستعلی (۴۶۷ - ۴۹۵ ق) فرزندان کهنتر مستنصر موجب درگیری با امیر الجیوش بدر جمالی - پدر زن مستعلی - و مشکلاتی برای او شد. بازگشت حسن صباح به ایران (ح ۴۷۳ ق) و آغاز دعوتش برای نزار پسر بزرگ‌تر مستنصر موجب پیدایش فرقه نزاریه شد (جویی، ۱۸۸۳ - ۱۹۱؛ رشیدالدین فضل الله، ۹۹ - ۱۰۱؛ کاشانی، ۱۳۵ - ۱۳۸). در «دستورالمنجمین» زمان ورود حسن صباح به مصر ۴۷۰ یاد شده است (نک: قزوینی، ۱۲۵/۸، ۱۲۹). متأخران اسماعیلیه از رودبار به عنوان محل ملاقات این دو یاد کرده‌اند (نک: فدائی، ۸۶). این گزارش همان‌گونه که به وضوح دیده می‌شود، نه تنها با تصریحات موجز و دقیق ابن جوزی در باب زمان ورود عبدالملک به ری و سکنای او در آن شهر سازگاری ندارد، بلکه از بازگشت شخصیت اسماعیلی شناخته شده‌ای چون عبدالملک به اصفهان در دوران ملک‌شاه هم سخن به میان می‌آورد که این امر بعید می‌نماید. علاوه بر این ماجرای درگیری حسن صباح و بدر جمالی در سنوات مذکور نیز قابل اعتماد نیست (لویس، ۶۲ - ۶۳؛ هاجسن، ۱۱۱ - ۱۱۲؛ EI²؛ ذیل حسن صباح).

در مقابل اطلاعات سرگذشت سیدنا، مطالب ابن اثیر و دیگر مورخان اهل تسنن قرار دارد. به گفته ایشان احمدبن عبدالملک استاد حسن صباح بود (ابن اثیر، ۳۱۷/۱۰؛ ذهبی، ۴۰۴/۱۹؛ محدث ارموی، ۲۷۹/۸ - ۲۸۰، به نقل از المقفی الکبیر مقریزی؛ قلکشندی، ۱۲۰/۸، ۲۳۷/۱۳). در آثار آنان، زمان ورود حسن صباح به مصر ۴۷۹ ق است (ابن اثیر، ۴۴۸/۹؛ ابن میسر، ۲۷/۲). اظهارات مورخان اهل تسنن از این جهت که به رغم مخالفتشان با اسماعیلیه در ماجرای رقابت‌های نزاریه و مستعلویه بی‌طرف محسوب می‌شوند، اهمیت دارد. با توجه به تأکیدی که درباره مرکزیت و ریاست شاهدز بر دیگر قلاع و تشکیلات اسماعیلیه در فتح نامه آن قلعه به چشم می‌خورد (ابن قلاسی، ۱۵۳) و تصریحاتی که دلالت دارند رهبری حسن صباح بر اسماعیلیه تنها پس از قتل ابن عطاش ممکن گشت (ذهبی، ۲۶۷/۱۹؛ منجم‌پاشی، ج ۱، ذیل حمیریه)، احتمالاً نکات تردیدبرانگیز سرگذشت سیدنا و اختلاف مطالب آن با دیگر منابع حاصل کوششی است که نزاریه به قصد افزایش اعتبار حسن صباح و فرقه نزاریه به عمل آوردند. به این سبب ضمن حذف نام احمدبن عبدالملک، از یک سو تا آنجا بر عمر عبدالملک افزودند که او را داعی نزاریه وانمود کردند (رشیدالدین فضل الله، ۱۱۶؛ کاشانی، ۱۵۱؛ حافظ ابرو، ۲۰۸) و از سوی دیگر با

جلو انداختن زمان مسافرت حسن صباح به مصر، وی را نایب عبدالملک معرفی نمودند تا مافوق ابن عطاش گردد. انتساب چهل به احمدبن عبدالملک (ابن اثیر، ۳۱۶/۱۰؛ ذهبی، همانجا) نیز چنانکه از سیاق روایت برمی‌آید، دنباله تلاشی نزاریه در این راه بود. ظاهراً نزاریه در اقدامات خود بر ضد احمدبن عبدالملک توفیق کامل یافتند. زیرا همان‌گونه که ذکر گردید، در برخی از منابع بدون اشاره به او، از عبدالملک به عنوان صاحب شاهدز یاد شده است (حسینی، ۷۹؛ بناکتی، ۲۳۱؛ شبانکاره‌ای، ۱۰۸؛ آق‌سرای، ۲۲). از این رو منطقی‌تر به نظر می‌رسد آن داعی که آزادانه به ری و از آنجا به اصفهان می‌رفت. احمدبن عبدالملک باشد و حسن صباح هم به منظور ملاقات و

«استنابت» از او قبل از عزیمت به مصر از ری به اصفهان رفته باشد. مأخذ: آق‌سرای، محمودبن محمد، سمره الاخبار، به کوشش عثمان توران، آنکارا، ۱۹۴۴م؛ ابن اثیر، الکامل، ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، تلبیس ابلیس، قاهره، ۱۳۶۸ ق؛ هم، المنظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن قلاسی، حمزه بن اسد، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش آمد روز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن میسر، محمدبن علی، اخبار مصر، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹م؛ بناکتی، دارود بن محمد، تاریخ، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ بنداری، فتح بن علی، تاریخ دولة آل سلجوق، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ ۱۹۸۰م؛ جویی، عثمانک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ ق؛ ۱۹۳۷م؛ حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، مجمع التواریخ السلطانیة (قست خلفاء علویه مغرب و مصر و نزاریان و رقیقان)، به کوشش محمد تدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حسینی، علی بن ناصر، اخبار الدولة السلجوقیة، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ۱۹۸۴م؛ ذهبی، محمدبن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب الرزوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۴م؛ راوندی، محمدبن علی، راحة الصدور، به کوشش محمد اقبال، لندن، ۱۹۲۱م؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ (قست اسماعیلیان، فاطمیان، نزاریان و رقیقان)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد مدرسی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ شبانکاره‌ای، محمدبن علی، مجمع الاساب، به کوشش میرحاشم محدث، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ فدائی، محمدبن زین‌العابدین، هداية المؤمنین، به کوشش الکساندر سیمونوف، مسکو، ۱۹۵۹م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، کتاب نقض، به کوشش میر جلال‌الدین محدث ارموی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ قزوینی، محمد، «دستورالمنجمین»، باندانشها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ قلکشندی، احمدبن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق؛ ۱۹۶۳م؛ کاشانی، عبدالله بن علی، زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ لویس، برنارد، فدائیان اسماعیلی، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ مافروخی، مفصل بن سید محاسن اصفهان، به کوشش جلال‌الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ مجمل التواریخ والقصص، به کوشش ملک‌الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ش؛ محدث ارموی، جلال‌الدین، تعلیقات نقض، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ منتجب‌الدین، علی بن عبدالله، فهرست، به کوشش محدث ارموی، قم، ۱۳۶۶ ش؛ منجم‌پاشی، احمدبن لطف الله، جامع الدول، نسخه عکس توپکاپی، شم ۲۹۵۲؛ مهریار، محمد، «شاهدز کجاست»، نشریه دانشکده ادبیات اصفهان، ۱۳۴۳ ش، شم ۱؛ نصیرالدین طوسی، اخلاق محتشمی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ نیشابوری، ظهیرالدین سلجوقنامه، تهران، ۱۳۳۲ ش؛ هاجسن، گ. س، «فرقه اسماعیلیه، ترجمه فریدون بدره‌ای، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ باقوت، بلدان، نیز: EI².

ابن عطیه، ابو محمد عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن غالب محاربی (۴۸۱ - ۲۵ رمضان ۵۴۱ ق/ ۱۰۸۸ - ۲۸ فوریه ۱۱۴۷م)، مفسر و محدث مالکی مذهب و از رجال سیاسی اندلس در دوره مرابطون، نیای بزرگ وی عطیه از مهاجران عزب به اندلس بود

جانب مرابطون به قضای المریه گمارده شد و بدانجا رفت (ابن ابار، ۲۷۰؛ ابن زبیر، ۳). بنا به روایتی ابن عطیه به هنگام تصدی قضای المریه مورد سوءظن مردم قرار گرفت و به وی نسبت زندقه داده شد (زرکشی، ۹).

اینکه نویسنده معاصر ابن عطیه، ابن خاقان با لقب «وزیر» از او یاد کرده (نک: ص ۲۰۷)، چنانکه ابن خلدون گفته (۱/۲) (۴۳۱)، می‌تواند به معنی کاتبی باشد که در پاره‌ای از امور مربوط به سلطان اختیاراتی داشته است. ابن عطیه در ۵۴۱ ق به عنوان قاضی مرسیه منصوب و راهی آن دیار گردید، ولی از ورود او به آن شهر جلوگیری شد و به هنگام بازگشت در لورقه^۴ درگذشت (ضبی، ۳۸۹؛ ابن ابار، ۲۷۲؛ ابن زبیر، ۳).

ابن عطیه علاوه بر مقام اجتماعی که داشت، به عنوان یک عالم جامع‌الاطراف نیز مورد توجه بوده است. اگرچه آثار باقی‌مانده از وی او را به عنوان یک مفسر و محدث معرفی می‌کند، ولی شرح حال نویسان از تبحر او در فقه و اصول و فنون ادب نیز سخن گفته‌اند (نک: ابن خاقان، ضبی؛ ابن دحیه، همانجا). او از مشایخ بزرگ عصر خود در رشته‌های گوناگون بهره برد که ذکر برخی از آنان گذشت. از مشایخ دیگر شهرهای اندلس و حتی مغرب و مصر چون مالقه^۵، مهدیه و اسکندریه نیز اجازه روایت دریافت داشت (ابن عطیه، همان، ۹۷، ۱۱۵، ۱۳۸-۱۳۹). از شاگردان و روایان او نیز می‌توان کسانی چون ابن خیر اشبیلی (ابن خیر، ۴۳۷، ۴۶۰)، ابن حبیش (ابن صابونی، ۱۱۱) و ابن ابی جمره (ابن ابار، ۲۷۲) را نام برد (برای فهرستی از آنان نک: ابوالاجفان، ۱۵-۱۹).

مهم‌ترین اثر باقیمانده ابن عطیه کتاب تفسیر او با عنوان المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز است که یکی از مهم‌ترین تفاسیر درایی در سده ۶ ق محسوب می‌شود. ابن عطیه این تفسیر را پیش از تصدی قضای المریه در ۵۲۹ ق تألیف کرده بود (نک: ضبی، همانجا). رقابت نزدیک بین این تفسیر در مغرب با الکشاف زمخشری معتزلی (د ۵۲۸ ق) در مشرق موجب شده تا از دیرباز اهل تفسیر به مقایسه آن دو بپردازند. ابن تیمیه تفسیر ابن عطیه را بیش از الکشاف پیرو سنت و به دور از بدعت شمرده است (نک: ابن تیمیه، مقدمه، ۹۰؛ همو، الفتاوی، ۲/۲۲۹). ابوحیان آن را در جامعیت و خالص بودن (اجمع و اخلاص)^۶ برتر از الکشاف دانسته و الکشاف را در اختصار و عمق بر آن ترجیح داده است (۱/۱). از وجوه تمایز تفسیر ابن عطیه نسبت به الکشاف می‌توان به عنایت بیشتر آن به نقل قرائات و احادیث اشاره کرد. در تفسیر ابن عطیه توجه خاصی به اختلاف قرائات معطوف شده و مؤلف نه تنها به نقل قرائات مشهور و شاذ و اختلافات راویان پرداخته، بلکه برخلاف زمخشری همواره به نام قاریان و راویان نیز تصریح کرده است (برای نمونه، قس: ابن عطیه، المحرر الوجیز، ۱۰۵/۱-۱۰۸).

و نسبش به تیره محارب از بنی‌مضر می‌رسید (نک: ابن عطیه، نهرس، ۵۹-۶۰). ابن بشکوال (۳۸۷/۲) و ضبی (ص ۳۸۹) وفات وی را در ۵۴۲ ق ضبط کرده‌اند. موطن او غرناطه بود (ابن بشکوال، ۳۸۶/۲؛ نک: ابن عطیه، همان، ۱۰۱). وی در خاندانی اهل علم و ادب پرورش یافت (نک: ابن زبیر، ۳) و پدرش غالب از نخستین استادان او بود که در شکل‌گیری شخصیت علمی وی نقش بسزایی داشت (ابن عطیه، همان، ۵۹-۷۷). پدر بزرگش عبدالرحمن و جد پدرش غالب نیز از عالمان اندلس بودند (ابن بشکوال، ۳۳۸/۲، ۴۵۷). ابن عطیه در دهه پایانی سده ۵ ق از جمعی از مشایخ در غرناطه استماع حدیث کرد و اجازه دریافت داشت که از آن میان می‌توان از ابوعلی حسین بن محمد غسانی، ابومحمد عبدالعزیز بن عبدالوهاب قیروانی و ابوعبدالله محمد بن علی ثعلبی نام برد (ابن عطیه، همان، ۷۷-۷۸، ۹۴، ۱۱۱-۱۱۲). ابن عطیه در جوانی با حکومت مرابطون رابطه خوبی نداشت (ابن ابار، ۲۷۱). ولی این اختلاف مانع از آن نشد که در ۵۰۳ ق ۱۱۰۹ م برای شرکت در جنگ با مسیحیان به مرز طلبیره^۷ رود. او در مسیر طلبیره در جیان از ابوعبدالله محمد بن عمر بن ابی عصفیر اجازه دریافت داشت (ابن عطیه، همان، ۱۳۷).

در ۵۰۵ ق از ابوبحر سفیان بن عاصی اسدی در غرناطه اجازه دریافت کرد (همان، ۱۰۸-۱۰۹) و در سفر به قرطبه که مسلماً پیش از ۵۱۱ ق انجام گرفته، از ابوالقاسم ابن نحاس و احتمالاً از ابومحمد ابن عتاب نیز اجازه گرفت (همان، ۱۰۶-۱۰۷، ۱۱۹). در حوالی ۵۱۱ ق به اشبیلیه رفت و در آنجا از ابوالقاسم حسن بن عمر هوزنی به دریافت اجازه نائل شد (همان، ۱۲۱). همچنین پیش از ۵۱۴ ق به مرسیه رفت و مدتی نزد ابوعلی ابن سکره صدفی به قرائت حدیث پرداخت (همان، ۱۰۰). احتمالاً رفتن او به مرسیه در جریان سفر به قصد سرقتله در حدود ۵۱۲ ق بوده است.

مرور زمان و احتمالاً حضور ابن عطیه در صحنه‌هایی چون نبرد طلبیره موجب شد تا حاکمان مرابطی نسبت به وی خوشبین گردند و او را به خود نزدیک سازند، چنانکه ابن عطیه در جریان جنگ میان مسلمانان و مسیحیان در سرقتله که به سقوط آن شهر انجامید (۵۲۲ ق/۱۱۱۸ م)، همراه امیر بود. البته او به عللی نتوانست خود را به جبهه برساند و ناچار از بلنسیه-جریان جنگ را دنبال می‌کرد (نک: ابن خاقان، ۲۱۴). ابن عطیه حتی از اینگونه فرصتها نیز برای کسب علم بهره می‌جست و احتمالاً در همین سفر بود که در بلنسیه موطأ مالک را نزد ابوبحر اسدی خواند (نک: ابن عطیه، همان، ۱۰۹). جنگهای پی‌درپی در مرزهای مسلمانان و مسیحیان اندلس اسباب نزدیکی روزافزون ابن عطیه را با مرابطون فراهم آورد، چنانکه به گفته ابن ابار (ص ۲۷۱) در بسیاری از جنگهای آنان شرکت می‌کرد. ابن عطیه علاوه بر حضور مستقیم با به خدمت گرفتن نفوذ اجتماعی و سخنوری خود در این جنگها نقش فعالی ایفا می‌کرد (به عنوان نمونه، نک: ابن خاقان، ۲۰۸-۲۱۵؛ قس: ابن دحیه، ۹۱). وی در محرم ۵۲۹ ق از

عروة سعدی، والی مدینه بود که از قاتلان عم خود انتقام گرفت. مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ خلیفه بن خیاط، تاریخ، به کوشش سهیل زکّاره دمشق، ۱۹۶۸ م؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۸ م؛ مسعودی، التنبیه والاشراف، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۳ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش بار بیه درمنار، پاریس، ۱۸۷۱ م؛ یعقوبی، احمد ابن اسحاق، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م. مهدی سلماسی

ابن عقیف تلمسانی، محمد بن سلیمان (۶۶۱-۶۸۸ ق/۱۲۶۳-۱۲۸۹ م)، معروف به الشاب الظریف (جوان شوخ طبع نکته‌سنج)، شاعر و ادیب عصر معالیک. پدرش عقیف الدین تلمسانی (ه م) از مشایخ صوفیه و صاحب چندین اثر مهم از جمله شرح فصوص الحکم ابن عربی بود که بعد از پدر خود در ۶۹۰ ق وفات یافت. وی در جوانی زادگاهش تلمسان را رها کرد و در قاهره در خانقاه سعید السعداء سکنی گزید. در همین زمان بود که ابن عقیف زاده شد (صفدی، الوافی، ۱۳۰/۳؛ ابن فضل الله، ۱۷۹/۱۶؛ قس: فروخ، ۶۵۸/۳). ابن عقیف در کودکی به همراه پدر به دمشق رفت و در آنجا کتاب المنهاج را نزد مؤلف آن شیخ محبی الدین نووی خواند و شیخ در ۶۷۰ ق اجازه روایت کتاب را به پدر و پسر هر دو داد (صفدی، همانجا). برخی (صفدی، همانجا؛ ابن فرات، ۸۵/۸) پنداشته‌اند که ابن عقیف مدتی در دمشق منصب خزانه‌داری داشته است و برخی دیگر این مقام را به پدرش نسبت داده‌اند (فروخ، ۶۵۶/۳؛ بستانی، ۳۸۴/۳). ابن عقیف در ۲۷ سالگی در دمشق درگذشت و در مقبره صوفیه مدفون گردید. پدرش قصیده‌ای بسیار دل‌انگیز و سوزناک در رباعی وی سروده است (صفدی، همان، ۱۳۶-۱۳۵/۳؛ ابن فرات، ۸۸۸/۸). ابن عقیف علاوه بر ظرافت و سخندانی، ظاهر اهل فضل و دانش نیز بوده و برخی منابع (مثلاً ابن تغری بردی، ۲۸۱/۷) به این امر اشاره کرده‌اند و یکی از ابیات مرثیه پدر نیز بر آن دلالت دارد، بدین مضمون: جان فرزندم دانشها را با خود به بهشت برد (صفدی، همانجا، بیت ۹)، باز از همین قصیده برمی‌آید که شاعر جوان خطی به غایت خوش داشته. زیرا پدر به یاد آن انگشتانی که چون خطی می‌نوشت مردم در برابر آن سجده می‌کردند، اشک اندوه می‌بارد (همانجا، بیت ۴). شیخ اثیرالدین هم که دیوان اصلی او را دیده، خط زیبای او را سخت ستوده است (صفدی، همان، ۱۳۰/۳).

ابن عقیف از آغاز جوانی شعر می‌سرود. متأسفانه مجموعه اشعاری که اینک از سروده‌های او به جای مانده، بسیار ناقص است؛ شیخ اثیرالدین (د ۷۴۵ ق) که اصل دیوان او را در دست داشته، احتمالاً گزیده‌ای از آن را تدوین کرده است. بدین بیان اینک در دیوان وی، غزل، آن هم غزل مذکر فراوان است، اما معانی دیگری چون مدح و هجا و وصف در آن بسیار اندک به چشم می‌خورد. پیداست که در بسیاری از قصاید، بخشی از آنها را - که امروز نمی‌دانیم چه مقدار بوده - حذف کرده‌اند، نسخ خطی دیوان هم خود، نشان از نوعی

ابوالفرج، ۱۰۸/۲۰، ۱۰۹) و پس از یک ماه ولید بن عروة بن محمد ابن عطیه، برادرزاده خود را والی مدینه کرد و خود به سوی مکه عزیمت نمود (خلیفه بن خیاط، ۶۱۸/۲؛ طبری، ۳۹۹/۷). در نبردی که بر سر مکه در گرفت ابوحمزه به قتل رسید، خوارج پراکنده شدند و ۴۰۰ تن از آنان به اسارت درآمدند. اما ابن عطیه آنها را نیز کشت. سپس سر ابوحمزه را به وسیله عروة بن یزید بن عطیه برای مروان دوم فرستاد و خود به یمن رفت (ابوالفرج، ۱۰۹/۲۰، ۱۱۰؛ مسعودی، همان، ۶۷/۶). براساس روایت دوم سپاه ابوحمزه به فرماندهی خود او به سوی شام رهسپار شد و در نبردی در وادی القری از سپاه ابن عطیه شکست خورد و ابوحمزه کشته شد. بهر روی، ابن عطیه پس از تسخیر مکه، رومی بن ماعز کلابی مرّی از مردم شام را به عنوان والی مکه منصوب کرد (طبری، ۳۹۹/۷)، اما سپس محمد بن عبدالملک، پسر خود را بر جای او نشاند و خود راهی طائف شد (خلیفه بن خیاط، ۶۱۹/۲). ابن یحیی کندی، پس از آگاهی از شکست و مرگ ابوحمزه با لشکری ۳۰ هزار نفری برای مقابله با ابن عطیه از صنعا بیرون آمد. دو سپاه در منطقه‌ای بیرون شهر صنعا موسوم به صعدّه درگیر شدند. در این نبرد ابن یحیی کشته شد (همانجا؛ طبری، ۴۰۰/۷؛ یعقوبی، ۲۴۰/۲) و یارانش قتل عام شدند و افراد باقی مانده به صنعا گریختند. عبدالملک سر ابن یحیی را توسط پسرش یزید بن عبدالملک نزد مروان اموی فرستاد و خود به صنعا در آمد و چند ماهی در آنجا اقامت گزید. پس از آن یاران ابن یحیی چند بار بر او شوریدند. نخست یحیی بن عبدالله بن عمر کلاعی قیام کرد. ابن عطیه عبدالرحمن بن یزید، برادرزاده خود را به سرکوب او فرستاد. شورش دیگر را گروهی از اباضیه به سرکردگی یحیی بن کرب حمیری به راه انداختند. این بار ابن عطیه لشکری به فرماندهی ابوامیه کندی گسیل کرد. سرانجام اباضیه شکست خوردند و به حضرموت گریختند و در آنجا به عبدالله بن معبد جرمی پیوستند. ابن معبد برای جنگ با ابن عطیه سپاهی بزرگ بسیج کرد. این بار ابن عطیه خود به نبرد با جرمی شتافت. در پی نبردهایی در منطقه فلات و شهر سنام حضرموت ابن عطیه توانست این شورش را نیز سرکوب کند (ابوالفرج، ۱۱۱/۲۰ - ۱۱۳).

پس از سرکوب جنبشهای اباضی در یمن و حضرموت، مروان دوم طی فرمانی ابن عطیه را به عنوان امیر الحاج به مکه فرستاد (یعقوبی، همانجا). وی با گروهی کوچک از یارانش به سوی مکه رهسپار شد و سلاح و ساز و برگ خود را در صنعا رها کرد؛ اما در میان راه، در منطقه‌ای موسوم به جُرف (طبری، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۹۲/۵)، متعلق به بنی مراد گروهی از اباضیان پس از درگیری کوتاهی به انتقام خون طالب الحق هلاکش ساختند. چون خبر کشته شدن ابن عطیه به صنعا رسید، برادرزاده وی عبدالرحمن بن یزید حاکم آن شهر سپاهی به جرف فرستاد. نیروهای وی همه اباضیان آن منطقه را با زنان و فرزندانشان کشتند و دارایی آنها را غارت و خانه‌هایشان را ویران ساختند (ابوالفرج، ۱۱۴/۲۰). براساس روایت دیگر ابن ولید بن

پرشانی دارد. شمار ابیات در آنها از ۱۴۶۲ تا ۱۹۶۴ بیت متغیر است که در چاپ هادی شکر به ۲۲۴۷ بیت رسیده است (هادی شکر، ۱۲). شعر ابن عقیف که مورد ستایش همه نویسندگان قرار گرفته (صفدی، همان، ۱۲۹/۳؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ ابن عماد، ۴۰۵/۵؛ و به خصوص ابن فضل الله، ۱۷۹/۱۶)، شعری دلنشین، لطیف و استوار است. انواع آرایشهای بدیعی که سراسر دیوان را فرا گرفته، با چنان ظرافت و مهارتی به کار رفته است که از طراوت و روانی اشعارش نمی‌کاهد. محسنات بدیعی که در آن روزگار سخت رایج بود و میان اهل ادب قبول عام داشت، از یک سو و معانی زیبایی تغزلی در الفاظ و ترکیبهای ساده و روان و اشعاری سبک‌وزن و کوتاه، از سوی دیگر موجب شده بود تا آثار او مورد پسند دمشقیان قرار گیرد و سپس همه جا پراکنده شود. ابن فضل الله عمری (همانجا) با آنکه می‌دانست در شعر او گاه الفاظ عامیانه راه یافته، آن را سخت ستوده و به اقبال مردم به آن اشاره کرده است. وی گویی استعمال الفاظ عامیانه را نیز یکی از علل توجه همگان به شعر او دانسته است. نویسندگانی دیگر نیز چون ابن حجة حموی (صص ۶، ۲۳، ۲۶، جمه) و ابن معصوم (۱۶۰/۱)، ۱۹۴، جمه) به اشعار او در باب صنایع بدیعی استشهاد کرده‌اند. مضمون بسیاری از اشعاری که در دیوان آمده، غزل مذکر است که در آن زمان در بین شعرا رواج فراوان داشته و همین معنی سبب شده که برخی او را شاعری بلهوس و اهل مجون بدانند (صفدی، الوافی، ۱۳۰/۳؛ ذهبی، ۳۶۷/۳؛ قس: ابیاتی از او در الغیث صفدی، ۳۶/۱). امروزه چند تن از معاصران برآنند که می‌توان از غزلیات او تعبیرات عرفانی کرد (زغلول، ۲۲۷؛ هادی شکر، ۱۲-۱۴) و یا می‌توان پنداشت که وی این غزلیات را بیشتر از باب هنرنمایی و مزاح و شوخ‌طبعی می‌سروده، زیرا ملاحظه می‌کنیم که معاشیق او در قطعات تغزلی، افرادی بس شگفتند: از مردان گاه عطار (ص ۱۲۶)، آشپز (ص ۱۲۳)، مؤذن (ص ۱۱۰)، شیشه‌گر (ص ۱۰۹)، قلندر (ص ۶۱) و کباب‌پز یا کفتی (ص ۲۱۷) و جوان مقری (ص ۲۲۶) است و گاه زنانی چون زن خمیرگیر (ص ۱۲۶) و دایه (ص ۱۳۹) و غیر ایشان. وزن و قالبی هم که وی برای بیان این معانی برگزیده، بیشتر آن وزن معروف ایرانی است که در ادبیات عرب تازه رواج یافته بود و «الدوییت» خوانده می‌شد. شعر او به این معانی منحصر نیست، علاوه بر غزلیات گاه بسیار دلنشین، حدود ۳۰ قصیده در مدح نیز دارد که به قاضی محمد بن یعقوب (صص ۵۵-۵۹، ۱۸۷-۱۸۸، ۱۹۵)، امیر ناصرالدین حرانی والی دمشق (صص ۴۴-۴۵)، قاضی القضاة حسام‌الدین (صص ۳۳-۳۴، ۴۱) و نیز به الملك المنصور ایوبی (صص ۹۸-۱۰۰) و چند تن دیگر از بزرگان تقدیم کرده است. اما شاید بتوان گفت که دلنشین‌ترین شعر او، قصیده‌ای سی و یک بیتی است (شاید بخشی از آن را حذف کرده باشند) که در ستایش پدر خویش سروده است (صص ۶۷-۶۹). وی در این قصیده نه تنها پدر را ارج نهاده، بلکه از دلبستگی و سرسپردگی خود نسبت به او نیز به لطافت تمام سخن رانده است.

ابن عقیف به موشح سرایی نیز که در آن روزگار در شام رواج یافته بود، پرداخته است، اما جز دو موشح که در آخر دیوان او آمده، چیز دیگری در این زمینه در دست نیست.

از آثار منثور ابن عقیف، چنانکه از فهرست تألیفاتش برمی‌آید، قطعات فراوانی باقی مانده که به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های جهان محفوظ است.

برخی ابن عقیف را به دلیل تشیع پدرش و نیز به استناد چند بیت از اشعارش شیعه دانسته‌اند (نک: هادی شکر، ۱۴-۱۶)، اگرچه این مسأله مورد تأیید تمام منابع شیعی نیست.

آثار:

الفدجایی: ۱. دیوان، چاپهای بسیاری از آن در دست است: قاهره، ۱۲۸۱، ۱۲۸۷، ۱۳۰۸ ق؛ بیروت، ۱۸۵۶، ۱۸۸۵، ۱۸۹۱ م، ۱۳۱۰ ق، ۱۹۰۷ م؛ نجف، به کوشش شاکر هادی شکر در ۱۹۶۷ م- که همین چاپ مجدداً در ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م در بیروت تجدید طبع شده است. ۲. مقامه، که در ضمن دیوان تلغفری در بیروت، ۱۳۱۰ ق و همچنین در دمشق بدون تاریخ چاپ شده است.

ب-خطی: ۱. مقامات العشاق، نسخه‌هایی از آن در پاریس به شماره ۳۹۴۷ (دوسلان، 64)، موصل (احمد، ۲۱۶/۱-۲۱۷)، توپکاپی و ایاصوفیه (نک: GAL, I/300) و دو مقامه نیز با نامهای فصاحة المسبوق فی ملاحه المعشوق و المقامة الهیة والشیرازیة در برلین (آلوارت، VII/539) موجود است؛ ۲. خطبه تقلید، نسخه‌ای از آن در برلین وجود دارد (نک: GAL، همانجا).

مأخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حجة حموی، علی، خزائن الادب و غایة الارب، قاهره، ۱۲۰۴ ق؛ ابن عقیف، محمد بن سلیمان، دیوان، به کوشش شاکر هادی شکر، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فرات، محمد بن عبد الرحیم، تاریخ، به کوشش قسطنطین رزیک و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۹ م؛ ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی، سالک الابصار فی ممالک الامصار، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن معصوم مدنی، علی، انوار الربیع فی انواع البدیع، به کوشش شاکر هادی شکر، نجف، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، فهرس مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل، موصل، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ پستانی، ذبیح، محمد بن احمد، العبر، به کوشش محمد سعید بن بیونی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زغلول سلام، محمد، الادب فی العصر المملوکی، قاهره، ۱۹۸۰ م؛ صفدی، خلیل، ابن ابیک، الغیث المسجم فی شرح لامیه العجم، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ همو، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ هادی شکر، شاکر، مقدمه و حواشی بر دیوان (نک: ابن عقیف در همین مأخذ) نیز؛ Ahlwardt; De Slane; GAL. عنایت الله فاتحی نژاد

ابن عَقْدَه، ابوالعباس احمد بن محمد بن سعید، همدانی (۱۵- محرم ۲۴۹- ۷ ذیقعد ۳۳۲ ق / ۱۰ فوریه ۸۶۳ - اول ژوئیه ۹۴۴ م)، محدث بزرگ شیعی. عقده لقب پدر وی می‌باشد که از وراقان و معلمان کوفه بود. خاندان او از طریق ولاء عتق با بنی‌هاشم (ظاهراً شاخه عباسی آن) و نیز با قبیله همدان (شاخه سبیع) خویشاوند بوده‌اند (خطیب، ۱۴/۵-۱۵؛ طوسی، الفهرست، ۲۸؛ ابن بابویه، التوحید،

کرده است (حاکم، ۹۷). اگر چه این حدیث از طریق ابواسحاق از نافع نیز روایت شده (نک: احمد، ۴۲۲، ۱۱۵، ۱۴۵؛ ابن ماجه، ۲۴۶/۱؛ مزی، ۱۹۱/۶-۱۹۲)، لیکن آنچه از طریق ثوری از ابواسحاق شناخته شده، حدیث یحیی بن وثاب است نه نافع (نک: احمد، ۵۳/۲، ۵۷؛ مزی، ۲۶۱/۶-۲۶۲). از نظر رجالی، ابن عقده بین امامیه مقبولیت عام داشته و بخش عمده‌ای از اصول شیعه توسط او روایت شده (طوسی، الرجال، ۴۴۲؛ همو، الفهرست، ۳، ۴، جم: نجاشی، ۴، ۶، جم) و حدیث او به وفور در کتب اربعه وارد شده است. از قدمای امامیه، نعمانی (ص ۱۴)، طوسی (الفهرست، ۲۸) و نجاشی (ص ۹۴) بر وثوق وی تأکید داشته‌اند. ولی در قرون بعد علامه حلی (ص ۲۰۳) و ابن داوود حلی (ص ۴۲۲) ظاهراً تنها به جهت امامی نبودن وی را در عداد ضعیف آورده‌اند. در میان علمای رجال اهل سنت ابوعلی حافظ او را مدح کرده است (خطیب، ۱۹/۵)، لیکن برخی نیز وی را مورد طعن قرار داده‌اند. یا دقت در عبارات می‌توان احتمال داد که عامل طعن و جرح او بیشتر اعتماد وی بر روایات (ابن عدی، ۲۰۸/۱-۲۰۹؛ حاکم، ۹۶) و نگاه استغراب احادیث یا حتی تشیع او بوده است (خطیب، ۱۹/۵-۲۲). اما در مورد صحت نسبت‌هایی چون تدلیس، حیل و کذب به وی (ابن عدی، خطیب، همانجا؛ ابن حجر، لسان، ۲۶۶/۱)، باید تردید کرد.

ابن عقده، خود به عنوان یک رجالی بین امامیه مطرح بوده و جرح و تعدیل او در کتب رجالی ایشان مورد توجه بوده است (به عنوان نمونه، نک: علامه حلی، ۲۰۹؛ ابن داوود، ۷۵). وی بجز نقل حدیث به روایات تاریخی نیز پرداخته و وجود عناوینی چون کتاب الشوری و کتاب یحیی بن الحسین بن زید و اخباره در میان آثار مفقود او (نک: طوسی، الفهرست، ۲۹) دل بر این مدعیست. بخش قابل توجهی از روایات تاریخی منقول در مقاتل الطالبیین ابوالفرج اصفهانی نیز برگرفته از مرویات ابن عقده است. ابن عقده از مشایخ بسیاری در کوفه و بغداد استماع کرد که از میان ایشان می‌توان از ابراهیم بن ابی بکر، بن ابی شیبه، احمد بن ابی خثیمه، حمید بن زیاد و علی بن حسن ابن فضال نام برد (ابن بابویه، التوحید، ۱۶۲، ۳۷۷؛ نعمانی، ۶۷؛ خطیب، ۱۴/۵). خطیب (همانجا)، ذهبی (سیر، ۳۴۱/۱۵-۳۴۲) و خونی (۲۷۷/۲-۲۸) فهرستی شامل برخی مشایخ ابن عقده را آورده‌اند (نک: ابن شاذان، ۴۰-۴۱، ۱۴۸؛ ابن بابویه، التوحید، ۳۷۴؛ خزرج، ۲۵۵؛ جم: مفید، الامالی، ۲۱-۳۰، ۳۳۴؛ منتجب‌الدین، ۵۳؛ استرابادی، ۲۹۷/۱، جم).

در میان راویان ابن عقده محدثان مشهوری چون محمد بن یعقوب کلینی، ابوالحسن دارقطنی، ابوالقاسم طبرانی، ابوالفرج اصفهانی، ابوغالب زراری، ابن ابی زینب نعمانی، ابن عدی جرجانی، ابوحفص ابن شاهین، ابن جماعی و هارون بن موسی تلکبری دیده می‌شوند (کلینی، ۴/۵؛ جم: نعمانی، ۲۱، جم: ابوالفرج، ۳، جم: زراری، ۸۴؛ مفید، الامالی، ۲۱؛ طوسی، الرجال، ۴۴۲؛ خطیب، همانجا). محدثانی

۲۲۹؛ قس: سمعانی، ۶۸/۷) و شهرت ابن عقده به همدانی به همین جهت بوده است.

ابن عقده بیشتر عمر خود را در کوفه گذرانده و بنا به تصریح شاگردش ابن جماعی تنها سه سفر به بغداد داشته است (خطیب، ۱۸/۵، ۱۹؛ قس: ۱۴/۵). نظر به اینکه ابن عقده در سفر اول خود به بغداد از علی بن داوود قنطری استماع حدیث کرده است (د ۲۷۲ ق/ ۸۸۶ م؛ نک: خطیب، ۴۲۵/۱۱، ۱۴/۵)، سفر وی به این شهر باید پیش از ۲۷۲ ق بوده باشد. تعیین دقیق‌تر تاریخ این سفر تنها بر اساس حدس ممکن است. نعمانی (صص ۳۴، ۱۹۱، جم) اسنادی ارائه کرده که نشان می‌دهد ابن عقده در فاصله سالهای ۲۶۲-۲۶۶ ق/ ۸۷۶-۸۸۰ م و ۲۷۱-۲۷۷ ق/ ۸۸۴-۸۸۹ م استماعاتی داشته که بنابر قراین خارجی احتمالاً در کوفه صورت گرفته است. بنابر این نخستین سفر وی به بغداد احتمالاً در فاصله ۲۶۶-۲۷۱ ق بوده است. سفر دوم وی به بغداد که در آن از احمد بن یحیی صوفی (د ۳۰۶ ق، نک: خطیب، ۲۱۳/۵-۲۱۵) استماع حدیث کرده (همو، ۱۴/۵)، طبعاً پیش از ۳۰۶ ق/ ۹۱۸ م صورت گرفته است. و این امر با اطلاعاتی که ابن جماعی در مورد سفر دوم به دست داده است سازگاری دارد (همو، ۱۸/۵-۱۹). این سفر پیش از ۳۱۸ ق یعنی سال وفات یحیی بن صاعد (نک: همو، ۲۳۴/۱۴) پایان یافته، زیرا در این تاریخ ابن عقده به کوفه بازگشته بوده است (همو، ۱۹/۵). درباره سفر سوم وی به بغداد تنها می‌دانیم که وی در ۳۳۰ ق/ ۹۴۲ م در جامع رصافه و مسجد برائا حدیث گفته است (طوسی، الامالی، ۲۷۶/۱). خطیب (۱۴/۵) نیز تصریح کرده که این سفر در اواخر عمر وی صورت گرفته و وی چندی پس از بازگشت به کوفه در گذشته است (همو، ۲۲/۵-۲۳؛ نیز: طوسی، الرجال، ۴۴۲).

ابن عقده مذهب زیدی جازودی داشت و تا پایان عمر بر آن پایدار بود (طوسی، الفهرست، ۲۸؛ نجاشی، ۹۴). پدر وی نیز زیدی مذهب بوده است (خطیب، ۱۵/۵). ابن عقده در مسجد برائا در ملاعام احادیثی در طعن شیخین روایت می‌کرده که موافق تعالیم جازودیه است، با اینهمه حتی روایت حدیثی در فضیلت عثمان به وی نسبت داده شده است (همو، ۱۵/۵، ۲۲).

ابن عقده در حفظ حدیث زیانزد بود و به روایتی حافظ ۱۰۰ هزار حدیث بوده و بر سند و متن تنها ۳۰ هزار حدیث، از احادیث اهل بیت وقوف داشته است (همو، ۱۶/۵-۱۷؛ طوسی، الرجال، ۴۴۲). احاطه وی بر حدیث به اندازه‌ای بود که آنگاه که یحیی بن صاعد از محدثان بغداد در سند روایتی در مورد شیخی که حدیث از او شنیده بود دچار خطا گشت، ابن عقده لغزش او را آشکار ساخت (خطیب، ۱۸/۵-۱۹). البته خود وی نیز نمی‌توانسته عاری از لغزش باشد. یکی از این لغزشها که در پرسشهای حاکم نیشابوری از دارقطنی به آن اشاره شده، حدیث ابن عمر در غسل جمعه است که ابن عقده آن را از طریق ثوری از ابواسحاق از نافع نقل کرده، ولی دارقطنی و حاکم نیشابوری معتقد بودند که وی اشتهاً یحیی بن وثاب را به نافع بدل

از فرق مختلف از زیدی و امامی و سنی از ابن عقده روایت کرده‌اند (قس: نجاشی، ۹۵). فهرستی از روایان وی را خطیب (همانجا)، ذهبی (۳۴۲/۱۵) و اردبیلی (۶۶/۱) آورده‌اند (نیز نک: ابن بابویه، التوحید، ۳۷۴؛ همو، عیون، ۲۳۰/۱؛ ابن شاذان، ۴۰؛ ابن عیاش، ۴؛ زراری، ۲۹؛ مفید، الامالی، ۳۹؛ همو، الاختصاص، ۸۵؛ طوسی، الامالی، ۲۵۲/۱، ۷۵/۲؛ استرآبادی، ۲۹۷/۱).

آثار:

الف - چاپی: اثری با عنوان ذکر النبی (ص) منسوب به ابن عقده با ترجمه انگلیسی نبیه عبود در ۱۹۵۷م در «پاپیروسهای ادبیات عرب» در شیکاگو به چاپ رسیده است (GAS, I/182). این اثر احتمالاً همان است که طوسی (الفهرست، ۲۹) از آن به عنوان ذکر النبی (ص) والصحرة والراهب وطرق ذلك، یاد کرده است.

ب - خطی: جزئی از احادیث ابن عقده در ۶ برگ ضمن یک مجموعه در کتابخانه ظاهریه (ظاهریه، ۸۷) موجود است.

ج - یافت نشده: ۱. تفسیر القرآن، نجاشی (صص ۹۴-۹۵) نسخه‌ای از آن را دیده است. ابن طاووس نیز نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته و در سعد السعود (صص ۷۱، ۱۱۷-۱۲۰) و محاسبة النفس (ص ۱۷) از آن نقل کرده است؛ ۲. الرجال، این کتاب که در مورد روایان امام جعفر صادق (ع) تألیف شده بود (طوسی، الفهرست، ۲۸)، به گفته طوسی در تألیف الرجال کلاً مورد استفاده وی قرار گرفته است (الرجال، ۲، ۱۴۲-۳۴۲). در مورد اطلاعاتی که به نقل از ابن عقده در رجال علامه حلی (ص ۸، جم) و ابن داوود (ص ۷۵، جم)، گاه در مورد اصحاب امام صادق (ع) و گاه در مورد اصحاب دیگر ائمه (ع) (علامه، ۳۵، ۵۱، جم؛ ابن داوود، ۲۸۶، جم) آمده، باید گفت از نسخه یا نسخه‌هایی اتخاذ شده که در قرن ۷ ق موجود بوده‌اند، زیرا این اطلاعات در هیچ یک از منابع دیگر آن دو دیده نمی‌شود. ولی آن نسخه یا نسخه‌ها به همراه کتاب الرجال، احتمالاً برخی دیگر از آثار رجالی ابن عقده را نیز شامل می‌شده است (قس: طوسی، الفهرست، ۲۸)؛ ۳. الولاية، در این کتاب مؤلف حدیث غدیر را از ۱۰۵ طریق گرد آورده بوده است (ابن شهر آشوب، المناقب، ۲۵/۳). کتاب مذکور یکی از منابع مورد استفاده ابوموسی مدینی (د ۵۸۱ ق) در تدوین مستدرک معرفة الصحابة این منده بوده است (نک: ابن اثیر، ۳۶۸/۱، جم؛ ابن حجر، الاصابة، ۸۰/۴، جم). ابن طاووس (الامان، ۹۱، یقین، ۳۳-۳۵) نیز نسخه‌ای از آن را در دست داشته و فهرستی از طرق احادیث مندرج در آن را در طرائف (۱۴۰/۱-۱۴۲) آورده است. طوسی در فهرست (صص ۲۸-۲۹) اسامی برخی دیگر از آثار ابن عقده را ارائه کرده، لیکن عبارت وی نشان می‌دهد که وی تمام این آثار را شخصاً ندیده و اسامی آنها را از ابن صلت اهوازی، شاگرد ابن عقده گرفته بوده است. نجاشی (صص ۹۴-۹۵) ضمن نقل کلام طوسی تنها دو عنوان بر عناوین وی افزوده است. ابن شهر آشوب (المعالم، ۱۷) نیز کتاب التسمية فی ققه اهل البيت بالاخبار را به فهرست طوسی

افزوده که شاید مأخوذ از برخی نسخ فهرست بوده باشد. افزون بر آنچه ذکر شد ابن شهر آشوب (المناقب، ۹۱/۱، ۳۰۶/۲) و ابن طاووس (فتح الابواب، ۱۵۹-۱۶۰) سه اثر دیگر از ابن عقده تحت عناوین الدلائل، المجموع و تسمية المشايخ در دست داشته‌اند. در سده‌های ۶ و ۷ ق/۱۲ و ۱۳ آثار دیگری نیز از ابن عقده موجود بوده که تعیین هویت آنها نیاز به تحقیق بیشتری دارد (نک: طبرسی، ۳۷۴/۶؛ ابن شهر آشوب، المناقب، ۶۵/۲، ۲۰۵/۳، ۲۰۷، ۲۱۵/۴؛ ابن طاووس، الامان، ۷۰).

مأخذ: ابن اثیر، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۶ ق؛ ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، به کوشش هاشم تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ همو، عیون اخبار الرضا (ع)، نجف، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ ق؛ ابن داوود حلی، حسن بن علی، الرجال، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن شاذان، محمد بن احمد، مائة منقبة، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۳۶۱م؛ همو، المناقب، قم، مؤسسه انتشارات علامه ابن طاووس، علی بن موسی، الامان، قم، مکتبه المفید، همو، سعد السعود، نجف، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰م؛ همو، الطرائف، قم، ۱۴۰۰ ق؛ همو، فتح الابواب، به کوشش حامد الخفاف، بیروت، ۱۴۰۹ ق؛ همو، محاسبة النفس، تهران، مرتضوی، همو، یقین، نجف، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰م؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل فی ضعفاء الرجال، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ ابن عیاش، احمد بن عبیدالله، مقتضب الاثر، قم، مکتبه الطباطبائی، ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲م؛ ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبین، نجف، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواة، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ استرآبادی، شرف‌الدین علی، تأویل الآیات الظاهره، قم، ۱۴۰۷ ق؛ حاکم نیشابوری، سؤالات الحاکم النیشابوری للدار القطنی، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، ریاض، ۱۴۰۴ ق؛ خزاز، علی بن محمد، کفایة الاثر، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۳۹ ق؛ خونی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، نجف، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سير اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴م؛ زراری، ابو غالب، رسالة فی آل عین، به کوشش محمد علی موجد ابطحی، اصفهان، ۱۳۹۹ ق؛ اسمعیلی، عبدالکریم بن محمد، الاساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶م؛ طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، صیدا، ۱۳۳۳ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، الامالی، بغداد، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۲م؛ همو، الرجال، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱م؛ همو، الفهرست، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، المکتبه المرتضویه، ظاهریه، خطی (المنتخب من مخطوطات الحديث)؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، الرجال، نجف، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱م؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تحفة الاشراف، بیته، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵م؛ مفید، محمد بن محمد، الاختصاص، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية، همو، الامالی، به کوشش استاد ولی و غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ منتجب‌الدین، علی بن عبیدالله، الاربعون حديثاً، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، الرجال، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغيبة، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ GAS.

نیز:

احمد پاکتچی

ابن عقیل، ابو محمد بهاء‌الدین عبدالله بن عبدالرحمن (۹ محرم ۶۹۸ - ۲۳ ربيع الاول ۷۶۹ ق/ ۱۷ اکتبر ۱۲۹۸ - ۱۷ نوامبر ۱۳۶۷ م)، نحوی، فقیه و قاضی شافعی. نسب وی به عقیل بن ابی طالب می‌رسد (صفدی، ۲۵۲/۱۷)، بنابر این اصلاً قرشی هاشمی است و اینکه او را آمدی (ابن رافع، ۳۲۶/۲-۳۲۷؛ ابن جزری، ۴۲۸/۱) و

فضل مایه چندانی نداشت و به زودی بلقینی وی را کنار زد و به کرسی استاد دست یافت (سخاوی، ۱۸۳).

ابن جزری یک سال پیش از مرگ ابن عقیل در ۷۶۸ ق در موسم حج با وی دیدار کرده و در مکه و مدینه همراه او بوده است (ابن جزری، همانجا). ابن عقیل در قاهره در گذشت و او را در نزدیکی آرامگاه شافعی به خاک سپردند (اسنوی، همانجا).

آثار:

الف - جابی: ۱. شرح الفیه ابن مالک. ابن عقیل این شرح را ضمن تدریس برای فرزندان خطیب قزوینی به ایشان املا کرد (صفدی، ۲۵۴/۱۷). شرح مذکور از زمان خود او مورد توجه قرار گرفت و در نیمه اول سده نهم شرحی معروف بود (ابن حجر، ۴۴/۳؛ قس: اسنوی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۳۰/۳). این کتاب امروزه هم در برخی از مدارس دینی و دانشگاهها تدریس می شود. قدیم ترین چاپ این اثر به سال ۱۲۵۱ ق در بولاق صورت گرفت. پس از آن به کوشش محققان متعدد چندین بار دیگر به چاپ رسیده است که از میان آنها چاپ محمد محیی الدین عبدالحمید همراه با تالیفی از او موسوم به منحة الجلیل در ۱۳۵۰ ق در قاهره یاد کردنی است. این شرح به آلمانی نیز ترجمه شده و در ۱۸۵۲ م در برلین به چاپ رسیده است؛ ۲. المساعد علی تسهیل الفوائد لابن مالک، که در ۱۹۸۰ م به کوشش محمد کامل برکات در دمشق به چاپ رسیده است.

ب - خطی: تیسیر الاستعداد لرتبة الاجتهاد، خلاصه ای است از اثر مطول خود وی با نام الجامع النفیس که آن را در ضمن املا به صورت اثر حاضر تلخیص کرد (ابن جزری، ۴۲۸/۱). از این اثر نسخه ای نفیس به خط مؤلف در ۴ جلد در دارالکتب مصر نگهداری می شود (خدویو، ۲۱۲/۳).

ج - آثار یافت نشده: ۱. الجامع النفیس فی مذهب الامام محمد بن ادریس. این اثر بنا به وصفی که صفدی (۲۵۴/۱۷ - ۲۵۵) از آن به دست داده، تبعی است مفصل در مسائل خلاف و ادله مذهب شافعی از کتاب و سنت (نیز نک: ابن جزری، همانجا)؛ ۲. الذخیره، در تفسیر بخشی از قرآن که تا آخر سورة آل عمران (سیوطی، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۴۳۹) یا تا میانه سورة نساء (اسنوی، همانجا) را دربر می گرفته است. ابن عقیل خود این تفسیر را با عنوان الاملاء الوجیز علی الکتاب العزیز مختصر کرده بوده است (ابن جزری، همانجا؛ قس: ابن رافع، ۳۲۸/۲)؛ ۳. ذیل بر الجامع النفیس. ابن عقیل در این ذیل به شیوة تهذیب الاسماء واللغات نووی به بیان شرح حال همه کسانی که در الجامع از آنها مطلبی نقل کرده بود، پرداخته و نیز درباره وازگان الجامع و ضبط آنها شرحی آورده است (صفدی، ۲۵۵/۱۷؛ برای دیگر آثار وی، نک: صفدی، ۲۵۴/۱۷؛ ابن جزری، ۴۲۸/۱؛ بغدادی، ۱۵۵/۲).

ماخذ: ابن تفری بردی، التجوم: ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگنترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، الدرر الکاتنة،

همدانی (سیوطی، ۴۷/۲) خوانده اند، محتمل است که ناظر به اقامت برخی اجداد نزدیک تر او در این شهرها بوده باشد. وی به بالس و حلب نیز منسوب است (ابن قاضی شهبه، ۱۲۹/۳). ابن عقیل گرچه در قاهره بالید (ابن تغری بردی، ۱۰۱/۱۱)، اما از گفته ابن حجر (۴۲/۳) که او را «نزیل» قاهره می داند و به تهیدست بودن او هنگام ورود به قاهره اشاره می کند، چنین برمی آید که وی در آن شهر به دنیا نیامده بوده است، با این حال ابن جزری (همانجا) تولد او را در مصر دانسته است.

ابن عقیل در قاهره به محضر ابوحیان اندلسی راه یافت تا نحو بیاموزد و ابوحیان او را تحت حمایت گرفت و ابن عقیل ۱۲ سال در کنار استاد گذراند و در شمار بهترین شاگردان او درآمد (اسنوی، ۲۴۰/۲؛ ابن قاضی شهبه، ابن حجر، همانجا). صفدی که از شاگردان ابن عقیل در فقه و حدیث به شمار می رود، شرح بالنسبه کاملی از مشایخ وی و ریز موادی که ابن عقیل نزد آنان خوانده، به دست داده است (۲۵۳/۱۷ - ۲۵۵). ابن عقیل قرائتهای هفتگانه را نزد تقی الدین صائغ فرا گرفت و در میان استادان خود به علاء الدین قونوی بسیار نزدیک بود و ادب عربی، فقه، اصول، منطق و تفسیر را نزد او آموخت. همچنین از زین الدین کتانی، ابن صابونی و بدر الدین ابن جماعه بهره برد (همانجا). چون خطیب قزوینی در ۷۲۷ ق به مصر آمد و قاضی القضاة شد (ابن حجر، ۲۵۱/۵)، ابن عقیل در شمار نزدیکان او درآمد و معلم فرزندان وی شد. مدتی نیز در مدرسه قطیبه کبری تدریس کرد و در جامع ناصری به آموختن فقه پرداخت. درس تفسیری هم در جامع طولونی برقرار کرد (صفدی، ۲۵۴/۱۷ - ۲۵۵؛ اسنوی، همانجا) که دوره آن ۲۳ سال طول کشید (ابن قاضی شهبه، ۱۳۰/۳).

ابن عقیل در کنار تدریس و تفسیر چند بار نیز به امر قضا پرداخت، مدتی نیابت خطیب قزوینی و پس از آن نیابت قاضی القضاة عزالدین ابن جماعه را برعهده داشت، اما چندی بعد ابن جماعه او را به سبب سخن ناروایی که درباره قاضی موفق الدین حنبلی گفته بود از این منصب عزل کرد. وی یک بار دیگر در ۷۵۹ ق تحت حمایت امیر صرغتمش، پس از عزل ابن جماعه، جانشین او شد و به قاضی القضاتی مصر دست یافت. با آنکه ابن عقیل بیش از ۸۰ روز در این منصب باقی نماند، اما در همین مدت کوتاه برخی احکام را که ناروا می دانست، لغو کرد و ثروتهای کلانی را میان طلاب و فقها تقسیم نمود (اسنوی، همانجا؛ ابن قاضی شهبه، ۱۳۱/۳؛ ابن حجر، ۴۴/۳ - ۴۵). ابن عقیل در نحو نیز به درجه ای رسید که استادش ابوحیان او را داناترین نحویان گیتی خوانده است (نک: ابن حجر، ۴۲/۳). از شاگردان برجسته او غیر از صفدی باید از سراج الدین بلقینی یاد کرد که دختر استاد را به زنی گرفت. نواده اش جلال الدین و ولی الدین عراقی نیز از او روایت کردند (سیوطی، ۴۸/۲). پسرش فتح الدین را هم از شاگردان او باید دانست که پس از مرگ پدر به جای او در زاویه خشتاییه از جامع عمری بر مسند تدریس نشست، اما برخلاف پدر از

حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن رافع سلامی، محمد، الوفيات، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن قاضی شبهه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ بغدادی، ابیضاح؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خذویه، تهرست؛ سخاوی، عبدالرحمن، الذیل علی رفع الاصر، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، الدار المصرية-سیوطی، عبدالرحمن، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوفیات، به کوشش دژن کراوولسکی، ویسبادن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ رضا انزایی نژاد - محمد مهدی مؤذن جامی

ابن عقیل، ابوالوفاء علی بن عقیل بن محمد ظفری-بغدادی (۴۳۱ - ۱۲ جمادی الاول ۵۱۳ ق/ ۱۰۴۰ - ۲۲ اوت ۱۱۱۹ م)، فقیه، متکلم و واعظ حنبلی. وی در باب الطاق-بغداد زاده شد (ابن عقیل، ۳۷) و در خاندانی اهل علم و ادب پرورش یافت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۳/۹). گرچه از نحوه تحصیل و نیز استادان او پیش از سال ۴۴۷ ق/ ۱۰۵۵ م که غزاها به بغداد حمله کردند، اطلاع چندانی در دست نیست، اما ظاهراً تا این سال نزد ابویعلی ابن فراء-فقه می آموخته است (نک: ابن رجب، ۱۷۲/۱). پس از حمله غزاها و ویزان شدن باب الطاق ناگزیر استاد خویش را ترک گفت و تحت حمایت و پرورش ابومنصور بن یوسف که از یک خانواده بزرگ و یک تیره قدیمی حنبلی-بغداد و دوست نزدیک خلیفه قائم بود، قرار گرفت (ماسینیون، II/491؛ قس: ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۲/۹). وی همچنین پنهانی از درسهای محمد بن احمد معتزلی معروف به ابن ولید، که مورد حمایت خاص ابومنصور بود، بهره می گرفت (ماسینیون، 492-491 II). بدین ترتیب ابن عقیل که در خاندانی حنفی زاده شده بود، از سویی تحت تأثیر ابومنصور و از سوی دیگر به دلیل عضو شدن در گروه کوچکی که تمایلات حنبلی داشت، به این مذهب گرایش یافت. این گروه به دلیل علایق و دوستیهای معنوی تشکیل شده بود و در آن ابن مسلمه، وزیر خلیفه قائم و ابواسحاق شیرازی و چندتن دیگر شرکت می جستند و خلیفه قطب واقعی آن به شمار می رفت و این گروه گزچه تمایلات حنبلی داشت، اما متعصب نبود و بیشتر به اصلاح اخلاقی عوام و متصوفه و بهره گیری از تعالیم معتزله توجه نشان می داد و ابن عقیل تا آخر عمر ارتباط خود را با این گروه حفظ کرد (همو، II/491). اینکه استادان او در این گرایش وی نقش مؤثری داشته باشند، مورد تردید است، زیرا از مشایخ او تنها ابویعلی ابن فراء و ابومحمد تمیمی حنبلی بوده اند، در حالی که او نزد ابوالطیب طبری و ابونصر ابن صباغ شافعی و ابوعبدالله دامغانی حنفی نیز درس خوانده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۳/۹). وی در فاصله ۴۴۴ - ۴۵۰ ق در دوره وزارت ابن مسلمه که از هواداران حلاج بود، کتابی در ستایش حلاج نوشت (ماسینیون، II/492). ابن عقیل، چنانکه اشاره شد، مورد توجه ابومنصور بن یوسف بود، چنانکه در فتاوی او را مقدم می داشت و معاش او را تأمین می کرد و این امر انگیزه ای گردید برای دشمنی مخالفان او به رهبری شریف ابوجعفر عبدالخالق بن عیسی که مسن تر

از او بود و پس از مرگ ابومنصور در اوایل ۴۶۰ ق دشمنی شدت یافت (مقدسی، 122-121 III/99) و سرانجام کار آنچنان بر ابن عقیل سخت شد که وی در ۱۵ ربیع الاول ۴۶۱ ق/ ۱۴ ژانویه ۱۰۶۹ م با جامه مبدل به خانه ابوالقاسم بن رضوان، داماد ابومنصور، در باب المراتب رفت (همو، III/101؛ قس: ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۵۴/۸). مقدسی (123-III/122) به استناد سخنی از خود ابن عقیل (نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۳/۹) قائل به دو دوره تعقیب برای او شده است؛ یکی پیش از وزارت نظام الملک در ۴۵۶ ق که مورد آزار حنبلیان قرار گرفت و از معاشرت با شیوخ معتزله ممنوع گردید و دیگر پس از وزارت نظام الملک. بر اساس تحلیل وقایع، دوره دوم پس از درگذشت ابومنصور در ۱۴ محرم ۴۶۰ ق/ ۲۵ نوامبر ۱۰۶۷ م آغاز و در ۱۰ محرم ۴۶۵ ق/ ۲۷ سپتامبر ۱۰۷۲ م که ابن عقیل در ملاعام توبه خویش را از عقاید پیشین اعلام کرد، پایان می یابد (مقدسی، III/124). در این تاریخ ابن عقیل متنی نوشت که در آن از عقاید خاص خود برائت جست، متن این توبه نامه را ابوجعفر دیده است، در این سند او از مذهب اعتزال و پیروان آن برائت جست و عقیده خود را در مورد حلاج رد نمود و قتل او را درست خواند و شریف ابوجعفر و همراهان او را در انکار خویش مصیب دانست و اذعان کرد که این سخنان را بدون اجبار نوشته است (نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۵۴/۸ - ۲۷۵ - ۲۷۶؛ ابن رجب، ۱۷۵/۱؛ مقدسی، III/95؛ قس: گلدشیر، 19). به هر حال چنانکه ابن قدامه، ابن رجب (۱۷۴/۱) و ابن کثیر (۵۸۲/۱۲) معتقد بوده اند، ابن عقیل از تمایلات معتزلی خویش هرگز کاملاً دست برنداشته است. وی پس از توبه مجدداً به فتوا و تدریس و مناظره مشغول شد و در زمان قائم به افتاء در دیوان پرداخت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۳/۹)، او مدتی بر منبر وعظ نشست تا آنکه در ۴۷۵ ق به دنبال یزخورد بین حنبلیان و اشاعره وعظ را ترک گفت و به تدریس بسنده کرد (همو، ۲۱۴/۹؛ قس: لاؤست، 104).

پس از ورود غزالی به بغداد در ۴۸۰ ق/ ۱۰۸۷ م ابن عقیل در نظامیه به درس او حاضر شد (ابن رجب، ۱۷۷/۱). در ۴۸۴ ق که ملکشاه سلجوقی و نظام الملک وارد بغداد شدند، او به عنوان بیانگر آراء حنبلیان نزد ایشان حاضر شد (لاؤست، همانجا؛ نیز نک: ابن رجب، ۱۸۲/۱). در دوران مستظهر، مجدالدین ابوطاهر یوسف برای ۱۵ سال آخر عمر او مواجب تعیین کرد و مسکنی بدو داد (ماسینیون، II/491). پس از درگذشت او به هنگام دفن فتنه ای رخ داد (ابن رجب، ۱۹۵/۱؛ ذهبی، سیر، ۴۴۷/۱۹) که خود بیانگر وجود گروه های مخالف با اوست. از دیگر مشایخ وی ابن شیطا در قرائت، ابوالقاسم ابن برهان در ادب، توتزی و ابوبکر ابن بشران در حدیث و نیز خطیب بغدادی شایان ذکرند (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۱۲/۹ - ۲۱۳). ابوعمر ابن ظفر مغازلی، ابوالمعر انصاری، ابوالرضی فارسی و ابوطاهر سلفی و دیگران از او روایت کرده اند (ابن رجب، ۱۸۷/۱؛ ذهبی، همان، ۴۴۶/۱۹). او به ابوسعید سمعانی و عبدالحق یوسفی و

در مکه زاده شد و در همانجا نشأت یافت. از عبدالله بن سالم بصری، شهاب‌الدین احمد بن محمد نخلی، الیاس بن ابراهیم کورانی، ابن عبدالغنی و دیگران علم آموخت. محمد بن علی احمدی و عبدالله ابن علی سقاف به او تلقین ذکر کردند و علی بن عبدالله عیدروس از هندوستان برای او اجازه نوشت و سرانجام خرقة قادریه را از دست قاسم بن محمد بغدادی پوشید (مرادی، ۳۰/۴). او به شام و روم و عراق سفر کرد و عده زیادی از او دانش آموختند. در دمشق علاوه بر تشکیل حلقه ذکر، مدتی نیز در مدرسه جقمقیه تدریس نمود (همو، ۳۱/۴). از اجازه نامه‌ای که از او در دست است، معلوم می‌شود که در ۱۱۴۳ ق در دمشق بوده است (زرکلی، ۱۳/۶). در ۱۱۴۵ ق به بغداد رفت و در آنجا، محمد سعید سیدی محضر او را درک کرد و از او حدیث شنید (کتانی، ۴۰/۲). سپس به مکه بازگشت (مرادی، همانجا). امرالله بن عبدالخالق مزجاجی از او روایت کرده است (کتانی، همانجا) و عبدالرحمن بن محمد رفاعی و پسرش احمد و مصطفی بن عبدالجلیل تلادوی از او اجازه گرفته‌اند (بخیت، ۲۴/۳، شمه ۱۲۰ و ۱۲۳). ابن عقيله در مکه درگذشت.

از آثار او المنطق الفحوانی والمشهد الروحانی فی المعاد الانسانی است که در ۱۳۲۸ ق در مصر به چاپ رسیده است (GAL, S, II/522؛ تیموریه، ۱۳۴/۴). از دیگر آثار او که به صورت خطی باقی مانده، موارد ذیل قابل ذکرند: ۱. الاسرار المطویه فی الاسماء السهروردیه (ازهریه، ۳۳۵/۶)؛ ۲. الجوهر المنظوم فی تفسیر القرآن العظیم بالمرفوع من کلام سید المرسلین والمحمکوم (آمبروزیان، شمه ۱۳۹)؛ ۳. عقد الجواهر فی سلاسل الاکابر (تیموریه، ۲۳/۲، ۹۱؛ ششن، ۲۲۳/۲؛ هوتسما، شمه GAL, S, II/522: 421)؛ ۴. فقه القلوب و معراج الغیوب (براون، شمه ۹۰۱)؛ ۵. الفوائد الجلیله فی مسلسلات ابن عقيله که در ۱۱۴۵ ق نوشته شده است (آلوارت، شمه ۱۶۱۴؛ خدیویه، ۵۹۱/۷؛ تیموریه، ۳۰۸/۲؛ ازهریه، ۳۶۴/۱؛ ششن، ۲۲۴/۲؛ GAL, II/506)؛ ۶. نسخه الوجود فی الاخبار عن حال الموجود، در امر جهان از مبدأ تا معاد (خدیویه، ۱۶۷/۵، GAL، همانجا؛ برای دیگر آثار خطی، نک: ازهریه، ۴۰۰/۶؛ بخیت، ۲۴/۳-۲۵؛ زرکلی، ۱۳/۶؛ سید، ۳۴/۱؛ ششن، ۲۲۳/۲؛ طلّس، ۲۸۹؛ ظاهریه، ۸۷؛ و برای آثار مفقود نک: کتانی، ۳۹/۲؛ بغدادی، ۳۲۳/۲).

ماخذ: ازهریه، فهرست؛ بخیت، محمد عدنان و دیگران، فهرس المخطوطات العربیه المصوره، عمان، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ بغدادی، هدیه؛ تیموریه، فهرست؛ خدیویه، فهرست؛ زرکلی، اعلام؛ سید، فهرس المخطوطات المصوره، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ ششن، رمضان، نوافذ المخطوطات العربیه فی مکتبات ترکیا، بیروت، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ طلّس، محمد اسمع، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۳ م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)، کتانی، عبدالحی، فهرس الفهارس، قاس، ۱۳۲۷ ق؛ مرادی، محمد خلیل، سلک الدرر، بغداد، ۱۳۰۱ ق؛ نیز:

Ahlwardt; Ambrosiana; Browne; GAL; GAL, S; Houtsma, M. Th., Catalogue d'une Collection de manuscrits arabes et turcs, Leiden, 1886.

محمد هادی مؤذن جامی

یحیی ابن بوش اجازه روایت داده و ابن برهان اصولی نزد وی درس خوانده است (ابن رجب، ۱۸۷/۱، ۱۹۶). عبدالخالق بن یوسف شیرازی و ابوالفتح محمد بن یحیی بن مواهب و ابوالفضل محمد بن ناصر سلامی تصانیف ابن عقیل را روایت کرده‌اند (رودانی، ۱۸۵، ۲۴۸، ۳۲۲).

آثار:

الف - جامی: ۱. کتاب الجدل، که در مجله معهد الدراسات الشرقيه (۱۱۹/۲ - ۲۰۶)، دمشق، ۱۹۶۷ م و مجله المکتبه (شمه ۶۳)، ص ۹۱ به بعد به چاپ رسیده است؛ ۲. کتاب الفنون، که اثری است بسیار بزرگ مشتمل بر وعظ، تفسیر، فقه، اصول، نحو، لغت، شعر، تاریخ و حکایات (نک: ابن جوزی، یوسف، ۸۴/۱)؛ ابن رجب، ۱۸۸/۱ که تنها یک مجلد آن در کتابخانه ملی پاریس شناسایی شده و توسط جورج مقدسی به چاپ رسیده است (نک: مآخذ همین مقاله)؛ ۳. جزء فی نصره الحلاج، که به اعتقاد ماسینیون (II/168, 493)، ابن عقیل پس از توبه آن را نابود نکرده و رابطه آن با اخبار الحلاج که توسط خود ماسینیون در سالهای ۱۹۱۴، ۱۹۳۶، ۱۹۵۷ م به چاپ رسیده، قابل بررسی است.

ب - خطی: ۱. الرد علی الاشاعرة واثبات الحرف والصوت فی کلام الکبیر المتعال (نک: زرکلی، ۳۱۳/۴)؛ ۲. الفرق، نسخه‌ای از آن در رامپور موجود است (GAL, S, I/687)؛ ۳. الفصول یا کفایه المفتی علی مذهب احمد، اثری بزرگ بوده (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ ابن رجب، همانجا) که تنها جلد سوم آن شامل برخی از فصول ضمان در کتابخانه چستربیتی و دارالکتب مصر موجود است (آربری، شمه 5369؛ خدیویه، ۲۹۵/۳ - ۲۹۶)؛ ۴. الواضح فی الاصول (نک: GAL, S, I/687؛ GAL, I/502).

برای اطلاع از آثار غیر موجود وی به این مآخذ مراجعه شود: ابن رجب، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۷۱/۱، جم: بغدادی، ۸۵/۱، جم.

ماخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق/۱۲۲۰ م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۹۵۱ م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش هنری لائوت و سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱ م؛ ابن عقیل، علی، کتاب الفنون، به کوشش جورج مقدسی، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ ابن کثیر: البدایة؛ بغدادی، ایضاح؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارتنوط و دیگران، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، صلة الخلف، به کوشش محمد حبیب، بیروت، ۱۹۸۸ م؛ زرکلی، اعلام؛ نیز:

Arberry; GAL; GAL, S; Goldziher, I., "Zur Geschichte der hanbalitischen Bewegungen", ZDMG, 1908, vol. LXII; Laoust, H., "Le hanbalisme sous le califat de Bagdad", REI, 1989; Makdisi, G., "Nouveaux détails sur l'affaire d'Ibn 'Aqil", Mélanges Louis Massignon, 1955; Massignon, L., La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj, Paris, 1975.

محمد هادی مؤذن جامی

ابن عقيله، ابو عبدالله جمال الدین محمد بن احمد بن سعید حنفی مکی، ملقب به ظاهر (د ۱۱۵۰ ق/۱۷۳۷ م)، محدث، صوفی و مورخ. او

ابن علاء قشیری، نک: بکر بن محمد بن العلاء القشیری.

(۳۱۹/۴)، ابن جزری (ص ۲۲۲) و دیگران آمده است و صبیح ردیف همه را در دیوانی به چاپ رسانده است (بغداد، ۱۹۷۴ م). راست است که برخی از اشعار او شهرتی داشته و مثلاً جوالیقی، غالباً قطعه کوتاه او را در رثای میرد می‌خواند (ابن خلکان، همانجا)، اما او همه شهرت خود را مدیون دالیه بزرگی است در رثای گربه خویش که گویا ۶۵ بیت بوده (ابن خلکان، ۱۰۹/۲) و اینک ۵۸ بیت از آن باقی است (ردیف، ۱۶).

زاری شاعر در مرگ گربه که به سبب ربودن کبوترهای همسایگان به دست آنان کشته شده بود، چنان سوزناک است که غالباً خواسته‌اند آن را قطعه‌ای سراپا سمبولیک تلقی کنند و بگویند در رثای ابن معتز، یا محسن و یا فرزند یا غلام خود او سروده شده است (ابن خلکان، ۱۰۸/۲ - ۱۰۹؛ نویری، ۲۹۳/۹؛ قس: ردیف، ۱۵).

این نظر را نمی‌توان رد یا تایید کرد، اما باید اشاره کنیم که شاعر، علاوه بر این قصیده، دو قطعه دیگر نیز درباره گربه دارد (ردیف، ۳۹، ۴۴)؛ علاوه بر این، سرودن شعر در این باره، سابقه داشته است و قطعه دلنشینی که ابوالشمق (ه م) برای گربه خود «ناز» سروده، مشهور است (ضیف، ۴۴۰). جالب توجه آنکه آن روایتی که گفتیم ابن معتز از قول ابن علف نقل کرده، مربوط به همین ابوالشمق است. از دیگر اشعاری که درباره گربه سروده شده، قطعه‌ای است که ابن عمید به تقلید از شعر ابن علف سروده است (نک: تعالی، ۱۷۹/۳).

ماخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گد برگستر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کنی، محمد، عیون التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن معتز، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ تعالی، یشیة الدهر، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ همو، المعبر، به کوشش محمد سعید بن بسوی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ردیف، صبیح، شعر ابن علف، بغداد، ۱۹۷۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش شرف الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق؛ صفدی، خلیل ابن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش رمضان عبدالنواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ضیف، ثوئی، العصر العباسی الاول، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، نهایة الارب، قاهره، وزارة الثقافة؛ نیز: عباس حجت جلالی

ابن علان، شهاب الدین احمد بن ابراهیم بن محمد علان شافعی (۹۷۵ - رمضان ۱۰۳۳ ق / ۱۵۶۷ - ژوئن ۱۶۲۴ م)، از صوفیان نقشبندی که به استناد نسب‌نامه‌ای منظوم که خودش سروده، نسبتش با ۲۰ واسطه به ابوبکر می‌رسیده است و به همین جهت او را «صدیقی» نیز نامیده‌اند (محبی، ۱۵۷/۱). از نسب‌نامه مذکور بر می‌آید که بعضی از اجداد او در ایران می‌زیسته‌اند، چنانکه جد چهارمش علی بن مبارکشاه از دانشمندان مشهور شیراز در سده ۸ ق به شمار می‌رفته است. اینکه ابن علان زبان فارسی را هم می‌دانسته است (نک: خانی،

ابن علف، ابوبکر حسن بن علی نهروانی (ح ۲۱۸ - ۳۱۸ ق / ۸۳۳ - ۹۳۰ م)، شاعر، خاستگاه او یکی از روستاهای نهروان بود و نسبت نهروانی وی از همین جاست. گفته‌اند پدرش در بل بردان (دهی در نزدیکی بغداد) به یونجه فروشی اشتغال داشته (ابن معتز، ۳۵۹) و به همین سبب وی به ابن علف شهرت یافته است (قس: سمعانی، ۴۱۱/۹؛ EI²). وی قرائت قرآن را از ابوعمر دوری آموخت (ذهبی، سیر، ۵۱۴/۱۴؛ ابن جزری، ۲۲۲) و از حمید بن مسعدة بصری، نصر ابن علی جهضمی و محمد بن اسماعیل حسانی حدیث شنید (خطیب، ۳۷۹/۷). ابوبکر احمد بن نصر شدائی، ابوالفرج شنبودی از وی قرائت قرآن فرا گرفتند (ذهبی، ابن جزری، همانجا) و گروهی نیز چون عبدالله بن حسن نحاس و ابوحفص عمر بن شاهین از وی روایت کرده‌اند (خطیب، سمعانی، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۰۸/۲). دوران زندگانی او با خلافت ۱۲ تن از عباسیان مقارن بود، اما ظاهراً تنها در زمان معتضد (حک ۲۷۹ - ۲۸۹) بود که در دربار خلافت ارجی یافت و معتضد که گویی آداب ندیمی، چون شعردانی و تاریخ‌شناسی و به‌خصوص ظرافت را در ابن علف یافته بود، او را به ندیمی خود برگزید (خطیب، ۳۸۰/۷؛ ابن خلکان، ۱۰۷/۲). با اینهمه در میزان نزدیکی او به دربار خلافت نمی‌توان نظر قطعی داد، زیرا اطلاعات ما در این باره از یکی دو روایت تجاوز نمی‌کند. ابن خلکان (۱۰۸/۲) اشاره می‌کند که وی با ابن معتز نیز دوستی داشته است و شاید قصیده‌ای که در رثای گربه خود سروده، در واقع مرثیه ابن معتز بوده باشد، اما این امر چندان مسلم نیست. راست است که ابن معتز شرح حال مختصری از او در طبقات خود (صص ۳۵۹ - ۳۶۰) آورده، اما تنها روایتی که او از قول ابن علف نقل کرده (ص ۱۲۶) به واسطه است نه مستقیماً از خود او. ابن خلکان (همانجا) طی روایتی که از قول پسر ابن علف نقل شده، می‌نویسد که مراد از گربه و رثای او، همانا محسن، پسر ابن فرات وزیر معروف است. این روایت هم نوع و کیفیت رابطه شاعر را با وزیر و پسر او آشکار نمی‌کند و بر خلاف نظر فروخ (۳۹۴/۲) دلیل بر دوستی میان آن دو نیست.

ابن علف از بینایی یک چشم محروم بود و در پیری کاملاً نابینا شد (ابن معتز، ۳۵۹؛ ذهبی، المعبر، ۴۷۷/۱) و در شعر کوتاهی از این بابت اظهار دلالتگی کرده است (ابن شاکر، ۱۹۵/۱۰؛ صفدی، ۱۷۳/۱۲). وی ۱۰۰ سال زیست و در ۳۱۸ ق و به قولی ۳۱۹ ق درگذشت (نک: خطیب، ۳۸۰/۷؛ ابن خلکان، ۱۱۱/۲؛ سمعانی، ۴۱۳/۹؛ ابن جوزی، ۲۳۸/۶).

ابن علف علاوه بر آنکه راوی شعر کهنه و نو بود، خود نیز فراوان شعر می‌سرود (ابن معتز، ۳۶۰) و به گفته ابن ندیم (ص ۱۹۴)، یکی از نزدیکانش اشعار و اخبار وی را که بر ۴۰۰ ورقه شامل بود، گردآوری کرده بود، اما اینک از مجموع این اشعار، چیزی جز ۱۲۳ بیت در دست نیست. این اشعار شامل یکی دو مدح کوتاه و چند غزل و رثا و شعر مناسبت است که در آثار ابن معتز (صص ۳۵۹ - ۳۶۰)، ابن خلکان

مفید» به شمار آورده است. از این شرح، دو نسخه شناسایی شده است: یکی در ظاهریه (ظاهریه، ۱۳۱۲) و دیگری در برلین (آلوارت، ۸۸/۱)، بدون تردید می‌بایست که مهاجرت خانواده‌اش از ایران و اقامتشان در مکه به روزگار پدرش ابراهیم و یا جدش محمد علان اتفاق افتاده باشد، زیرا او خود زبان فارسی را چنان خوب می‌دانسته که به ترجمه آثار مکتوب آن پرداخته است (نک: بخش آثار) و این نکته حاکی از آن است که وی در خانواده‌ای پرورش یافته بوده که به فارسی آشنایی کامل داشته و بدان تکلم می‌کرده‌اند. از مراتب و مراحل اولیه تحصیلات علمی او اطلاعی در دست نیست، اما به اعتبار قول مجبی (۱۵۷/۱ - ۱۵۸) که او را در زمره دانشمندان بلندمرتبه به شمار آورده و هم به لحاظ آنکه برادرزاده‌اش محمدعلی به نزد او قرائت قرآن، حدیث، فقه و تصوف آموخته است (نامه دانشوران، ۴۳۲/۴)، می‌توان گفت که وی پیش از گرایش به تصوف به تحصیل علوم دینی اهتمام داشته و آنگاه دست ارادت به تاج‌الدین بن زکریا عثمانی نقشبندی (د ۱۰۵۰ ق) داده و معارف صوفیه را در طریقه نقشبندی از او فرا گرفته و به مقام شیخی و ارشاد رسیده است (مجبی، ۱۵۷/۱؛ خانی، همانجا؛ بغدادی، ۲۴۴/۱). وی در مکه وفات یافت و در جانب غربی مزار خدیجه (ع) به خاک سپرده شد (مجبی، ۱۵۸/۱).

آثار: از نوشته‌های ابن علان که بیشتر شرحهایی است بر چند قصیده و سخنان صوفیان پیشین، برمی‌آید که وی اگرچه به قول مجبی به مقام پیشوایی در تصوف رسیده بوده، اما این نظر درباره او به جنبه عملی وی در تصوف ارتباط دارد نه به وجهه علمی و یافته‌های برخاسته از مواجید و اذواق صوفیانه. آثار ابن علان به این قرار است:

الف - جایی: ۱. شرح قصیده ابن بنت الملق، شرحی است بر قصیده صوفیانه محمد بن عبداللهم بن محمد بن سلامه شاذلی که در مصر (۱۳۰۵ ق) به چاپ رسیده است؛ ۲. شرح قصیده ابن مدین، شرحی است بر قصیده‌ای مشهور از شعیب بن الحسن مغربی تلمسانی که همراه با شرح پیشین منتشر شده است.

ب - خطی: ۱. رساله فی الطریقه النقشبندیة، در بیان آداب خانقاهی و احوال مشایخ نقشبندیه که مؤلف با ذکر احوال پیرش تاج‌الدین، آن را شروع کرده است. هرچند مجبی (همانجا) و بغدادی (۱۵۶/۱) متذکر نشده‌اند که این کتاب تعریبی است از مقامات خواجه بهاء‌الدین نقشبند، تألیف صلاح بن مبارک بخارایی و مشهور به انیس الطالبین و عده السالکین (نک: منزوی، ۸۰۸/۱)، اما می‌توان به استناد قول خانی (همانجا) پذیرفت که این اثر ترجمه انیس الطالبین است با اضافاتی از ابن علان، در احوال مشایخ نقشبندیه که پس از روزگار صلاح بخارایی در این طریقه علم شده‌اند. نسخه‌ای از این کتاب در معهد التراث حلب موجود است (کمال، ۶۲)؛ ۲. شرح حکم ابی مدین، شرحی است که در آن از عادات و آداب خانقاهی سخن رفته است. اینکه زرکلی (۸۸/۱) تألیفی به عنوان «شرح الحكم العطائية» به او نسبت داده، سهو است و بی‌شک همین اثر اوست که مجبی (همانجا) آن را «شرحی

ج - یافت نشده: ۱. شرح رسالة الشيخ ارسلان الدمشقي، شرحی بوده است در توحید به روش صوفیه (مجبی، بغدادی، همانجاها)؛ ۲. شرح قصیده السودی (مجبی، ۱۵۷/۱)؛ ۳. شرح قصیده الشهرزوری (مجبی، ۱۵۸/۱)، علاوه بر اینها، باسلامه (ص ۱۰۰) در گفت‌وگو از تاریخ کعبه، مطالبی را به نقل از احمد بن علان آورده است که بی‌شک از برادرزاده او، یعنی محمدعلی است که او هم به ابن علان مشهور بوده و کتابی در تاریخ عمارت بیت‌الله داشته است (قس: نامه دانشوران، ۴۳۱/۴).

مأخذ: باسلامه، حسین عبدالله، تاریخ الکعبة المعظمة به کوشش عمر عبدالجبار، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ بغدادی، هدیه؛ خانی، محمد بن عبدالله، الحدائق الوردیة فی حقائق أجلاء النقشبندیة، قاهره، ۱۳۰۶ ق؛ زرکلی، اعلام؛ شن، رمضان، فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا، استانبول، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۲ م؛ ظاهریه، خطی (تصوف)؛ کحاله، عمروضا، المستدرک علی معجم المؤلفین، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ کمال، محمد، فهرس المخطوطات المودعة فی خزنة معهد التراث العلمی العربی، حلب، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ مجبی، محمد، خلاصة الان، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ منزوی، خطی مشترک؛ نامه دانشوران، قم، دارالفکر؛ نیز: Ahlwardt.

نحب مایل هروی

ابن علان، محمدعلی بن محمد علان بکری صدیقی (۲۰ صفر ۹۹۶ - ۲۱ ذیحجه ۱۰۵۷ ق / ۱۰ ژانویه ۱۵۸۸ - ۷ ژانویه ۱۶۴۸ م)، عالم جامع الاطراف شافعی. نسب وی به ابوبکر بر می‌گردد. از این رو بکری صدیقی خوانده شده است (مجبی، ۱۸۷/۴). وی در مکه تولد یافت و در خردسالی نزد عموی خود، احمد بن ابراهیم بکری که از مشایخ صوفیه آن زمان به شمار می‌رفت، به آموختن علوم مختلف پرداخت و قرآن را حفظ کرد. از دیگر مشایخ او می‌توان عبدالملک عصامی، عیدالله خجندی و حسن بوزینی را نام برد. معاصران او به واسطه وسعت معلومات و کثرت تألیفات، وی را سیوطی زمان خوانده و کراماتی نیز به او نسبت داده‌اند. ابن علان شعر نیز سروده است (همو، ۱۸۵/۴ - ۱۸۸). او در مکه بدرود حیات گفت و کنار قبر ابن حجر هیتمی در معلاة به خاک سپرده شد.

ابن علان افزون بر ۶۰ اثر در فقه و حدیث و تفسیر و تاریخ و نحو به رشته تحریر درآورد (همو، ۱۸۶/۴)، اما از بررسی برخی تألیفات وی چون دلیل الفالحین و الفتوحات الربانیة چنین برمی‌آید که نوشته‌های او چندان جنبه تحقیقی نداشته است. آثار چاپ شده وی عبارتند از: ۱. اتحاف الفاضل بالفعل المبنی لغیر الفاعل. این کتاب در قاهره توسط کتابخانه قدسی و در دمشق در ۱۳۴۸ ق به چاپ رسیده است؛ ۲. دلیل الفالحین لطرق ریاض الصالحین که شرحی است بر ریاض الصالحین

نوی و در ۱۹۲۸ م در مصر و در ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵ م در بیروت منتشر شده است؛ ۳. شرح قصیده ابی مدین که در ۱۳۰۵ ق در قاهره همراه شرح قصیده ابن بنت ملیق از احمد بن ابراهیم بن علان به چاپ رسیده است (نک: GAL, II/50؛ قس: آلوارت، شم 7700، که آن را به احمد بن ابراهیم نسبت داده است؛ ۴. الفتوحات الربانیة علی الاذکار النواویة که شرحی است بر اذکار نووی. این کتاب در قاهره در ۱۳۵۸/ق ۱۹۳۹ م چاپ شده است (برای برخی از آثار خطی وی، نک: ظاهریه، صنعا، آربری، آلوارت، GAL, S, GAL، جم). محبی (۱۸۶/۴ - ۱۸۸)، فهرستی از آثار او به دست داده است.

مأخذ: ابن علان، محمد بن محمد، دلیل الفالحین، بیروت، ۱۴۰۵/ق ۱۹۸۵ م؛ همو، الفتوحات الربانیة، بیروت، ۱۳۹۸/ق ۱۹۷۸ م؛ صنعا، خطی؛ ظاهریه، خطی؛ محبی، محمدابن، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۲ ق؛ نیز: Ahlwardt; Arberry; GAL; GAL, S. مهدی سلماسی

ابن علقمه، نک: تمام بن عامر بن علقمه و تمام بن علقمه.

ابن علقمی، مؤیدالدین ابوطالب محمد بن محمد بن علی بن ابی طالب بن علقمی (ح ۵۹۱ - ۶۵۶ ق/ ۱۱۹۵ - ۱۲۵۸ م)، آخرین وزیر عباسیان، برخی از مورخان ابن علقمی را ایرانی و اهل قم دانسته‌اند (خواند میر، ۹۹)، لیکن بناکنی وی را عرب تبار و از نسل اسد بن خزیمه، از اجداد پیامبر (ص) به شمار آورده است (صص ۷۳ - ۷۴). ابن طقطقی که در این باره به تفصیل بیشتری سخن گفته، ابن علقمی را از طایفه بنی اسد و از شهر نیل عراق دانسته است که پدر بزرگش نهری موسوم به علقمی در کنار فرات حفر کرد و از این روی این نام بر او نهاده شد (ص ۴۵۵).

ابن علقمی سیاستمداری فاضل و شیعی مذهب بود و بر این مذهب تمصب می‌ورزید. ولادت وی در ۵۹۱ ق/ ۱۱۹۵ م اتفاق افتاد (صفدی، ۱۸۵/۱)، اما برخی از منابع سن او را به هنگام درگذشت ۶۳ یا ۶۶ سال ضبط کرده و تلویحاً تولدش را در ۵۹۰ یا ۵۹۳ ق درست‌تر پنداشته‌اند (برای نمونه، نک: ذهبی، ۳۶۲/۲۳؛ قس: صفدی، ۱۸۵/۱). وی در اوان جوانی در حله نحو و ادب را نزد ابن ایوب عمیدالروساء - از دانشمندان شیعی - فرا گرفت. سپس به بغداد رفت و نزد ابوالبقاء عبدالله بن حسین عکبری به آموزش قرائت پرداخت و آنگاه نزد دایی خود عضدالدین ابونصر مبارک بن ضحاک قمی که اهل فضل و از بزرگان دولت عباسی و استاددار خلیفه مستنصر بود، شتافت. ابن علقمی چندی در دستگاه او به سر برد و سپس در دیوان ابنیه به نیابت وی گمارده شد و در آنجا به آموختن فن انشاء و رسایل دیوان پرداخت. چون عضدالدین درگذشت، ابن علقمی نیز مدتی از کار دیوان دوری گزید و گوشه‌نشین شد. اندکی بعد چون شمس‌الدین ابو الازهر احمد بن ناقد به استادداری رسید، وی را به کار فرا خواند. ابن علقمی تا شوال ۶۲۹ سمت ناظر تشریفات دربار خلافت را

برعهده داشت و در این زمان در توطئه برکناری مؤیدالدین قمی از مقام وزارت مستنصر، شرکت جست. در ۱۹ شوال ۶۲۹ ق/ ۸ اوت ۱۲۳۲ م ابن ناقد به وزارت رسید. ابن علقمی هم در این هنگام از سوی خلیفه در منصب استادداری برقرار شد و خلعت یافت (ابن فوطی، ۳۳ - ۳۵؛ صفدی، ۱۸۶/۱؛ ابن شاکر، فوات الوفيات، ۲۵۴/۳) و این سمت را تا مدتهای دیراز یعنی تا پایان خلافت مستنصر و چند سالی از خلافت مستعصم، همچنان بر عهده داشت (ابن کثیر، ۲۱۲/۱۳). چون مستنصر درگذشت، شرف‌الدین اقبال شرابی و دیگر امیران لشکر، مستعصم را به جای پدر نشاندهند. ابن ناقد وزیر بیمار بود و ابن علقمی هم ناگزیر بدین امر تن در داد و بدین سان موقع و مقام خود را حفظ کرد (هندو شاه، ۳۵۵ - ۳۵۶). سه سال بعد ابن ناقد درگذشت و در ۸ ربیع الاول ۶۴۳ ق/ ۳ اوت ۱۲۴۵ م ابن علقمی به جایش نشست. وزارت ابن علقمی ۱۴ سال یعنی تا پایان دوره عباسیان به درازا کشید (ابن جوزی، ۲/۸۷۴؛ غسانی، ۵۲۸؛ صفدی، همانجا؛ ابن شاکر، فوات الوفيات، ۲۵۲/۳).

دوران وزارت ابن علقمی به سبب ضعف مستعصم و آشفتگی اوضاع و نیز تضادهایی که در بین صاحبان مناصب وجود داشت، خالی از درگیریها و تشنجات نبود. امیران لشکر و دیگر بزرگان عصر با وزیر که بر مذهب تشیع بود، عناد می‌ورزیدند (وصاف الحضرة، ۱۵). در ۶۵۵ ق مجادلاتی میان سنیان و ساکنان ناحیه کُرخ - محله شیعه نشین بغداد - به وقوع پیوست. ابوبکر فرزند خلیفه به آنجا هجوم برد و در طرفداری از سنیان، ساکنان کُرخ را قتل عام و تار و مار کرد و تنی چند از سادات بنی هاشم را به اسارت گرفت (منهاج، ۱۹۱/۲؛ ذهبی، ۱۸۰/۲۳؛ ابن خلدون، ۵/۵۱۴۹؛ ابن تفری بردی، ۴۷/۷ - ۴۸). خواندمیر این واقعه را از حوادث ۶۵۰ ق به شمار آورده است (ص ۹۹). وزیر از تهاجم سفاکانه فرزند خلیفه برآشفت، اما چاره‌ای نداشت و چون توان مقابله آشکار نداشت، کینه دردل گرفت و در این باره نامه‌ای به سید تاج‌الدین محمد بن نصر صلیا حسینی که از بزرگان سادات عصر و به روایتی حاکم اربل بود، فرستاد و شرح واقعه را با اندوه باز گفت (وصاف الحضرة، همانجا؛ سبکی، ۲۶۳/۸). اینکه گفته‌اند در این روزگاران خواجه نصیرالدین طوسی که نزد اسماعیلیه الموت به سر می‌برد، قصیده‌ای در مدح مستعصم فرستاد و ابن علقمی چگونگی را به ناصرالدین محتشم در خفا گزارش کرد و متعاقب آن خواجه در بند افتاد (وصاف الحضرة، ۱۵ - ۱۶؛ خواند میر، ۹۹ - ۱۰۰)، چندان مقرون به حقیقت نیست، چه خواجه و ابن علقمی هر دو بر یک کیش و در تشیع راسخ بودند.

در ۶۵۴ ق مجاهدالدین دواتدار کوچک تصمیم گرفت مستعصم را از خلافت برکنار کرده و پسر بزرگ او ابوالعباس احمد را به جای وی برنشانند. ابن علقمی که مخالف این جای‌گزینی بود، خلیفه را آگاه ساخت و راه توطئه را بست. این حادثه شورشیایی در بغداد برانگیخت و به کشتار گروهی انجامید. سرانجام فخرالدین دامغانی صاحب دیوان

نویسنده و دانشمند بود و اشعاری از او بر جای مانده است (غسانی، ۵۷۴، ۵۸۲، ۵۸۸، ۵۹۴). او ظاهراً اندکی پس از پدر درگذشت (ذهبی، ۳۶۲/۲۳). ابن طقطقی از یکی دیگر از منسوبان ابن علقمی به نام کمال الدین احمد بن ضحاک که خواهرزاده او بوده، نام برده و مطالبی از وی درباره دایمی‌اش نقل کرده است (ص ۴۵۷).

ابن علقمی وزیری کاردان و شایسته و در مملکت‌داری صاحب بصیرت بود. حتی برخی از مورخان اهل سنت که رفتار او را در واقعه تسخیر بغداد نکوهش کرده‌اند، از کفایت و کاردانی و آگاهی او در کشورداری به نیکی سخن گفته‌اند (ابن شاکر، فوات الوفيات، ۲۵۲/۳). ابن علقمی عنصری ملایم و طرفدار معاشات با مغولان بود، چه با شناخت عینی که از نیروها و امیران و بزرگان درباره خلافت داشت، توانست پیش‌بینی کند که آنان توانایی مقابله با مهاجمان را ندارند. از این روی راه مسالمت در پیش گرفت و برای جلوگیری از خون‌ریزی بیشتر خلیفه را به مدارا با مغولان خواند. همین نظر باعث گردید که مورخان، رفتار او را برخاسته از اعتقاد وی به مذهب شیعه بدانند. از این رو پاره‌ای از آنان گفته‌اند که وزیر آهنگ آن داشته که با انقراض عباسیان، شاخه‌ای از علویان را به حکومت برساند (ابن شاکر، فوات الوفيات، ۲۵۲/۳ - ۲۵۳؛ ابن عماد، ۲۷۱/۵ - ۲۷۲؛ ابن تغری بردی، ۴۷/۷؛ سیوطی، ۴۶۶).

برخی از نویسندگان چون منهاج (ص ۱۹۰ به بعد) با عباراتی زننده از او یاد کرده‌اند (نیز نک: وصاف الحضرة، ۲۳). اما کسانی چون ابن جوزی، که پیش از واقعه بغداد درگذشت، از او به نیکی سخن گفته‌اند (۸ (۷۴۷/۲)). مورخان شیعه وی را شخصیتی برجسته، متدین و نیکوکار خوانده‌اند. گذشته از آراء متفاوتی که مورخان درباره او گفته‌اند، نباید تردید داشت که ابن علقمی در مذهب شیعه تعصب می‌ورزید. چون به قدرت رسید، اقامه نماز جمعه را متوقف ساخت تا آنکه مدرسه‌ای برای شیعیان بنا کرد و مراسم نماز جمعه را در آنجا بر پا داشت (ذهبی، ۱۸۳/۲۳).

مراتب علمی: ابن علقمی از فاضلان عصر خود بود، شعر می‌سرود و در نگارش نثر عربی استاد بود. در خوشنویسی مهارت داشت و در تشویق عالمان کوشا بود. خود کتابخانه‌ای داشت که ۱۰۰۰۰ جلد کتاب نفیس در آن نگهداری می‌شد (اقبال، ۱۸۵). ابن ابی الحدید، شارح معروف نهج البلاغه، و نیز برادرش از حمایت او برخوردار بودند. ابن دانشمند شرح نهج البلاغه را به نام وزیر آراست و هدیه‌هایی ارزشمند دریافت کرد (ابن ابی الحدید، ۳/۸ - ۴؛ ابن طقطقی، ۴۵۶؛ هندوشاه، ۳۵۸ - ۳۵۹؛ آقا بزرگ، ۱۵۸/۱۴ - ۱۵۹). اثر دیگری به نام - سبع العلویات را نیز که حاوی قصایدی منظوم است به وزیر اهدا کرد (همو، ۱۲۹/۱۲).

رضی‌الدین حسن بن محمد صفانی دانشمند لغوی آن عصر دو کتاب مجمع البحرين و العباب الزاخر و اللباب الفاخر را به نام ابن علقمی ساخت (هندوشاه، ۳۵۸؛ میمنی، ۴۷ - ۴۹). وزیر با ابن

شورش را فرو خواباند (رشیدالدین، ۴۰/۳ - ۴۱).

در دوران مستعصم مغولان چند بار آهنگ بغداد کردند. نخستین حمله آنان در ۶۴۳ ق روی داد، لیکن نیروهای آنان پراکنده بود و زیر لوای فرماندهی واحد نمی‌جنگیدند. این حمله به دست شرف‌الدین اقبال شرابی و با تدبیر وزیر در هم شکست (ابن ابی الحدید، ۲۳۹/۸ - ۲۴۰). در ذیحجه ۶۵۵/دسامبر ۱۲۵۷ هلاکو ظاهراً به تحریک خواجه نصیرالدین به حوالی بغداد رسید و از خلیفه خواست سه تن از بزرگان دولت یعنی وزیر، سلیمان شاه و دواتدار را نزد وی فرستد و سپس خود نزد او آید (رشیدالدین، ۵۴/۳). در محرم ۶۵۶ هلاکو بغداد را در محاصره گرفت. ابن علقمی به تنهایی نزد وی رفت (جونی، ۲۸۷/۳؛ ابن فوطی، ۳۲۶). از این رو رقیبان او چنین شهرت دادند که وزیر با مغولان همراه است و با آنان مکاتبه می‌دارد (رشیدالدین، ۴۷/۳). به گفته وصاف الحضرة - که در نقل این حوادث، به ابن علقمی با نظر دشمنی می‌نگریسته است - رسولان او پی در پی نزد هلاکو آمد و شد داشتند و او را به گشودن بغداد ترغیب می‌کردند (صص ۱۶ - ۱۷؛ نیز نک: منهاج، ۱۹۱؛ مقریزی، ۴۱۲/۲). چندی پس از آن وزیر همراه با خلیفه پیش هلاکو رفت و اندکی بعد نیز خلیفه به قتل رسید، اما ابن علقمی مورد توجه قرار گرفت و خانه‌اش در شهر دارالامان گردید و گروهی در آنجا از تیغ بی‌امان مغولان به سلامت جستند (ابن فوطی، ۳۲۶، ۳۲۹ - ۳۳۰؛ رشیدالدین، ۵۸/۳ - ۵۹).

چون کار تسخیر بغداد و نابودی دستگاه خلافت به انجام رسید، هلاکو ابن علقمی را دیگر بار به وزارت و فخرالدین دامغانی را به صاحب دیوانی و علی بهادر را به شحنگی بغداد برگزید و خود از شهر بیرون رفت (جونی، ۲۹۲/۳؛ رشیدالدین، ۶۳/۳؛ ابن خلدون، ۵ (۱۱۵۰/۵)). در این‌جا نیز سخن وصاف الحضرة (صص ۲۲ - ۲۳) که گوید: هلاکو پس از فتح بغداد ابن علقمی را از خود راند، درست نمی‌نماید. هرچند گفته او را برخی دیگر از مورخان نیز تکرار کرده‌اند. وزارت ابن علقمی این بار از ۱۴ صفر تا اول جمادی‌الثانی ۶۵۶ - تا هنگام وفات - ادامه یافت (عزازی، ۲۰۱/۱). ابن علقمی روز پنج شنبه ۲ جمادی‌الثانی ۶۵۶ درگذشت (رشیدالدین، ۶۴/۳؛ غسانی، ۶۴۱؛ اول جمادی‌الثانی). ابن طقطقی (ص ۴۵۸) و هندوشاه (ص ۳۶۰) درگذشت او را در جمادی‌الاول همین سال ضبط کرده‌اند. بیکر او را در گورستان شیعیان بغداد به خاک سپردند (ابن کثیر، ۲۱۳/۱۳). اینکم گروهی (صفدی، ۱۸۵/۸؛ ابن شاکر، فوات الوفيات، ۲۵۳/۳) مرگ او را در ۶۵۷ ق/۱۲۵۹ م دانسته‌اند و یا گفته‌اند ابن علقمی را هلاکو کشت (قلقشندی، ۹۲/۲) یا به دست مردم بغداد قطعه قطعه شد (منهاج، ۲۰۰). همه نادرست است و مورد تأیید منابع دست اول نیست. از ابن علقمی چند فرزند بر جای ماند که یکی از آنان شرف‌الدین ابوالقاسم علی نام داشت که پس از مرگ پدر به جای او وزیر بغداد شد و در حوادث آن دوره نام او به میان آمده است (رشیدالدین، ۶۲/۳، ۶۴؛ ابن طقطقی، ۴۵۶). فرزند دیگر او عزالدین ابوالفضل محمد، شاعر،

طاووس، دانشمند مشهور شیعی نیز دوستی و معاشرت داشت (عزای، ۲۶۲/۱). در واقعه بغداد، چون ابن ابی الحدید و برادرش موفق الدین به دست مغولان گرفتار شدند و بیم نابودی آنان می‌رفت، ابن علقمی با دشواری جان آنان را نجات بخشید (هندوشاه، ۳۵۹).

دو نمونه از اشعار ابن علقمی در دست است (صفدی، ۱۸۵/۱؛ ابن شاکر، فوات الوفیات، ۲۵۴/۳؛ همو، عیون التواریخ، ۱۹۴/۲۰). از اشاره فیض کاشانی برمی‌آید که ابن علقمی کتابی نیز در مناقب تدوین کرده بوده است (۲۵۳/۴).

مأخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن نغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، به کوشش فیض السامر و عبدالنعم دارود، دارالشریع، ۱۹۸۰ م؛ همو، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری، به کوشش هارونیک دربورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ ابن کثیر، البداية؛ اقبال، عباس، تاریخ مغول، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بناگنی، داوود بن محمد، تاریخ، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ جوشی، عظامک، تاریخ جهانگشای، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۳۷ م؛ خواندمیر، غیاث الدین، دستورالوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ ذبیحی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، به کوشش عبدالکریم علی اوغلی علی‌زاده، باکو، ۱۹۵۷ م؛ سبکی، عبدالوهاب ابن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سیوطی، تاریخ الخلفاء، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریش، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عزای، عباس، تاریخ العراق، بغداد، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۵ م؛ غسانی، ملک اشرف، المسجد النبوی، به کوشش شاکر محمود عبدالنعم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ فیض کاشانی، محسن، المحجة البیضاء، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۳۸۳ ق؛ قلقلشندی، احمد بن علی، مآثر الإنافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، بیروت، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ مقریزی، احمد، کتاب السلوک، به کوشش محمد مصطفی زبیده، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ منهج سراج، عثمان بن محمد، طبقات ناصری، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۳ ش؛ مینی، عبدالعزیز، «الغیاب الزاهر و اللیاب الفاجر»، مجلة مجمع اللغة العربیة بدمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م، س ۳۶، ش ۱؛ وصف الحضره، عبدالله بن فضل الله، تحریر تاریخ و صاف، به کوشش عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ هندوشاه بن سنجر، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش.

ابن علوان، ابوالحسن (یا ابوالعباس؛ جندی، ۲۱۷؛ شرحی، ۱۹) احمد (د ۶۶۵ ق/ ۱۲۶۷ م)، صوفی و ادیب یعنی. از زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست و کهن‌ترین منبع موجود در این باره العقود اللؤلؤیة اثر خزرچی است که جز به بخشهایی از حوادث زندگی او که گاه افسانه‌وار است، اشاره نکرده است. ابن علوان در قریه عتاقه از قرای جبل صبر متولد شد و در ذی‌الجنان رشد یافت و به مقتضای شغل پدر که کاتب یا رئیس دیوان انشاء ملک مسعود صلاح‌الدین یوسف امیر ایوبی یمن بود، در آسودگی زیست (خزرچی، ۱۶۰/۱، ۱۶۱). درباره نام پدر ابوالحسن احمد، اختلافی میان منابع متقدم و متأخر هست. در حالی که منابع کهن‌تر، او را پسر علوان نامیده‌اند،

بروکلیمان (GAL, I/584) و برج (I/181) براساس نسخه‌ای از یکی از آثار او، نام پدرش را عطاف ذکر کرده و علوان را نام نیای وی دانسته‌اند. اگر چه انتساب اشخاص به نیایشان مرسوم بوده، ولی نه تنها در هیچ یک از منابع قدیم‌تر، قرینه‌ای دال بر آنکه علوان نام نیای ابوالحسن بوده باشد، به دست نیامد، بلکه برخی از آنها به صراحت علوان را نام پدر ابوالحسن دانسته و شرح حال او را ذکر کرده‌اند (جندی، ۱۳۹). همین اختلاف درباره القاب احمد نیز دیده می‌شود. چنانکه در همان منابع کهن‌تر، از القاب «صفی الدین» و یا «زین الدین» که بروکلیمان و برج (همانجاها) برای وی آورده‌اند، یاد نشده، اما در یکی از آثار ابن علوان، از او با لقب شهاب‌الدین یاد کرده‌اند (صنعا، ۱۳۲۳/۳). به هرحال ابن علوان چنان تربیت یافت که در آینده جانشین پدر شود و آن افسانه‌ها که درباره صوفی‌گری و انتصاب او به شیخوخت از سوی ابوبکر بن ابی‌قحافه گفته شده، در مسیر وی به سوی دربار سلطان رخ داده است (برای تفصیل، نک: خزرچی، ۱۶۱/۱؛ شرحی، ۲۰؛ قس: زرکلی، ۱۷۰/۱) که او را شاغل در دستگاه سلطان دانسته است). وی سپس نیز به دیدار شیخ ابوالغیث ابن جمیل ملقب به شمس‌الشموس (د ۶۵۱ ق/ ۱۲۵۳ م) صوفی معروف یمن (شرحی، ۱۸۹) که از پیش با او مکاتبه داشت (جندی، ۲۱۸)، رفت و از او خرقه گرفت (خزرچی، همانجا). ابن علوان در اواخر عمر زنی از یفرس گرفت و در همانجا ساکن شد و پس از مرگ او را در کنار درب مسجد این شهر به خاک سپردند (همو، ۱۶۲/۱). مدفن ابن علوان به زودی شهرتی یافت و زیارتگاه مردم دور و نزدیک شد و یفرس نیز مأمن و پناه مردم به شمار رفت (شرحی، ۲۱) و از همین رو ابن علوان را صاحب یفرس گفتند (خزرچی، ۱۶۰/۱). هم امروز نیز اتباع و پیروان او بسیاریند و نذورات بر او می‌برند و بر مزارش سماع می‌کنند و او را «منجی الفارقین» می‌خوانند (حبشی، ۲۷۳؛ ابن غنم، ۱۹).

ابن علوان که مردی فاضل، ادیب و شاعر بود و این معنی از اشعار و کلمات صوفیانه‌اش پیداست، آثاری از خود بر جای گذاشت که نام و نسخه لا‌اقل ده اثر از آن میان را می‌شناسیم: دیوان شعر، که شرحی زبیدی (ص ۲۰) خود نسخه‌ای از آن را داشته و نسخه‌ای از آن نیز در قاهره (حبشی، همانجا؛ GAL, I/585) موجود است؛ المهرجان (حبشی، ۲۷۴)؛ التوحید الاعظم (GAL, S, II/990). برای دیگر آثار او می‌توان به ربو (صص ۱۵۱-۱۵۰)، بروکلیمان (GAL, S, I/806)، عمری (ص ۲۵۴)، صنعا (۱۳۲۳/۳)، خزرچی (۱۶۱/۱ - ۱۶۲)، برج (I/181) و زرکلی (۱۷۰/۱) مراجعه کرد.

مأخذ: ابن غنم، حسین، تاریخ نجد، به کوشش ناصرالدین اسد، ریاض، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ جندی، یوسف بن یعقوب، السلوک فی طبقات العلماء والملوک، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز حبشی، عبدالله محمد، مصادر الفكر العربی الاسلامی فی الیمن، صنعاء، مرکز الدراسات البینة؛ خزرچی، علی بن حسن، العقود اللؤلؤیة، به کوشش شیخ محمد بیرونی، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ زرکلی، اعلام؛ شرحی زبیدی، احمد بن احمد، طبقات الخواص، قاهره، ۱۳۲۱ ق/ ۱۹۰۳ م؛ صنعا، خطی؛ عمری، حسین عبدالله، مصادر التراث البینی فی المتحف البریتانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ نیز:

آن شد که خود را از خانقاه اصلی درقاوی که در مراکش بود، جدا کند. وی شعبه مستقلی را در طریقه شاذلیه به وجود آورد و آن را طریقه «علویه درقاویه شاذلیه» نامید، و شاید شهرت او به شیخ علوی از همین جا باشد. یکی از انگیزه‌های شیخ در این کار وارد کردن خلوت‌نشینی در طریقه خود بود (همو، ۸۴). در این ایام وضع مالی شیخ نامطلوب بود و گاه از روی اضطرار مجبور به فروختن اثاث خانه خود می‌شد، در حالی که نمی‌خواست مریدانش از فقر او آگاه شوند (همو، ۸۶). انتشار قصاید شیخ اعتراض عامه را نسبت به او موجب شد. اولین رساله او در دفاع از تصوف و در پاسخ به رساله مرآة الاخطاء، نوشته یکی از استادان مدرسه علوم دینی تونس بود (همو، ۸۸-۸۷). ابن علیوه در ۱۳۴۳ق / ۱۹۲۲م به انتشار هفته‌نامه‌ای با عنوان لسان‌الدین پرداخت و در ۱۳۴۷ق به جای آن هفته‌نامه دیگری به نام البلاغ الجزائری را انتشار داد. نشریه اخیر تا مدتی پس از فوت شیخ نیز منتشر می‌شد. در این نشریه بود که شیخ در رد عقاید سلفیه که سخت با صوفیه عناد می‌ورزیدند، مقالاتی نوشت (همو، ۱۰۸-۱۰۷). سرانجام شیخ پس از سالها کوشش در نشر آراء و اشاعه طریقه خود در زادگاه و در جمع مریدانش دیده از جهان فروبست (زرکلی، ۲۵۸/۱؛ لینگز، ۳۱-۳۲).

طریقه معنوی ابن علیوه طریقه درقاوی شاذلی بود که توسط محمدبن حبیب بوزیدی و محمدبن قدور وکیلی و محمدبن عبدالقادر (ابو یعزی مهاجی) به عربی بن احمد درقاوی، و مجموعاً با واسطه ۲۲ تن از مشایخ به شیخ ابوالحسن شاذلی، و سرانجام از طریق جنید بغدادی و معروف کرخی به علی بن موسی الرضا (ع) و بنا به روایت دیگر از طریق حسن بصری به امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع) متصل می‌شد (لینگز، ۲۳۳-۲۳۲). ابن علیوه به تبعیت از ابن عربی و بسیاری از صوفیه مغرب گرایش به جنبه نظری عرفان و تصوف داشت، ولی به عنوان مؤسس و قطب یک طریقه عرفانی با جنبه‌های عملی تصوف نیز آشنا بود؛ او نیز مانند مشایخ پیشین درقاوی شاذلی تأکید فراوان بر رعایت شریعت داشت و پیروان وی قبل از خواندن کتاب المنح القدوسیه مکلف به از برکردن کتاب المرشد المعین فی علم‌الدین ابن‌عاشر بودند تا از این راه با دستورهای اولیه شرعی آگاه شوند (همو، ۱۷۶).

آثار:

الف - جایی: ۱. المنح القدوسیه فی شرح المرشد المعین بطریق الصوفیه. این کتاب در بیان معانی باطنی فرائض نوشته شده و حاوی واردات قلبی مؤلف درباره کتاب الهی است و در حدود ۱۳۲۷ق به چاپ رسیده است. (لینگز، ۵۸، ۷۵، ۱۷۷؛ کحاله، ۱۷۹/۲)؛ ۲. مفتاح الشهود فی مظاهر الوجود. این کتاب در علم هیأت نوشته شده و ارتباط میان علم هیأت جدید و مابعدالطبیعه در آن مورد توجه قرار گرفته است. به گفته مؤلف مطالب این کتاب معارفی است که از راه مکاشفه بر او آشکار شده است (لینگز، ۵۸-۵۹، ۲۳۰؛ مجاهد، ۹۱۶/۳)؛ ۳.

GAL; GAL, S; Perisch; Rieu, Charles, Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894.
سیدجعفر سجادی

ابن علیوه، ابوالعباس احمد بن مصطفی بن محمد بن احمد مستغانمی، مشهور به شیخ علوی، صوفی، فقیه و شاعر الجزایری (۱۲۸۶ - ۱۳۵۳ق / ۱۸۶۹ - ۱۹۳۴م). او در مستغانم الجزایر در خانواده‌ای آبرومند اما فقیر متولد شد (کحاله، ۱۷۹/۲؛ لینگز ۴۸-۴۹). در کودکی به مدرسه نرفت، اما قرائت قرآن را نزد پدر آموخت و قسمتی از آن را حفظ کرد. به سبب سختی معیشت در روزگار نوجوانی به مشاغل مختلف روی آورد تا آنکه در کفشدوزی مهارت یافت و از این راه گشایشی در زندگانی او حاصل شد. پس از چند سال این حرفه را ترک کرد و به تجارت پرداخت. در روزگار جوانی علاقه خاص به حضور در حلقه‌های ذکر و شرکت در مجالس درس داشت و آشنایی با مشایخ صوفیه سبب شکفتن استعدادهای او شد. وی ابتدا دست ارادت به یکی از مشایخ سلسله عیسویه داد و به تدریج در پرداختن به کارهای خارق‌العاده‌ای چون خوردن آتش و گرفتن مار که در میان پیروان این فرقه رواج داشت، مهارت یافت، اما پس از مدتی دریافت که این طریقه او را به قرب حق نمی‌رساند. از این‌رو سرانجام از اینگونه اعمال کناره گرفت و به خواندن ورد و دعا و تلاوت قرآن اکتفا نمود، ولی هنوز گه‌گاه به مار گرفتن می‌پرداخت، تا آنکه به خدمت شیخ محمد بوزیدی، قطب سلسله درقاوی شاذلی رسید. در یکی از ملاقاتها شیخ به او توصیه کرد که از گرفتن مارهای کوچک خودداری کند و به گرفتن و رام کردن مار بزرگ نفس که زهرش کشنده‌تر از هر مار دیگری است، بپردازد. ابن‌علیوه پس از مدت کوتاهی در جرگه مریدان شیخ محمد بوزیدی درآمد. شیخ موقتاً او را از حضور در مجلس درس کلام منع کرد و گفت بهتر آن است که به جای این کار یک چند به تصفیه باطن بپردازد و معنای توحید را در درون خود بیابد، اما پس از مدتی مجاهده نفسانی، شیخ او را به تحصیل علم رخصت داد و ترغیب کرد. او مدت ۱۵ سال در خدمت شیخ محمد بوزیدی بود و چون شیخ، بی‌آنکه جانشینی برای خود معین کند، درگذشت، اکثر مریدان شیخ در پی رؤیاهایی که دیدند، بر جانشینی ابن‌علیوه متفق شدند و او را در حالی که عازم طرابلس بود، از سفر بازداشته، جایگزین شیخ کردند. اندکی بعد ابن‌علیوه عازم الجزیره شد و از آنجا به تونس رفت. در آنجا بود که به طبع و نشر کتاب المنح القدوسیه اقدام کرد. سپس به طرابلس و از آنجا به استانبول رفت. ورود او به استانبول در زمستان سال ۱۹۰۹ - ۱۹۱۰م مصادف با حوادث سیاسی و آشوبهای اجتماعی کشور عثمانی بود که شیخ را به زودی مجبور به بازگشت به الجزایر کرد (لینگز، ۷۸-۴۸). ابن‌علیوه در مستغانم به ارشاد مریدان و تألیف کتب و رسایی در تصوف و ابراز و ترویج آراء خاص خود مشغول گردید. در همین احوال خانقاههای مختلف ناحیه و به ویژه خانقاههای درقاوی به مخالفت با او برخاستند و در نتیجه شیخ پس از پنج سال بر

است که به توسط ابن عبدالباری جمع‌آوری شده و در ۱۹۲۵م در تونس به چاپ رسیده است (فولتون، ۱۲۱).

ب - خطی: ۱. تفسیر القرآن، ابن علیوه در این کتاب به تفسیر سوره حمد و چهل آیه از سوره بقره پرداخته و سپس احتمالاً به سبب بیم از مطالب نامأنوس و غریبی که اظهار کرده بود، آن را ناتمام رها کرده است. نسخه خطی این کتاب در زاویه مستغانم موجود است (لینگز، ۵۸، ۲۳۰)؛ ۲. المواد الغیثیه الناسی عن الحکم الغوثیه، که تعلیقه‌ای است بر سخنان شعیب ابومدین و احتمالاً در حدود ۱۹۱۰م نوشته شده است. بخشی از این کتاب در ۱۹۴۲م به چاپ رسیده است (لینگز، ۲۳۰).

ماخذ: زرکلی، الاعلام؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۷م؛ مجاهد، زکی محمد، الاعلام الشریقه، قاهره، مطبعة الحجازی؛ نیز:

Fulton, Alexander and Martin Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London, 1959; Lings, Martin, A Sufi Saint of the Twentieth Century, London, 1971.

حسین لاشیء

ابن عماد، ابوالعباس احمد بن عماد بن یوسف آفقهسی (۷۵۰ - ۸۰۸ ق/ ۱۳۴۹ - ۱۴۰۵ م)، فقیه شافعی مصری. آفقهسی نسبت به قریه افهس در مصر است. ابن عماد از کسانی چون جمال‌الدین اسنوی، سراج‌الدین بلقینی، زین‌الدین عراقی، ابن صائغ و جمال‌الدین باجی علم‌اموخت (سخاوی، ۴۷/۲ - ۴۸؛ ابن قاضی شهبه، ۱۵/۴)، ابن حجر عسقلانی، رشیدی و برهان‌الدین محدث حلب از شاگردان او بوده‌اند (ابن حجر، ۳۱۵/۵؛ سخاوی، ۴۹/۲).

آثار چاپ شده او اینهاست: ۱. آداب الاکل (بیروت، ۱۹۸۶م)، که عنوان نسخه خطی آن، المنظومة العمدیه فی آداب الاکل والشرب والنوم است؛ ۲. القول التام فی احکام المأموم والامام (قاهره، ۱۳۲۲ ق)؛ ۳. کشف الاسرار عما خفی علی (عن فهم) الانکار، که با شرح ابوعلی احمد ازهری در اسکندریه (۱۳۱۵ ق) چاپ شده است؛ ۴. منظومة فی المعفوات، که شروح متعددی دارد (نک: GAL, S, II/110-111) و با شرح فتح الجواد از احمد بن حمزه و نیز حاشیه آن شرح با عنوان بلوغ المراد از حسین بن سلیمان رشیدی در مصر (۱۲۸۶، ۱۲۹۸ و ۱۳۲۱ ق) به چاپ رسیده است.

آثار خطی وی در فهرستها (GAL, S; GAL, II/114-116، همانجا) و آثار یافت نشده او در الضوء سخاوی (۴۸/۲ - ۴۹) آمده است. ماخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء القمر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ق/۱۹۷۲م؛ ابن قاضی شهبه، احمد، طبقات الشافعیه، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۲۵۴ ق؛ نیز: GAL, S. احمد بادکوبه هزاره

ابن عماد، ابوالفلاح عبدالحی بن احمد بن محمد عکری صالحی (رجب ۱۰۳۲ - ذیحجه ۱۰۸۹ / آوریل ۱۶۲۳ - ژانویه ۱۶۷۹)، شرح حال نویس و ادیب و فقیه حنبلی. ضبط «عکری» مورد اختلاف است و صورت عکری یا عکری پذیرفتنی می‌نماید (نک: زبیدی).

القول المقبول فیما تتوصل الیه القول، درباره رابطه اسلام و ایمان و احسان. این کتاب در ۱۹۱۳م نوشته شده (لینگز، ۲۳۰)؛ ۴. الانموذج الفريد المشیر لخاص التوحید فی معنی انطواء الكتب السماویة فی نقطة باء بسم الله الرحمن الرحيم، چنانکه از عنوان آن برمی‌آید، این کتاب در بیان اسرار حروف نوشته شده و موضوع آن بیان توحید محض و اندراج همه کتب آسمانی در باء بسم الله است. تألیف کتاب در ۱۹۱۰م انجام گرفته و در ۱۹۲۶م در الجزایر چاپ شده است (لینگز، ۲۳۰، ۱۴۸؛ فولتون، ۱۲۲)؛ ۵. لباب العلم فی سورة النجم، تفسیری است بر سوره نجم که در ۱۹۱۵م نوشته شده و در ۱۹۴۸م در مستغانم به طبع رسیده است (لینگز، ۲۳۰؛ فولتون، همانجا؛ زرکلی، ۲۵۸/۱)؛ ۶. دوحه الاسرار فی معنی الصلوة علی النبی المختار، رساله‌ای است کوتاه که در ۱۹۱۷م نوشته شده و در الجزایر به چاپ رسیده است (لینگز، فولتون، همانجا)؛ ۷. نور الایمئد فی سنه وضع الید علی الید فی الصلوة، رساله‌ای است فقهی درباره گذاشتن دست راست بر روی دست چپ به هنگام خواندن فاتحه در نماز براساس فقه مالکی. این رساله در ۱۹۲۶م در الجزایر به چاپ رسیده است (لینگز، ۲۳۱؛ فولتون، همانجا؛ کحاله، ۱۷۹/۲)؛ ۸. الرسالة العلویة، منظومه‌ای است مشتمل بر ۱۰۰۰ بیت درباره کلام و فرائض اسلامی و تصوف که به تقلید از کتاب المرشد المعین ابن عاشر و به زبانی ساده ترسوده شده است (لینگز، همانجا)؛ ۹. القول المعروف فی الرد علی من انکر التصوف، در دفاع از تصوف و در پاسخ به کتاب المرأة لاظهار الدلالات عثمان بن مکی که در ۱۹۴۸م در مستغانم به چاپ رسیده است (لینگز، کحاله، همانجا؛ فولتون، ۱۲۲-۱۲۳)؛ ۱۰. مبادئ التأيید فی بعض ما یحتاج الیه المرید، رساله‌ای است که به زبانی ساده برای مبتدیان طریقه علوی نوشته شده است. بخش اول آن که درباره اصول دین و طهارت است، در ۱۹۲۶م به پایان رسید، ولی مؤلف آن را به اتمام نرساند. این رساله در ۱۹۴۸م در مستغانم به چاپ رسیده است (لینگز، زرکلی، همانجا؛ فولتون، ۱۲۲)؛ ۱۱. تفسیر سورة والعصر، که در ۱۹۳۳م در مستغانم به چاپ رسیده است (لینگز، همانجا؛ فولتون، ۱۲۳)؛ ۱۲. الله: القول المعتمد فی مشروعیه الذکر بالاسم المفرد، این کتاب در ۱۹۲۷م نوشته شده و در ۱۹۳۱م چاپ شده است (لینگز، همانجا)؛ ۱۳. رساله الناصر معروف فی الذب عن مجد التصوف، مطالب این رساله مجموعه دفاعیات ابن علیوه از تصوف در برابر سلفیه است، که در نشریه البلاغ الجزائری چاپ شد و در ۱۹۳۱م به صورت رساله‌ای مستقل در دمشق به چاپ رسید (لینگز، ۲۳۰؛ مجاهد، ۹۴/۳)؛ ۱۴. دیوان. این کتاب نخستین بار در ۱۹۲۱م به چاپ رسید (لینگز، زرکلی، همانجا). کحاله (همانجا) از کتابی به نام دیوان شعر علی الطریقه الصوفیه یاد می‌کند که ظاهراً باید همین کتاب باشد؛ ۱۵. الفیه در فقه مالکی (کحاله، همانجا)؛ ۱۶. الابحاث العلویة فی الفلسفة الاسلامیه (زرکلی، همانجا)؛ ۱۷. الشهائد و الفتاوی فیما صح لیدی العلماء من امر الشیخ العلوی. این کتاب مشتمل بر نامه‌های ابن علیوه

ابن عماد خراسانی، علاءالدین محمد بن عمادالدین (د ۸۰۰ ق/ ۱۳۹۸ م)، از شاعران پارسی گوی سده ۸ ق/ ۱۴ م. از اشارات کوتاه تذکره نویسان چنین برمی آید که اصل ابن عماد از خراسان و زادگاه او نیز آنجا بوده، ولی در شیراز اقامت داشته و اکثر اوقات خود را در این شهر گذرانده است (دولتشاه، ۲۳۷؛ اوحدی، ۱۱۱؛ صبا، ۱۸). معلوم نیست که وی به کدام یک از مناطق خراسان تعلق داشته و در چه زمانی آن ناحیه را ترک کرده و به شیراز مهاجرت کرده است، ولی طول اقامت وی در شیراز موجب شده است که برخی او را شیرازی پندارند (احمدعلی خان، ۱۴۲؛ رحمتی خان، ۳۶).

ابن عماد در بیشتر فنون سخن مهارت داشته (اوحدی، همانجا) و اشعار او مورد توجه سخندنان بوده است، چنانکه دولتشاه سمرقندی (همانجا) شیوایی کلام او را در غزل و قصیده ستوده است. ابن عماد اشعاری در مدح رسول اکرم (ص) و امامان (ع) سروده است که نشان از تشیع او دارد. اشعار او دارای مضامین عرفانی است و در غزلیات خود «ابن عماد» تخلص می کرده است.

آثار: ۱. روضة المحبین یا ده نامه. این کتاب مانند «ده نامه» های دیگری که از عهد مغول به بعد رایج شد، منظومه ای است عاشقانه در بیان حالات عشق و نامه هایی که میان عاشق و معشوق مبادله شده است. این اثر در ۷۹۴ ق/ ۱۳۹۲ م و در ۷۶۰ بیت به شکل مثنوی سروده شده و از زمان تألیف در میان اهل ادب از آشنهار ویژه ای برخوردار بوده است. دولتشاه، از شهرت این کتاب در زمان خود سخن می گوید (همانجا) و کثرت نسخه های خطی آن در کتابخانه های جهان این گفته را تأیید می کند. روضة المحبین در ۱۳۱۴ ش، به کوشش سعید نفیسی در تهران چاپ شده است. ۲. دیوان اشعار، تنها نسخه خطی و شناخته شده این مجموعه، در مصر (دارالکتب، ۱۴۸/۱) موجود است.

علاوه بر دو اثر یاد شده، کتاب دیگری به نام تجوید منظوم به ابن عماد نسبت داده اند که در ۸۰۹ ق/ ۱۴۰۶ م، سروده شده است (منزوی، ۲۷۰۵/۴، ۷۹/۱)، اما با توجه به اینکه ابن عماد در ۸۰۰ ق، درگذشته است، انتساب این اثر به وی قابل تردید است.

مأخذ: احمدعلی خان سندیلوی، مخزن الغرائب، لاهور، ۱۹۶۸ م؛ اوحدی، تقی الدین، عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملک، شه ۵۳۲۴؛ دارالکتب، خطی فارسی؛ دولتشاه سمرقندی، تذکرة الشعراء، تهران، ۱۳۳۸ ش؛ رحمتی خان، ایمان، منتخب اللطایف، تهران، ۱۳۴۹ ش؛ صبا، محمدظفر، روز روشن، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ منزوی، احمد، فهرست نسخه های خطی فارسی، تهران، ۱۳۴۸، ۱۳۵۱ ش.

علی به کن

ابن عمّار، نک: بنی عمار.

ابن عمّار، ابوبکر محمد بن عمار بن حسین بن عمار (۴۲۲ - ۴۷۷ ق/ ۱۰۳۱ - ۱۰۸۴ م)، ملقب به ذوالوزارتین، شاعر و وزیر عصر ملوک الطوائف در اندلس. با آنکه در زندگی این شخصیت ماجراجو فراز و نشیبهای بسیار دیده می شود، به طور کلی دو دوره متمایز را

ابن عماد در صالحیه دمشق زاده شد (محبی، ۳۴۱/۲)، در زادگاهش پرورش یافت و قرائت قرآن آموخت و در همانجا به فراگیری علوم اهتمام کرد. وی فقه حنبلی را از محمد بن بدرالدین بلبانی صالحی، عبدالباقی حنبلی و ایوب بن احمد خلوتی صوفی فرا گرفت و به اخذ اجازه از آنان نایل آمد. (همو، ۳۴۰/۲؛ غزی، ۲۴۱)، آنگاه به قاهره رفت و مدتی در آنجا اقامت گزید. در این فرصت نزد عالمانی چون سلطان مزاحی، نورالدین شبرالملسی، شمس الدین محمد بابلی و شهاب الدین احمد قلیوبی که همه شافعی بودند، کسب دانش کرد و در بازگشت به دمشق به تدریس پرداخت (محبی، همانجا). از شاگردان وی محمد امین محبی، مؤلف خلاصة الاثر، مصطفی بن فتح الله حموی، عبد القادر بن احمد بصری و عثمان بن احمد نجدی را می توان نام برد (غزی، ۲۴۹). وی ذوق شعری نیز داشت و شعرهایی از او در منابع آمده است (نک: محبی، ۳۴۰/۲ - ۳۴۱؛ غزی، ۲۴۵). ابن عماد در اواخر عمر به حج رفت و در مکه درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (محبی، ۳۴۱/۲).

آثار: تنها اثر چاپی وی شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، سرگذشت نامه ای است متضمن گزیده وقایع تاریخی جهان اسلام و تراجم علمای دین به ویژه علمای حنبلی که به صورت سال شمار تنظیم شده است. این کتاب وقایع آغاز هجرت تا سال ۱۰۰۰ ق را در بر دارد و مؤلف در آن از بسیاری از آثار متقدمان و متأخران بهره جسته و ضمن تصریح به عنوان منابع مورد استفاده در جای جای کتاب در نقل از آنها به تصحیح و تلخیص مطالب نیز نظر داشته است. از آن جمله می توان طبقات الحنابلة ابن ابی یعلی، طبقات الصوفیة سلمی، وفيات الأعیان ابن خلکان، طبقات القراء ذہبی، انباء الغمر ابن حجر، طبقات الأولیاء سخاوی، بقیة المستفید ابن دبیع و تاریخ الاسلام ابن قاضی شبهه را نام برد (نک: ابن عماد، ۲۶۸/۱، ۲۷۴، جم). هر چند تألیف این کتاب در ۱۹ رمضان ۱۰۸۰ به پایان رسیده (ابن عماد، ۴۴۳/۸)، اما مؤلف وقایع تاریخی و وفيات سده ۱۱ ق را در آن نیاورده است، زیرا مترصد بوده تا ذیلی بر آن بنویسد که مشتمل بر حوادث و تراجم سده مزبور باشد. این کتاب دوبار در قاهره در ۱۳۳۲ ق و ۱۳۵۰ - ۱۳۵۱ ق به چاپ رسیده است. از آثار خطی ابن عماد اسباب الخلاص بسورة الاخلاص (سید، ۴۰/۱)، شرح بدیعیة ابن حجة حموی (ظاهریه، ۲۳۳/۱)، معطیة الامان من حنث الایمان (خدیویه، ۳۳۲/۷) و نزہة ذات العماد (ظاهریه، ۴۵۰/۳) را می توان ذکر کرد (برای دیگر آثار، نک: GAL, S, II/403).

مأخذ: ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، به کوشش حسام الدین قدسی، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ خدیویه، فهرست؛ زبیدی، تاج العروس؛ سید، خطی؛ ظاهریه، خطی (علوم القرآن)، خیمی؛ غزی، عامری، محمد بن محمد، التمثال لاصحاب الامام احمد بن حنبل، به کوشش محمد مطیع الحافظ و نزار اباطه، دمشق، ۱۴۰۲ ق؛ محبی، محمد امین، خلاصة الاثر فی اعیان القرن الحادی عشر، قاهره، ۱۲۷۴ ق؛ نیز:

GAL, S.

نجیب مایل هروی

می‌توان در زندگی وی تشخیص داد: نخست دوره کودکی و جوانی او تا حدود بیست و چند سالگی است که در گمنامی و تهیدستی گذشت و سپس دوره درخشش سیاسی و اجتماعی وی است که با ماجراهای بسیار همراه بود و با قتل فجیع او به دست معتمد بن عباد (نک: ۵۵، پنی عباد)، در ۵۵ سالگی به پایان رسید. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت، ناهماهنگی منابع در نقل پاره‌ای اخبار مربوط به زندگی ابن عمار است. خلط و اشتباه برخی رویدادها در روایت‌های مورخان، از یک سو و دشمنی یا بدگمانی‌های برخی از آنان از سوی دیگر، سبب شده است که به آسانی و با اطمینان‌خاطر نتوان به همه منابع و روایت‌ها استناد جست. در متن مقاله به برخی از این ناهماهنگی‌ها اشاره خواهد شد.

ابن عمار در خانواده‌ای فرودست در قریه کوچک شنبوس یا شنبوس، نزدیک شلب، به دنیا آمد (مراکشی، ۱۱۴؛ ابن ابار، ۱۳۱/۲؛ ابن سعید، ۳۸۹/۱؛ خالص، ۱۹). تبار وی به درستی شناخته نیست، با این‌همه برخی او را منتسب به مهره، تیره‌ای از قبیله یمنی قضاعه دانسته‌اند (ابن ابار، همانجا؛ مقرئ، ۲۸۳/۱؛ خالص، همانجا).

وی نخست در شلب نزد استادانی چون ابوالحجاج یوسف بن عیسی اعلم ادب آموخت، سپس به قرطبه رفت و آموخته‌های خود را کمال بخشید و در شعر و ادب چیره دست شد (مراکشی، همانجا)، اما دانش او ظاهراً از این حد فراتر نرفت و به پهنه دیگر علوم نرسید (خالص، ۲۳؛ ضیف، ۱۲۰). آنگاه همچون دیگر شعرای گمنام که آرزوی شهرت و ثروت داشتند، در پی ممدوحی شعردوست و گشاده‌دست روی به دربارهای ملوک الطوائف اندلس آورد. شعر و هنر خود را به آنان عرضه کرد (ابن ظافر، ۷۴؛ مراکشی، همانجا؛ ابن ابار، ۱۳۱/۲، ۱۳۴؛ خالص، ۲۴-۲۵؛ قس: پرس، 56). از جزئیات احوال او در این دوره اطلاعی در دست نیست، اما می‌دانیم که با فرودستان و پیشه‌وران بسیار در می‌آمیخته و از ادب آنان بهره می‌جسته است (ابن بسم، ۳۶۹/۱۱۲)؛ ابن ظافر، ۷۴-۷۵؛ نیز نک: رکابی، ۷۶؛ پرس، همانجا). بینوایی و تنگدستی او نیز تا بدان پایه رسیده بود که گویند یک بار برای آنکه چارپای گرسنه خود را از مرگ برهاند، ناگزیر چند بیتی در مدح بازرگانی توانگر سرود و با شرح بیچارگی خود دل او را به رحم آورد و اندکی جو از او صدقه گرفت (ابن بسم، ۳۶۹/۱۱۲-۳۷۱؛ مراکشی، همانجا؛ خالص، ۲۴-۲۷؛ قس: دوزی، III/83؛ پرس، 68). این روایت با آنکه شاید افسانه‌ای بیش نباشد، به روشنی خاستگاه اجتماعی و وضع نابسامان زندگی ابن عمار را پیش از پیوستن به عبادیان نشان می‌دهد. در خور توجه است که شاعر خود بعدها که مقام و منزلتی شایسته یافت، همه اشعار و مدایحی را که در این دوره سروده بود، از میان برد (ابن ابار، ۱۳۳/۲-۱۳۴)، گویی همه آنچه نشانی از گذشته بی‌فروغ او - خواه در عرصه شعر و خواه در عرصه زندگی اجتماعی - داشت، او را خوش نمی‌آمده است (نک: خالص، همانجا). این سرگشتگی‌ها با ورود ابن عمار به اشبیلیه و راهیابی وی به بارگاه معتمد ابن عباد (احتمالاً در ۴۴۵ ق / ۱۰۵۳ م) به پایان رسید.

معتمد که در این هنگام با شکست دادن تنی چند از امیران کوچک و بزرگ اندلس و گسترش قلمرو خود به صورت قدرتی بزرگ در جنوب باختری شبه‌جزیره در آمده بود، طبعاً به شاعران و هنرمندانی که ستاینده پیروزی‌ها و موفقیت‌های او باشند، نیاز داشت (همو، ۳۰-۳۱). ابن عمار نیز بخت خود را با سرودن قصیده‌ای در مدح معتمد آزمود (مراکشی، ۱۱۵؛ خالص، ۳۱). موفقیت این قصیده که البته جز از لحاظ ساخت و ترکیب الفاظ، چندان مزیتی بر مدیحه‌های رایج در آن زمان ندارد (نک: ابن عمار، ۱۸۹-۱۹۴؛ خالص، ۳۳-۳۵؛ قس: نیکل، 156-154)، سرآغاز درخشش ادبی و سیاسی او گردید. معتمد که از مدیحه او سخت خشنود شده بود، او را پاداشی نیکو داد و در زمره شاعران رسمی بارگاه خود درآورد (مراکشی، ۱۱۷؛ نیز نک: پرس، 80؛ نیکل، 156). زندگی ابن عمار از این پس با حکومت خاندان عبادی گره خورد.

آشنایی شاعر با معتمد، فرزند معتمد نیز که ظاهراً در همین زمان در اشبیلیه دست داد (نک: خالص، ۳۲-۳۳؛ قس: ابن بسم، ۳۷۱/۱۱۲)؛ ابن ابار، ۱۳۱/۲؛ گنثالث، ۸۹؛ دوزی، III/84)، فصل تازه‌ای در زندگی او گشود. روابط ابن عمار با معتمد که هنوز توجوانی پیش نبود، به زودی بدل به دوستی صمیمانه و بسیار نزدیکی شد، چنانکه این دو جدایی یکدیگر را تحمل نمی‌توانستند کرد (مراکشی، همانجا؛ خالص، ۴۶-۴۷؛ دوزی، همانجا). چند سال بعد نیز که شلب به دست معتمد افتاد و معتمد از جانب پدر به حکومت آن شهر منصوب گردید، ابن عمار همراه او به شلب رفت و دوره‌ای آکنده از لذت و کامرانی را در مقام وزارت و ندیمی معتمد در قصر وی (قصر الشراجیب) سپری کرد (ابن خاقان، ۵؛ مراکشی، همانجا؛ خالص، ۴۷). اما روابط نزدیک این دو و هوس‌رانی‌هایشان در شلب که شایعه‌هایی را درباره این دو جوان بر سر زبان‌ها انداخته بود (قس: پرس، 342)، از چشم معتمد به دور نماند، از این روی چندی بعد که اسماعیل، برادر بزرگ‌تر معتمد و ولیعهد معتمد، در توطئه‌ای بر ضد پدر گرفتار و کشته شد و امیر، معتمد را به اشبیلیه فرا خواند تا در مقام ولایت عهد جای برادر مقتولش را بگیرد (مراکشی، ۹۷، ۱۰۰؛ ابن عذاری، ۲۴۴/۳). چون ظاهراً از ارتباط این دو و تأثیر شدید ابن عمار بر فرزند جوان خود بیمناک و ناخرسند بود، تصمیم به طرد ابن عمار گرفت و او را که تازه به همراه معتمد به اشبیلیه بازگشته بود، از قلمرو خود تبعید کرد (مراکشی، ۱۱۱، ۱۱۷؛ گنثالث، ۹۰). روایتی نیز در دست است حاکی از آنکه ابن عمار از قهر معتمد به هراس افتاد و از اشبیلیه گریخت (ابن بسم، همانجا). با رانده شدن ابن عمار از اشبیلیه سرگردانی او بار دیگر آغاز شد و این بار تا مرگ معتمد در ۴۶۱ ق / ۱۰۶۹ م ادامه یافت (مراکشی، ۱۱۷؛ خالص، ۶۹). اما این سالی‌های تبعید که ظاهراً در نواحی خاوری اندلس گذشت (ابن بسم، مراکشی، همانجا؛ خالص،

توافق ابن عمار به سرعت دست به کار شد و برای به زانو در آوردن غرناطه دژ استوار بلیش را در برابر آن برپا ساخت و شهر را به محاصره در آورد. معتمد نیز خود در محاصره شرکت جست. به زودی غرناطیان به سختی افتادند و عبدالله که عرصه را بر خود تنگ می‌دید، ناچار به وساطت مأمون بن ذوالنون، امیر طلیطله، از آلفونسو پوزش خواست و بر شرایط وی که خود پیش‌تر آنها را رد کرده بود، گردن نهاد. از سوی دیگر رویدادی نامنتظر نقشه ابن عمار را برای تصرف غرناطه برهم زد و آن شورشی بود که در ۴۶۷ ق به رهبری ابن عکاشه و با همدستی مأمون بن ذوالنون، در قرطبه روی داد و به کشته شدن عباد بن معتمد، امیر شهر و ابن مرتین، فرمانده لشکر، انجامید. ابن عمار ناچار دست از محاصره غرناطه کشید و برای باز پس گرفتن قرطبه و مقابله با شورشیان به آن سو رفت. دژ بلیش نیز به تصرف غرناطیان در آمد و شهر موقتاً از خطر رست (عبدالله زیری، ۳۱۸ - ۳۱۹؛ قس: خالص، ۸۸ - ۹۰). اما به محض آرام شدن اوضاع در قرطبه، ابن عمار بار دیگر روی به سوی غرناطه آورد و همچون بار پیش بر سر فتح شهر و چگونگی تقسیم غنائم با آلفونسو به توافق رسید، اما این بار عبدالله به صلاح دید مشاوران خود و برای جلوگیری از جنگ، خود به ملاقات آلفونسو رفت و پس از مذاکرات بسیار او را راضی ساخت که با دریافت مبلغی کمتر از آنچه در آغاز می‌طلبید و نیز دریافت خراج سالانه، غرناطه را به حال خود گذارد (عبدالله زیری، ۳۱۹ - ۳۲۱؛ قس: خالص، ۹۰ - ۹۶). بدین سان غرناطه به کلی از خطر رست و طرح ابن عمار برای انضمام آن شهر به قلمرو بنی‌عباد به ناکامی انجامید و او تنها توانست برخی دژهای متعلق به غرناطه را به قلمرو اشبیلیه ضمیمه کند (عبدالله زیری، ۳۲۱ - ۳۲۲؛ قس: خالص، ۹۷). گویا اندکی پس از این ماجرا بود که آلفونسو به قلمرو عبادیان لشکر کشید و اشبیلیه و قرطبه را مورد تهدید قرار داد و باز در اینجا ابن عمار بود که با زیرکی مانع یورش مسیحیان به این دو شهر گردید. چند و چون این ماجرا به درستی روشن نیست، اما آنچه از روایت افسانه‌آمیز مراکشی درباره نقش ابن عمار در این رویداد به دست می‌آید، تصویر سیاستمدار و بازیگری کارآزموده است که در اوضاعی سخت پا به میدان می‌گذارد و آلفونسو و لشکر عظیمش را، نه در صحنه جنگ، که در صفحه شطرنج، شکست می‌دهد و با مذاکراتی هوشمندانه او را راضی به بازگشت می‌کند (صص ۱۱۹ - ۱۲۱؛ قس: خالص، ۹۸ - ۱۰۱؛ گنثال، ۹۱؛ دوزی، 104 - 102 / III؛ پرس، 344). به درستی نمی‌توان مرز میان واقعیت و افسانه را در این روایت آشکار ساخت، اما آنچه مسلم است، حیل‌های سیاسی ابن عمار در این ماجرا سخت کارگر افتاده است (نک: خالص، ۱۰۱ - ۱۰۲).

مرسیه هدف بعدی حکومت اشبیلیه بود. فکر تصاحب این شهر را ظاهراً ابن عمار در سر معتمد انداخت (نک: ابن ابار، ۱۴۴/۲؛ مونس، ۱۴۴/۲؛ نیکل، 158). در آن هنگام ابو عبدالرحمن ابن طاهر، ادیب معروف که مردی عافیت‌طلب و مسالمت‌جوی بود، بر آن شهر حکم

۵۴)، گرچه ابن عمار را از فعالیت سیاسی و اجتماعی بازداشت، از لحاظ ادبی برای او دوره‌ای پرثمر بود، چه دوری شاعر از اشبیلیه و شوق بازگشت به آن شهر از یکسو و کوشش مداوم برای جلب رضای معتمد از سوی دیگر، منبع برخی از اشعار نغز او در این دوره گردید (فی‌المثل، نک: ابن عمار، ۲۰۷ - ۲۲۴؛ خالص، ۵۴ - ۶۸). اما کوششها و مدیحه‌سراییهای شاعر برای جلب خشنودی معتمد به جایی نرسید و او ناچار تا پایان حکومت معتمد در تبعید ماند. چون معتمد به تخت نشست، بی‌درنگ ابن عمار را نزد خود خواند و او را در زمره مقربان خود در آورد، چنانکه به گفته مراکشی، وی از پدر و برادر نیز به معتمد نزدیک‌تر گردید (همانجا). اندکی بعد معتمد، به خواست ابن عمار، او را به حکومت شلب منصوب کرد و زمام همه امور را به او سپرد (همو، ۱۱۸ - ۱۱۹؛ ابن ابار، ۱۳۳/۲؛ گنثال، ۹۰ - ۹۱). ابن عمار با تشریفاتی عظیم راهی شلب گردید و حکومت آن شهر را در دست گرفت (خالص، ۸۲ - ۸۳؛ مراکشی، ۱۱۹؛ دوزی، 92 - 91 / III)، اما دیری نباید که به دستور معتمد که تاب دوری یار همنشین را نداشت، به اشبیلیه بازگشت (مراکشی، همانجا؛ دوزی 92 / III). به گفته خالص انگیزه‌های سیاسی معتمد و ابن عمار سبب بازگشت شاعر به اشبیلیه بوده است (صص ۸۳ - ۸۴). ابن عمار در بازگشت منصب وزارت یافت و از آنجا که مردی زیرک و جاه‌طلب بود، چندی نگذشت که بر همه امور دولت چیره شد و به تدریج نه تنها در قلمرو عبادیان، که در سراسر اندلس و حتی در میان مسیحیان شمال بلندآوازه گشت (مراکشی، همانجا؛ خالص، ۸۴ - ۸۵؛ قس: ابن ابار، همانجا، که از سفارت ابن عمار در ممالک مسیحی اندلس سخن گفته است). سال بعد (۴۶۲ ق / ۱۰۷۰ م) معتمد به قرطبه لشکر کشید و آن شهر را ضمیمه قلمرو خود ساخت. ابن عمار نیز در این لشکرکشی همراه او بود (خالص، ۸۷ - ۸۸).

آنچه عرصه زدوبندها و سیاست‌بازیهای ابن عمار شد، وقایع غرناطه بود. مهم‌ترین مأخذ ما در این باره خاطرات عبدالله زیری (حک ۴۶۶ - ۴۸۳ ق)، آخرین سلطان زیری در اندلس و امیر وقت غرناطه است که، گرچه درباره ابن عمار سخت یک جانبه و خصمانه داوری کرده، نوشته‌هایش از آن روی که خود در کانون وقایع و شاهد عینی ماجرا بوده، بسیار معتد است. چند سال پس از تصرف قرطبه به دست معتمد، آلفونسو ششم (نک: ه د، آلفونسو) پادشاه نیرومند قشتاله سفیری نزد عبدالله زیری که در آن هنگام نوجوانی بیش نبود، فرستاد و از او خراج طلبید. امیر خواست او را رد کرد. در این میان ابن عمار که گویا از مدتی پیش در اندیشه تصرف غرناطه و انضمام آن به قلمرو اشبیلیه بود، فرستاده آلفونسو را در راه بازگشت ملاقات کرد و با او قرار گذاشت که خود مبلغی بسیار بیشتر از آنچه آلفونسو از امیر غرناطه خواسته بود، به وی دهد و در عوض نیروهای آلفونسو نیز برای فتح غرناطه به ارتش اشبیلیه یاری رسانند، به علاوه همه گنجینه‌ها و غنائمی که از کاخهای غرناطه به دست آید، از آن ایشان باشد. با این

می‌راند (مراکشی، ۱۲۱ - ۱۲۲؛ خالص، ۱۰۹ - ۱۱۰). در ۴۷۱ ق ابن عمار که برای دیدار کنت رایموندو برنگر دوم^۱ به برشلونه می‌رفت، مدتی در مرسیه ماند و متوجه ناتوانی حکومت ابن طاهر شد، پس با برخی از مخالفان ابن طاهر از در گفت‌وگو درآمد و کوشید آنها را برضد حکومت بسیج کند. آنگاه نزد کنت رایموندو رفت و با وعدهٔ مبلغی گزاف او را راضی به اتحاد با خود برضد مرسیه کرد. پیمانی بسته شد و دو گروگان نیز برای اطمینان از پای‌بندی دو طرف به تعهدهای خود مبادله گردید. به زودی نیروهای متحد، مرسیه را به محاصره در آوردند، اما شهر برخلاف انتظار پایداری کرد و این خود مایهٔ اختلاف میان متحدان گردید. رایموندو که می‌دید غلبه بر مرسیه برخلاف گفته‌های ابن عمار کاری چندان سهل نیست و از سوی دیگر تعلل متحد خود را در اجرای تعهدهای مالی خویش دید، خشمگین شد و گروگان خود، رشید فرزند معتمد، و نیز خود ابن عمار را به زندان افکند و برای رهایی آنان مبلغی گزاف مطالبه کرد. از آن سو معتمد نیز که در راه مرسیه بود، گروگان خود، عموزادهٔ رایموندو را در بند کرد. اندکی بعد ابن عمار که از اسارت مسیحیان رهایی یافته بود، سرشکسته و هراسان به حومهٔ جیان، توقفگاه معتمد، آمد و در قصیده‌ای آکنده از بیم و امید از امیر پوزش خواست و اوضاع و احوال را سبب شکست خود خواند. معتمد نیز او را عفو کرد و در قصیده‌ای پرمهر او را نزد خود خواند. این ماجرا با پرداخت مبلغی به مسیحیان و رهایی گروگانها پایان یافت (عبدالله زیری، ۲۳۴؛ ابن ابار، ۱۲۰/۲ - ۱۲۲؛ خالص، ۱۰۸ - ۱۱۹؛ دوزی، ۱۰۷ - ۱۰۵/III). ابن خاقان به اشتباه، پوزش خواهی ابن عمار را به تمرّد وی در مرسیه و وقایع پس از آن که مدتی بعد روی داد، پیوند داده است و حتی می‌گوید با آنکه معتمد از خطای ابن عمار درگذشت، او از فرط بد دلی و بدگمانی عفو امیر را باور نکرد و به سرقت‌ه رفت (صص ۹۰ - ۹۱). ظاهراً ابن بسام نیز در این مورد دچار اشتباه شده است (۴۰۷/۱۱۲ - ۴۰۹).

به هر حال ابن عمار از پناشت و دیگر بار امیر را تشویق به حمله به مرسیه کرد و با جلب نظر او از راه قرطبه به مرسیه لشکر کشید و با همکاری ابن رشیق فرمانده دژ بلج که به او پیوسته بود، شهر را به محاصره در آورد و خود به اثبیلیه بازگشت. دیری نپایید که مرسیه در نتیجهٔ شورش داخلی به زانو در آمد (ابن ابار، ۱۲۳/۲ - ۱۲۴؛ ابن خطیب، ۲۰۱؛ خالص، ۱۲۲؛ قس: دوزی، ۱۰۹ - ۱۰۷/III). چون این خبر به ابن عمار رسید از معتمد اجازه خواست و با کاروانی عظیم که به موکب شاهان می‌مانست، به مرسیه رفت و در آنجا همچون امیری بر تخت نشست (ابن خاقان، ۸۳؛ ابن ابار، ۱۴۰/۲ - ۱۴۱). این رفتار فخرآمیز که ظاهراً از چشم معتمد نیز به دور نمانده بود، در نظر برخی کسان، حاکی از مقاصد جاه‌طلبانهٔ ابن عمار بوده است (همو، ۱۳۴/۲ - ۱۳۵، ۱۴۰ - ۱۴۱؛ خالص، ۱۲۳، ۱۲۴ - ۱۲۷؛ گنثالث، ۹۲). به هر روی ورود ابن عمار به مرسیه سرآغاز دوره‌ای بسیار مهم، اما کوتاه از زندگی او بود که با سرکشی و جدایی وی از عبادیان آغاز شد و با

سقوط سریع و بر باد رفتن آرزوها و سرانجام زندگیش به پایان رسید. سرکشی ابن عمار و استقلال او از معتمد مدتی پس از فتح مرسیه آغاز شد (ابن بسام، ۲۵/۱۱۳؛ ابن خاقان، همانجا؛ ابن خطیب، ۱۶۰، ۲۰۱). گرچه عبدالله زیری، دشمن ابن عمار، مدعی است که وی از همان آغاز در پی زمینه‌سازی برای تسلط شخصی خویش بر مرسیه بوده است (ص ۳۲۴). همو در جایی دیگر می‌گوید که دشمنی میان ابن عمار و معتمد به دست رشید، فرزند معتمد، که از رفتار متکبرانهٔ ابن عمار با فرزندان معتمد به ستوه آمده بود، پدید آمد (ص ۳۲۵). رفتار ابن عمار در بدو ورود به مرسیه نیز می‌تواند مؤید ادعای عبدالله زیری باشد، اما ابن عمار خود در قصیده‌ای که در همین زمان، در پاسخ به ابیات سرزنش‌آمیز معتمد در بارهٔ تغییر رفتار او پس از فتح مرسیه سروده، بدگوییهای دشمنان را مایهٔ تیرگی روابط خود با امیر خوانده و این البته با نظر دوزی سازگار است که رقیبان و دشمنان ابن عمار را عامل اصلی ایجاد کدورت میان امیر و وزیر و در نهایت گسیختگی روابط آن دو دانسته است (نک: ابن عمار، ۲۸۴ - ۲۸۵؛ ابن بسام، ۴۰۵/۱۱۲ - ۴۰۶؛ گنثالث، ۹۳؛ دوزی، ۱۱۲ - ۱۱۰/III؛ قس: عبدالله زیری، همانجا؛ خالص، ۱۲۷ - ۱۳۱). آنچه مسلم است، غرور و خودسری ابن عمار از عوامل مهم طغیان او بوده است، اما سبب مستقیم این طغیان ظاهراً ماجرای بود که میان او و ابن طاهر، امیر معزول مرسیه، گذشت: ابن طاهر که پس از فتح مرسیه در تحقیر ابن عمار سخن گفته بود (ابن بسام، ۲۶/۱۱۳)، به دستور وی در قلعهٔ مَثْ أَقُوْط^۲ زندانی شد و به تدبیر ابوبکر بن عبدالعزیز، امیر بلنسیه، از چنگ ابن عمار گریخت و به بلنسیه رفت (ابن ابار، ۱۲۴/۲؛ خالص، ۱۳۲ - ۱۳۳؛ قس: دوزی، ۱۱۱ - ۱۱۰/III). ابن عمار خشمگین قصیده‌ای سرود و در آن این دو تن را به باد حمله گرفت و به علاوه اهالی بلنسیه را به شورش برضد بنی عبدالعزیز فرا خواند و به فخر فروشی و خودستایی پرداخت (صص ۲۸۷ - ۲۹۰؛ ابن ابار، ۱۵۵/۲ - ۱۵۶؛ خالص، ۱۳۲ - ۱۳۶؛ قس: دوزی، ۱۱۲ - ۱۱۱/III). این اشعار به گوش معتمد نیز رسید و او که خود پیش‌تر آزادی ابن طاهر را از ابن عمار خواسته بود (ابن ابار، ۱۲۴/۲) و اکنون دیگر از غرور و خودپسندی وزیر خویش به تنگ آمده بود، قصیده‌ای در همان وزن و قافیه سرود و در آن با کنایه‌هایی نیش‌دار، تبار پست و خاندان تهیدست ابن عمار را به رخ او کشید (معتمد بن عباد، ۷۲ - ۷۳؛ ابن بسام، ۴۱۳/۱۱۲). این اشعار گزنده و آکنش گزنده‌تر به دنبال داشت، چه ابن عمار که از این تحقیر به خشم آمده بود، به تلافی، قصیده‌ای سراپا هجو سرود و در آن معتمد و خاندان او، به ویژه رُمیکیه هُسر محبوب وی را که او نیز از خانواده‌ای فرودست برخاسته بود، سخت به استهزا گرفت. به علاوه با وقاحت تمام روابط پنهانی سالهای دور خود با معتمد جوان را به میان کشید و حتی تهدید به پرده‌دری کرد (ابن عمار، ۲۹۱ - ۲۹۲). با اینهمه

مانده است. همین امر در باره وقایع غرناطه نیز که ذکر آن رفت، صادق است. با این تفاوت که در آنجا سخنان عبدالله، با آنکه از غرض ورزی تهی نیست، چون خود او در متن ماجرا حضور داشته، پذیرفتنی تر می نماید. عبدالله خود مدعی است که هیچ کس همچون او از سر امور آگاه نیست (ص ۳۲۵)، اما این سخن به همان اندازه که اطمینان بخش است، شک برانگیز نیز هست. به هر روی، با آنکه در اهمیت نوشته های عبدالله زیری جای تردید نیست، این پرسش پیش می آید که با توجه به خصومت شدید وی با ابن عمار، اعتبار تاریخی گفته های او در این باره تا چه پایه است.

چنانکه گفته شد، در این هنگام ابن رشیق سر از فرمان ابن عمار پیچید و خود حکومت مرسیه را در دست گرفت. او که از مدتها پیش، به دور از چشم ابن عمار، به استوار ساختن موقعیت خود در مرسیه و سپردن مناصب مهم به نزدیکان خویش پرداخته بود (همو، ۳۲۴؛ ابن ابار، ۱۴۲/۲)، گویا نظر مساعد آلفونسو را نیز در این کار جلب کرده بود، چه بعدها که ابن عمار دست کمک به سوی آلفونسو دراز کرد، جز بی مهری و ریشخند از او ندید (نک: همو، ۱۴۵/۲ - ۱۴۶؛ خالص، ۱۴۳ - ۱۴۴؛ قس: دوزی، III/113). ابن عمار کوششهایی برای بازپس گرفتن مرسیه انجام داد، اما با مقاومت ابن رشیق و یارانش روبه رو شد. (ابن خاقان، مراکشی، همانجاها) و ناچار به بلنسیه رفت، اما مهری از حاکمان آن دیار، یعنی بنی عبدالعزیز که دل خوشی از او نداشتند، ندید (ابن بسام، ۳۹۳/۱)؛ عمادالدین، ۸۱/۲). آلفونسو نیز، چنانکه گفته شد، از او روی پرتافت، پس تنها و درمانده روی به جانب سرقسطه آورد. امیر مؤمن بن هود، برخلاف دیگران، مقدم او را گرمی داشت و برای او و خانواده اش جایی مناسب و مقرری شایسته ای معین کرد (ابن خاقان، ۹۱؛ ابن ابار، ۱۴۶/۲؛ خالص، ۱۴۵؛ قس: مراکشی، ۱۲۳)، اما آرام گرفتن در آن دیار غریب با طبع پرشر و شور ابن عمار ناسازگار بود، از این روی به لارده سفر کرد و چندی در بارگاه مستعین بن هود ماند (ابن ابار، ۱۴۶/۲)، اما از آنجا نیز دلتنگ شد و به سرقسطه بازگشت (همو، ۱۴۸/۲؛ خالص، دوزی، همانجاها). عبدالله زیری می گوید که ابن هود امید داشت همچون معتد از خدمات ابن عمار بهره مند گردد (ص ۳۲۵)، اما به گفته ابن خاقان، ابن عمار در پی امیری بود که همچون معتد، زمام همه امور را به او سپارد (همانجا). به زودی نیز فرصتی برای برآوردن این نیازها پیش آمد؛ یکی از عاملان مؤمن سر از فرمان او پیچید و در دژی نفوذناپذیر پناه جست. ابن عمار که فرصت تازه ای برای ابراز لیاقت یافته بود، با اجازه امیر و با همراهانی اندک، برای فرونشاندن طغیان به آن سو شناخت و با حيله ای جسورانه فرمانده شورشی را که از دوستان خود او بود، کشت. شورشیان نیز که غافلگیر شده بودند، چاره ای جز تسلیم ندیدند. بدین سان تمامی دژ به آسانی به فرمان مؤمن درآمد (ابن ابار، ۱۴۸/۲ - ۱۴۹؛ خالص، ۱۴۶ - ۱۴۷؛ قس: دوزی، III/113-114). پس از این ماجرا، توجه ابن عمار به دژ شقوره جلب شد که در آن هنگام

ظاهراً از بیم خشم معتد، قصیده را نزد خود نگاه داشت و آن را جز بر نزدیکان خویش آشکار نساخت. لیکن نسخه ای از آن به دست ابن عبدالعزیز و از طریق او به دست معتد افتاد (ابن ابار، ۱۵۷/۲ - ۱۵۸؛ خالص، ۱۳۹ - ۱۴۰؛ دوزی، III/112-113) و همین کافی بود تا تمامی رشته های دوستی و پیوند میان امیر و وزیر را بگسلد و سبب شود که معتد از دوست سابق خود کینه ای عمیق به دل گیرد.

دوره حاکمیت ابن عمار در مرسیه ظاهراً با خودکامگی و نیز عیش و نوش و هوسرانی همراه بوده است (ابن ابار، ۱۴۲/۲) و البته طبیعی است که عبدالله زیری نیز در رفتار او در این دوره جز مفسده جویی و افراط در شراب خواری نبیند (ص ۳۲۴؛ خالص، ۱۴۰ - ۱۴۱). اما دیری نباید که ماجرای دیگری پیش آمد و آن وقایع طلیطله بود. در آن هنگام طلیطله اوضاعی آشفته داشت؛ امیر قادر بن ذوالنون (حک ۴۶۷ - ۴۷۸ ق/ ۱۰۷۵ - ۱۰۸۵ م) که پس از شورش سال ۴۷۲ ق از آن شهر گریخته بود، در اواخر ۴۷۴ ق با حمایت سپاهیان آلفونسو به طلیطله بازگشته و شهر را دستخوش آشوب و نابسامانی ساخته بود (عنان، ۱۰۳/۲ - ۱۰۶). در این زمان به روایت عبدالله زیری، بار دیگر ابن عمار به ماجراجویی پرداخت، بدین نحو که وی در این احوال اداره امور مرسیه را به عامل خود ابن رشیق سپرد و خود با طرح نقشه ای به سوی طلیطله شناخت، در آن شهر با مخالفان قادر وارد مذاکره شد و به آنان پیشنهاد کرد که امیر را بر کنار کنند و خود، با تشکیل شورایی، اداره امور را در دست گیرند و به آلفونسو نیز خراج سالانه بپردازند، اما امیر بر توطئه چیره شد و آنان که در این کار شرکت داشتند، از جمله ابن عمار، ناچار از طلیطله گریختند (همانجا). نکته درخور تأمل، سکوت منابع کهن در این باره است؛ هیچ یک از منابعی که به شرح حال ابن عمار و وقایع طلیطله پرداخته اند، به حضور او در آن شهر یا هرگونه ارتباطی میان او و رویدادهای طلیطله اشاره نکرده اند (نک: خالص، ۱۴۴). تنها عبدالله زیری و به تبع او، صلاح خالص (صص ۱۴۲ - ۱۴۵) از مداخله ابن عمار در وقایع آن شهر سخن گفته اند. ابن خطیب نیز در عبارتی مبهم می گوید که ابن عمار پس از استقلال از معتد، گریخت و نزد ابن ذوالنون رفت (ص ۲۵۷). وانگهی می دانیم که در همین زمان، ابن رشیق، عامل ابن عمار در مرسیه، بر او شورید و دروازه های مرسیه را به روی او بست، اما منابعی که از این واقعه خبر داده اند، جز این نگفته اند که در هنگام شورش، ابن عمار برای کاری (ظاهراً سرکشی به املاک یا دژها) به خارج شهر رفته بود (ابن خاقان، ۹۰؛ مراکشی، ۱۲۲؛ ابن سعید، ۳۹۰/۱؛ ابن خطیب، ۱۶۰)، حال آنکه، به روایت عبدالله زیری، در آن هنگام ابن عمار به بهانه بررسی اوضاع نواحی مجاور و در واقع برای مقاصد سیاسی خود و خدمت به آلفونسو، به طلیطله رفته بود؛ در این صورت معلوم نیست ابن عمار چه نیازی به پنهان کاری داشته و اصولاً چگونه حقیقت واقعه ای بدین اهمیت بر امیر غرناطه که از صحنه ماجرا به دور بوده، آشکار شده، اما از چشم مورخان آن عصر پنهان

دردست بنی سهیل بود. اینان خود قصد فروش دژ را به یکی از امیران مجاور، از جمله خود مؤتمن، داشتند، اما ابن عمار به مؤتمن وعده داد که دژ را بی دردسر تسلیم او کند و خود با سپاهی به آن سو شتافت. وی ظاهراً قصد داشت در اینجا نیز از شگردهای جسورانه خود بهره گیرد، اما ابن بار حریف از او زیرک تر بود، چه در ۲۴ ربیع الآخر ۴۴۷ به محض ورود ابن عمار به دژ، مردان بنی سهیل بر سرش ریختند و او را به بند کشیدند (ابن بسام، ۲ / ۱۱)؛ ۴۱۷، ۴۱۵؛ ابن خاقان، ۹۱-۹۲؛ ابن ابار، ۱۴۹/۲-۱۵۰، ۱۵۸؛ ابن خطیب، ۱۶۰؛ خالص، ۱۴۷/۱۴۸).

واقعۀ شقوره واپسین ماجراجویی ابن عمار و در واقع پایان زندگی سیاسی وی بود. بنی سهیل که خود در گذشته از ابن عمار جفا دیده بودند، حال که بر او دست یافتند همچون غنیمتی پربها در معرض فروش گذاشتند و البته چه خریداری مشتاق تر از معتمد که هنوز از نافرمانی و زخم زبان آتشین ابن عمار نیا سوده بود. ابن عمار خود بیهوده کوشید، با سرودن اشعاری، دوستانش را تشویق کند که با پرداخت سربها او را آزاد کنند (ابن عمار، ۳۰۵؛ خالص، ۱۵۱) و حتی دست به دامن معتمد نیز شد (ابن عمار، ۳۰۶). اما معتمد او را جز برای انتقام نمی خواست و به محض آنکه خبر اسارت ابن عمار را شنید، پسر خود راضی را نزد بنی سهیل فرستاد تا ابن عمار را به هر قیمت از آنان بخرد و نزد او فرستد. بازگشت ابن عمار به قرطبه، به عکس عزیمت پیشین او از آن شهر، با خفت و خواری تمام همراه بود؛ او را بر استری نشانندند و به گونه ای بس تحقیرآمیز در قرطبه گردانند و سپس به حضور معتمد آوردند تا بارانی از نگوشت و ناسزا بر سرش فرو ریزد، آنگاه او را به همان صورت در اشبیلیه گردانند و سپس در حجره ای بر دروازه قصر المبارک زندانی کردند (ابن بسام، ۲ / ۱۱)؛ ۴۲۲-۴۲۴؛ ابن خاقان، ۹۲، ۹۷؛ مراکشی، ۱۲۴-۱۲۵).

دوره اسارت ابن عمار که تا پایان عمر او ادامه یافت، در عین حال دوره درخشش و زاینده گی هنری وی بود، چه او که به بخشایش و گذشت معتمد امید بسته بود، در این مدت کوشید با سرودن اشعاری شورانگیز دل امیر را به دست آورد یا دیگران را به شفاعت نزد او وادارد (ابن بسام، ۲ / ۱۱)؛ ۴۲۸؛ مراکشی، ۱۲۵؛ ابن ابار، ۱۵۴/۲؛ خالص، ۱۵۶). برخی از مشهورترین اشعار ابن عمار در این دوره سروده شده است (نک: ابن عمار، ۳۰۹-۳۲۱؛ خالص، ۱۵۶-۱۶۵؛ نیز: نیکل، ۱۶۱-۱۶۲). برخی از بزرگان و نزدیکان معتمد شفاعتهایی نیز نزد وی کرده بودند (ابن بسام، ۲ / ۱۱)؛ ۴۱۷؛ خالص، ۱۵۴؛ دوزی، III/115، اما چنانکه خود معتمد در رساله ای خطاب به یکی از شفاعت کنندگان، گفته است، خطاهای ابن عمار بزرگ تر از آن بود که انتظار چشم پوشی از آنها برود (ابن بسام، ۲ / ۱۱)؛ ۴۱۷-۴۱۹). با اینهمه اگر عواملی چون نفوذ برخی از دشمنان ابن عمار در امیر نبود، چه بسا وی جان سالم به در می برد (ابن خطیب، ۱۶۱؛ قس: ابن سعید، ۱ / ۳۹۰-۳۹۱؛ خالص، ۷۱-۷۳، ۱۶۴). در این میان بی پروایی خود ابن عمار نیز مزید بر علت شد، چنانکه پس از شنیدن سخنانی امیدوار

کننده از معتمد، در نامه ای از زندان، بی محابا از عفو قریب الوقوع خود سخن گفت و خبر آن همه جا پیچید. معتمد خشمگین از گستاخی او، با تبریزی به زندان او رفت و به دست خود او را کشت (ابن بسام، ۲ / ۱)؛ ۴۲۹ - ۴۳۰؛ ابن خاقان، ۸۳؛ مراکشی، ۱۲۷-۱۲۹؛ ابن ابار، ۱۵۹/۲-۱۶۰).

با آنکه گویند معتمد خود بعداً از کردۀ خویش پشیمان شد (ابن خاقان، ۹۸؛ ابن خطیب، ۱۶۲)، به نظر نمی رسد مرگ ابن عمار چندان مایۀ تأسف معاصرانش شده باشد، چه با توجه به وحشی که شخصیت خطرناک و زبان گزنده او در دل آنان افکنده بود (ابن خاقان، همانجا؛ ابن دحیه، ۱۶۹)، طبیعی است که ناپودی وی به آنان آرامش خاطر داده باشد. مورخان نیز اغلب به تلخی از او یاد کرده و از نیرنگ بازی و جاه طلبی او سخن گفته اند (عبدالله زیری، ۳۲۲، جم: ابن بسام، ۲ / ۱)؛ ۴۰۵، جم: ابن ابار، ۱۳۳/۲). رفتار و کردار ابن عمار نیز به طور کلی این اتهامها را تأیید می کند، چه با بررسی زندگی و شخصیت ابن عمار تصویر مردی زیرک و سیاست باز جلوه گر می شود که با تجربه ها و قابلیت های درخشان خود از فرصتهای مختلف بهره جسته و به سرعت از شاعری گمنام به سیاستمداری کارآزموده مبدل گردیده، تا آنجا که، به روایتی، آلفونسوی ششم او را «مرد جزیره» خوانده است (مراکشی، ۱۱۹)، مردی که البته جز علایق و منافع خود اصلی نمی شناخت و فی المثل ابایی نداشت از اینکه با مسیحیان برضد مسلمانان هم پیمان گردد یا برای نیل به اهداف خود از دوستانش روی برتابد یا آنان را از میان بردارد. با اینهمه برخی از روشهای سیاسی ابن عمار، از جمله سیاست ارتباط نزدیک با هر دو جبهۀ اسلامی و مسیحی اندلس (خالص، ۷۸)، به رغم زشتی آن در نظر مورخان کهن (نک: عبدالله زیری، جم: ابن خاقان، ۸۳)، اگر خردمندانه و به دور از فرصت طلبیهای شخصی به کار می رفت، شاید به چنین فرجامی منتهی نمی شد، گرچه به هر روی فعالیت های ابن عمار چندان هم به حال حکومت اشبیلیه زیان بخش نبود و در واقع نقشه ها و زدویندهای او، صرف نظر از تمرد وی در مرسیه، عموماً با مقاصد توسعه طلبانۀ حکومت اشبیلیه هماهنگی داشت (گنثالت، ۹۱؛ خالص، ۸۰، ۸۵-۸۶؛ نیز نک: عبدالله زیری، ۳۲۵). معامله هایی نیز که او با مسیحیان می کرد، ظاهراً از بذل و بخششهای مالی فراتر نمی رفت (خالص، ۸۶). احتمالاً با توجه به همین جنبه های مثبت و منفی در زندگی و شخصیت ابن عمار بوده که دوست وی، ابن وهیون (هم) یکی از معدود کسانی که در رئای ابن عمار شعر سروده، در تکبیتی بر مرگ او سخت گریسته، اما در همان حال قاتل او (معتمد) را نیز معذور شمرده است (ابن بسام، ۲ / ۱)؛ ۴۳۱/ قس: فروخ، ۴ / ۶۴۰؛ پرس، ۱۰۲).

در قلمرو شعر نیز آوازه ابن عمار چندان کمتر از آوازه او در عرصۀ سیاست نیست. از برخی ستایشهای مبالغه آمیز درباره وی که بگذریم، می توان او را در ردیف شاعران بزرگ اندلس در سده ۵ق/۱۱م به شمار آورد (عمادالدین، ۷۱/۲؛ پرس، ۵۴). بخش عمده

دیگران از او روایت نموده‌اند (ابوالفرج، ۱۵۷/۶، ۱۵۷/۷؛ خطیب، ۱۶۹/۳، ۲۵۲/۴ - ۲۵۳؛ صفدی، ۱۷۱/۷؛ یاقوت، ۲۳۳/۳؛ ابن نجار، ۱۴۰/۲). ابن اثیر هم از ابن عمار اخباری نقل کرده است. از جمله در یک مورد به روایت از او از گرایش سخت مأمون به علویان و نیکبایش به آنان سخن گفته است (۴۳۸/۶).

ابن عمار شعر نیز می‌سرود و یاقوت (۲۴۱/۳) و ابن شاکر (صص ۱۵۴ - ۱۵۵) قطعه شعری از او به نقل از معجم الشعراء مرزبانی نقل کرده‌اند، ولی به گفته فراج (ص ۵۱۶) این قطعه در نسخه خطی ناقصی از معجم که در اختیار او بوده، نیامده است.

آثار: ابن عمار آثار متعددی داشته است، اما با بررسی فهرستهای موجود معلوم گردید که از هیچ کدام از آنها نسخه‌ای در دست نیست. عناوین آثار او چنین است: کتاب المبیضة، که درباره مقاتل الطالبیین (آل ابی طالب) است، الأنواء، مثالب ابی نواس، اخبار سلیمان بن ابی شیخ، الزیادات فی اخبار الوزراء ابن جراح، اخبار حجر بن عدی، اخبار ابی نواس، اخبار ابن الرومی والاختیار من شعره، المناقضات، اخبار ابی العتاهیه، رسالة فی بنی امیه، رسالة فی تفضیل بنی هاشم و اولیائهم و ذم بنی امیه و اتباعهم، رسالة فی امر ابن المحرز المحدث، رسالة فی مثالب معاویه و اخبار عبدالله بن معاویه بن جعفر (ابن ندیم، ۱۶۶؛ همو، ج فلوکل، ۴۸؛ یاقوت، ۲۴۰/۳). ظاهراً مطالبی از کتاب اخیر در الاغانی آمده است (سزگین، ۵۶/۳)۲؛ قس: ابوالفرج، ۷۳/۱۱ - ۷۶).

سال وفات ابن عمار در منابع به اختلاف یاد شده است: یاقوت در یکجا (۲۴۱/۳)، به نقل از مرزبانی، ۳۱۰ ق و در جای دیگر (۲۳۳/۳)، ۳۱۴ ق (قس: خطیب، ۲۵۳/۴) و ابن ندیم (ص ۱۶۶)، ۳۱۹ ق ضبط کرده‌اند.

ماخذ: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن رومی، علی بن عباس، دیوان، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۳۳۳ ق / ۱۹۱۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، شد ۲۹۲۲؛ ابن نجار، محمد بن محمود، ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر فرح، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ ابن ندیم، الفهرست؛ همان، به کوشش گوستاو فلوکل، لایپزیک، ۱۸۷۱ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۳۲۳ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ترجمه محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ فراج، عبدالستار احمد، تذکره بر معجم الشعراء مرزبانی، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ یاقوت، ادب.

ابن عمار، احمد بن سیدی عمار بن عبدالرحمن بن عمار، فقیه و ادیب الجزایری سده ۱۲ ق / ۱۸ م. زندگی وی چنان ناشناخته است که حتی تاریخ دقیقی از زمان تولد و وفات وی در دست نیست، اما با توجه به اینکه ابن حمادوش، دوست وی، در رحله خود در ۱۱۵۹ ق / ۱۷۴۶ م تقریباً بر کتاب خویش الدرر علی المختصر را به او نسبت داده و وی را از علما شمرده است و نیز با عنایت به اینکه می‌دانیم وی در

۱۲۰۵ ق / ۱۷۹۱ م به محمد خلیل تلمسانی اجازه داده است، می‌توان نتیجه گرفت که در ۱۱۵۹ ق وی حدود ۴۰ سال داشته و تولدش در حدود ۱۱۱۹ ق / ۱۷۰۷ م بوده است (نک: سعدالله، ۲۳۴/۲).

ابن عمار در خانواده‌ای اهل علم و ادب پرورش یافت و در علم و دین پدر را مقتدا قرار داد. وی صحیح بخاری را با واسطه دایی خود محمد بن سید معروف به سیدی هدی المالکی و نیز ابو عبدالله محمد بن هادی از پدر روایت کرده است (کتانی، ۱۲۱/۱؛ سعد الله، ۲۳۳/۲ - ۲۳۴، ۲۸۴).

ابن عمار پس از سفرهای متعدد و بهره‌گیری از محضر علمای شرق و غرب سرزمینهای اسلامی، به عنوان فقیه و ادیبی عالقدر در الجزایر نامور شد. وی از ابو حفص عمر بن عقیل باعلوی، حسن بن محمد سعید کورانی، خلیل بن محمد تونی، شمس الدین حنفی، ابوالحسن سندی و دیگران علم آموخت و به وسیله ابو عبدالله منور تلمسانی به سبک شاذلیان درآمد، همچنین مہانی عرفان را در مصر از عبدالوهاب عقیفی فرا گرفت (کتانی، همانجا).

وی در ۱۱۶۶ ق / ۱۷۵۳ م به حج رفت و در این سفر حسین ورتلانی همراه او بود. ابن عمار در ۱۱۷۲ ق از حجاز به مصر رفت (حاج صادق، ۲۵۹). به نقل از کتانی؛ سعدالله، ۲۳۵/۲، محل اقامت وی و آنچه در فاصله دو تاریخ مذکور بر او گذشته است، روشن نیست، مرتبه ابن عمار در فقه مالکی، حدیث و تفسیر بدانجا رسید که در فاصله سالهای ۱۱۸۰ - ۱۱۸۴ ق / ۱۷۶۶ - ۱۷۷۰ م مفتی الجزایر شد و به عنوان مدرس و مفسر کتب فقهی به تدریس پرداخت و کتبی چون مختصر خلیل و مختصر ابن حاجب را تدریس می‌کرد (همو، ۶۹/۲ - ۲۳۴، ۷۰). چنانکه احمد غزال مغربی در ۱۱۸۲ ق / ۱۷۶۸ م، در مجلس درس وی در جامع کبیر الجزایر حاضر شد و از او کسب فیض کرد و قصیده‌ای نیز در مدح وی سرود. ابن عمار شاگردان بسیاری داشت و جمعی همچون عبدالستار بن عبدالوهاب مکی، هندی و محمد خلیل تلمسانی از او اجازه دریافت کردند. وی در اجازه‌ای که به محمد خلیل مرادی داده، نام بسیاری از شیوخ خود در مصر و حرمین را ذکر کرده است (همو، ۵۱/۲، ۱۹۳، ۲۳۵، ۲۸۳).

ابن عمار در مقام ادیب و شاعری توانا، بارزترین شخصیت ادبی قرن ۱۲ ق الجزایر است. او در ادب خود را پیرو بوصیری، ابن فارس و فتح بن خاقان می‌دانست (حفناوی، ۸۹/۱، ۹۱). دوتن از ادبای بزرگ آن دیار ابوالعباس احمد منجلائی و محمد بن محمد معروف به ابن علی از استادان وی بوده‌اند و ابن عمار با ابن علی مجالس انس و مباحثات شعری داشته است. تعلق خاطر وی به استادش ابن علی تا حدی است که یکی از آثار خود لواء النصر را با یاد و نام او آغاز کرده است (حاج صادق، ۲۷۲؛ سعدالله، ۳۱۶/۲ - ۳۱۷). به هر تقدیر ابن عمار که در نثر و نظم، به ویژه در موشحات، بسیار توانا بود، اشعاری در این قالب در باب مولد نبی (ص) و مدح آن حضرت سروده است. وی در وصف طبیعت نیز دستی داشت و در گونه‌های دیگر شعر نیز سخن به کمال

این عمرو تهامی، ابو عبدالله محمد (د ۱۲۴۴ ق / ۱۸۲۸ م)، فقیه مالکی، ادیب، لغت‌شناس، خطیب و شاعر مغربی. نیای بزرگش عمرو بن قاسم اوسی، فقیهی صالح و از اندلسیانی بود که پس از سقوط اندلس، در دوران حکومت سعدیان (۸۷۶ - ۱۰۵۶ ق / ۱۴۷۱ - ۱۶۴۶ م) به رباط مهاجرت کردند (مراکشی، ۲۱۵/۵؛ صدیق، ۱۳۷) و چون از نسل اوس و منسوب به سعد بن معاذ انصاری بودند، «تهامی»، «اوسی» و احياناً «انصاری» نیز خوانده می‌شدند (نک: مراکشی، همانجا؛ قس: کتانی، ۲۷۹/۱؛ EI²؛ سمعانی، ۳۸۹/۱). ابن عمرو، بنا به قول خود او، در رباط به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت (مراکشی، ۲۱۸/۵؛ قس: کتانی، همانجا).

وی علوم معقول و منقول را در محضر علمای رباط، سلا و فاس فراگرفت و هنوز جوان بود که در پرتو هوش و ذکاوت خویش، در علم و ادب سرآمد اقران گردید (نک: مراکشی، ۲۲۱/۵، به نقل از اتحاف). اما چون در رباط ارزش دانش وی را نشناختند (نک: کتانی، ۲۸۱/۱)، در ۱۲۲۴ ق به مراکش رفت و در آنجا به تدریس و افتاء و اقامه نماز جمعه مشغول شد و دانش‌پژوهان از هر سوی مغرب به خوزه درس او روی آوردند (مراکشی، ۲۱۶/۵ - ۲۱۷). ابن عمرو پس از آنکه مدتی (بالغ بر ۱۰ سال) در مراکش ماند، عازم مصر و حجاز شد و ۴ سال نیز در آن دیار به سر برد (همو، ۲۲۳، به نقل از اتحاف؛ قس: کتانی، ۲۸۰/۱). در این سفر محمد بن عیسی سلوی فقیه که در اجازات ابن عمرو همه جانامش آمده است، وی را همراهی می‌کرد (همو، ۲۸۱/۱؛ نک: مراکشی، همانجا). ابن عمرو در مراجعت از سفر مشرق بازدیدگر از مراکش گذشت و به رباط بازگشت (همو، ۲۱۷/۵). از آنجا که در ۱۲۳۸ ق در شهر فاس بوده است (نک: سلاوی، ۴/۹؛ قس: مراکشی، همانجا)، به نظر می‌رسد که وی نزدیک به دو دهه از پر ثمرترین سالهای خود را در خارج از زادگاه خویش سپری کرده باشد. ابن عمرو فقیهی زاهد و ادیبی وارسته، در زندگی سخت‌کوش و در معاشرت با مردم نیک محضر بود. روی خوش داشت و با تهیدستان مهربانی می‌کرد (مراکشی، ۲۱۶/۵). فرزندان و نزدیکانش نیز اهل علم و ادب بودند (نک: کتانی، ۲۸۰/۱). وی از سوی مادر به سادات حسنی منتسب بود (مراکشی، ۲۱۵/۵). عبور وی از فاس، به هنگام مراجعت از سفر مشرق، با درگذشت سلیمان بن محمد (حک ۱۲۰۷ - ۱۲۳۸ ق) مقارن بود، و در مراسمی که با حضور جمع کثیری از علما و اعیان و رجال مغرب برگزار شد (نک: سلاوی، همانجا)، بیعت‌نامه سلطان عبدالرحمن بن هشام (حک ۱۲۳۸ - ۱۲۷۶ ق) به دستخط ابن عمرو تحریر شد (مراکشی، ۲۱۷/۵). با اینهمه وی از قبول مناصب دولتی اکراه داشت. چنانکه مدتی به نیابت از استادش ابوالعباس حگکی، قاضی رباط شد و مدتی هم به نیابت از قاضی دیگری، به امر قضا مشغول گردید، اما پس از درگذشت استادش از پذیرفتن این منصب سرباز زد (مراکشی، همانجا). وی بیشتر به مطالعه و بحث و تدریس می‌پرداخت (نک: همو، ۲۱۶/۵). به همین دلیل، چیزی جز یک دیوان

می‌گفت (حفناوی، ۹۱/۱؛ سعدالله، ۳۰۵/۲ - ۳۰۶).

ابن عمار در ۱۱۹۵ ق / ۱۷۸۱ م به قصد توطن و اقامت در تونس بدانجا رفت، اما حضور وی در آنجا دیری نپایید و در سالهای آغازین قرن ۱۳ ق / ۱۹ م، به دلایلی که روشن نیست، از تونس عزیمت کرد و گویا به مشرق رفت. وی در دوره اقامتش در تونس کتاب تاریخ خود را در سیره علی بای پاشا بن حسن تألیف کرد (همو، ۲۹۷/۱، همو، ۲۷۷/۲ - ۳۷۸).

آثار: ۱. نحلة اللیب باخبار الرحلة الى الحیب. این اثر به نام رحلة نیز معروف است. مقدمه آن در ۱۳۲۰ ق / ۱۹۰۲ م در الجزیره به چاپ رسیده که در آن ابن عمار به وصف علاقه و اشتیاق خود به حرمین شریفین و رسول اکرم (ص) پرداخته است. اشعار موشع مولدی و مدایح رسول اکرم (ص) نیز در آن فراوان است. قسمتهای دیگر این اثر از بین رفته است. ۲. اجازة لمحمد خلیل المرادی، که سعدالله متن این اجازة را در مجلة الثقافة (۱۹۷۸ م، ش ۴۵) به چاپ رسانیده است. ۳. رسالة فی مسألة وقف، که همراه رسالة الرد علی الوهابیة از اسماعیل تمیمی در تونس چاپ شده است.

آثار منسوب: علاوه بر آثار مذکور، این آثار نیز به او نسبت داده شده است: ۱. لواء النصر فی فضلاء العصر. وی آن را در شرح زندگی رجال علم و ادب و قضا و شعر نوشته که شرح حال رجال زمان وی و یک قرن قبل از آن است (سعدالله، ۳۷۱/۱/۲؛ GAL, S, II, 689؛ ۲). منتخب الاسانید یا مقالید الاسانید. این اثر ثبت ابن عمار است که شاگردش ابراهیم بن عبدالله سیاله آن را گردآوری کرده و کتانی نسخه‌ای از آن را در اختیار داشته است (کتانی، ۵۹۰/۲؛ ۳. رسالة فی الطريقة الخلوتیة، که کتانی به او نسبت داده است (نک: حاج صادق، 290)؛ ۴. دیوان، که ابن عمار خود در ضمن دیباچه رحله‌اش به آن اشاره دارد و در آن موشحات و قصایدی در مدح حضرت رسول (ص) و اشعاری دیگر آورده است (حفناوی، ۹۱/۱؛ ۵. حاشیة علی الخفاجی (در ادبیات)، که شاگردش ابوراس الناصر در کتاب خود فتح الاله از آن یاد کرده است (سعد الله، ۲۴۰/۲؛ ۶. حاشیة علی صحیح البخاری، که ابن ابی شنب از آن یاد کرده است (نک: همو، ۳۱/۲؛ ۷. وی همچنین بر کتاب الدرر علی المختصر ابن حمادوش در منطق تقریظی داشته است (همو، ۱۹۰/۲).

ماخذ: حفناوی، ابوالقاسم محمد، تعریف الخلف برجال السلف، تونس، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سعدالله، ابوالقاسم، تاریخ الجزائر الثقانی، الجزائر، ۱۹۸۵ م؛ کتانی، عبدالحی، فهرس النہارس والایات به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ نیز:

GAL, S; Hadj - Sadok, M., "Le Mawlid d'après le mufti - poète d'Alger Ibn, 'Ammār", Mélanges Louis Massignon, Damascus, 1957. فرامرز حاج منوچهری

ابن عمرو، نک: شهاب‌الدین دولت‌آبادی.

ابن عمرو، نک: عبدالله بن عمر.

ابن عمرو، جزیره، نک: جزیره ابن عمر.

شعر و چند مجموعه یادداشت از خود به یادگار گذاشته است (نک: آثار).

ابن عمرو به روایت حدیث اهتمام می‌ورزید و به شیوه محدثان مغرب، در طلب حدیث به مشرق سفر کرد. وی در مغرب از حافظ ابن عبدالسلام ناصری، ابو عبدالله محمد بن حافظ رباطی، ابو محمد عبدالواحد بن محمد فاسی و دیگران، در مصر از شهاب‌الدین دمهوجی و محمد بن عمر شاذلی (د ۱۲۴۸ ق) و در مکه از ابوالحسن علی بیتی باعلوی، و در تونس از برهان‌الدین ریاحی و محمد بن خوجه، روایت کرد (کنانی، ۲۷۹/۱ - ۲۸۰؛ مراکشی، ۲۱۵/۵ - ۲۱۸؛ مخلوف، ۳۸۲). در فقهات و قضا مورد تأیید اکثر فقیهان مالکی مذهب مغرب بود و در مشکلات فقهی و قضائی به او مراجعه و از وی استفتاء می‌کردند. وقتی یکی از احکام صادره وی از سوی قاضی شهر فاس نقض گردید، همه علمای مراکش بر صحت حکم او گواهی دادند و پادشاه وقت، سلیمان ابن محمد به اجرای آن فرمان داد (مراکشی، ۲۱۶/۵). در اصول فقه نیز تبحر داشت (نک: کنانی، ۲۷۹/۱). با تصوف و عرفان، آشنا بود، چنانکه در ملاقات با محمد بن عمر شاذلی، پیر طریقت شاذلیه، از او اجازه گرفت و به او اجازه داد (مراکشی، ۲۱۷/۵). در لغت، راوی قاموس بود و از زبیدی (د ۱۲۰۵ ق/ ۱۷۹۱ م) شارح آن، بایک واسطه روایت می‌کرد (کنانی، همانجا).

ابن عمرو علاوه بر علم لغت، در فن عروض و نظم و نثر و ادب عرب تبحر داشته (نک: مراکشی، ۲۱۶/۵، ۲۲۱)، اما در شعر شهرت وی بیشتر مرهون قصیده قافیه‌ای است که در ۱۷۶ بیت در ستایش حضرت رسول اکرم (ص) و در معارضه با قصیده ۲۷۵ بیتی ابن وئان (ه م) معروف به *ارجوزة شَمَقِیَّة* سروده است (مراکشی، ۲۲۰/۵ - ۲۲۱؛ گنون، ۱۱). اهمیت این نظیره پردازی در آن است که ابن وئان در واپسین ابیات ارجوزه مذکور تحدی کرده است که همانند قصیده وی را کس نتواند سرود (همو، ۱۲۶). گفته‌اند که انگیزه وی برای سرودن این قصیده قافیه که بعدها به «عمرویه» شهرت یافت (EI², S)، آن بود که پیش از عزیمت به مراکش، به عنایت پیامبر اکرم (ص) از بیماری نقرس شفا یافت (مراکشی، ۲۲۲/۵، به نقل از *اتحاف*). محمد بن عبدالسلام سائح در شرح این قصیده کتابی به نام *سوق المهر الی قافیة ابن عمرو* پرداخته است (زرکلی، ۷۲/۷). مراکشی (۲۱۸/۵ - ۲۲۰) قصیده *رائیة* ۳۷ بیتی او را نیز آورده است. این قصیده را ابن عمرو در تقریظ خواشی استادش ابو عبدالله محمد رهونی بر کتاب *الرحلة العیاشیة* که خود راوی آن بوده، سروده است. اشعار وی از ذوق شاعرانه چندان بهره‌ای ندارد (قس: EI², S). ابن عمرو در تاریخ ۱۰ ربیع‌الاول ۱۲۴۳/ اول اکتبر ۱۸۲۷ اجازه نامه‌ای عام برای روایت نوشته‌ها و مرویات خود برای فرزندش حسن و برادرانش محمد و عبدالواحد و فرزندانشان و دیگر بستگانش صادر کرد و آنان را وداع گفت و به اتفاق فرزند دیگرش محمد و برادر زاده‌اش (معروف به تهامی بن تهامی) عازم حج گردید (کنانی، ۲۸۰/۱). در این سفر از شهر

تونس عبور کرد و مورد تعظیم و تکریم علما و مدرسین بزرگ شهر از جمله قاضی و مفتی تونس، مصطفی بیرم قرار گرفت و ناگزیر مدتی در آنجا ماند و در حوزه درس ابواسحاق ابراهیم ریاحی و شیخ الاسلام ثالث، محمد بن محمد بیرم، حضور یافت و از آن دو و دیگر علمای بزرگ تونس از جمله محمد بن خوجه و محمد آبی و محمد شاذلی اجازاتی دریافت و برای آنان اجازاتی صادر کرد (مراکشی، ۲۱۷/۵؛ مخلوف، همانجا). وی در این سفر رحله، و فهرسه‌اش را در ماههای اقامت در حجاز نوشت (مراکشی، ۲۲۳/۵) و به دست همراهانش سپرد و مدتی پس از انجام مناسک حج در مکه درگذشت و در جوار آرامگاه حضرت خدیجه (س) به خاک سپرده شد (همانجا؛ قس: کنانی، ۲۷۹/۱). بعضی (EI², S) به اشتباه، تاریخ عزیمت ابن عمرو را برای سفر حج تاریخ وفات وی در حجاز دانسته‌اند (قس: کنانی، ۲۷۹/۱، ۲۸۰).

آثار: ۱. دیوان (کنانی، ۲۸۱/۱؛ ابن سوده، ۴۳۶)، که بیشتر مشتمل بر مدح پیامبر اکرم (ص) (نک: مراکشی، ۲۱۶/۵) و پند و حکمت است (نک: همو، ۲۲۱/۵، به نقل از *اتحاف*)؛ ۲. *الرحلة الحجازیة* (کنانی، همانجا؛ مراکشی، ۲۲۳/۵؛ نیز، نک: همانجا، به نقل از *اتحاف*؛ ابن سوده، ۳۹۱). این اثر سفرنامه‌ای است شامل شرح حال مشایخ و اساتید وی که در حدود ۱۰ دفتر بوده است (مراکشی، همانجا)؛ ۳. فهرسته یا فهرست، در چند دفتر، پراکنده و ناتمام (کنانی، همانجا، ابن سوده، ۳۶۲)؛ ۴. *گنّاشة*، که بنا به اصطلاح اهل مغرب، عبارت از نوعی دفتر خاطرات، یا مجموعه یادداشت‌های مربوط به احوال شخصی بوده و با توجه به مقام علمی و ادبی او باید از اهمیت فراوانی برخوردار بوده باشد (کنانی، همانجا؛ ابن سوده، ۵۱۵).

ماخذ: ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مؤرخ المغرب الاقصی*، تطوان، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ زرکلی، اعلام؛ سلاوی، احمد بن خالد، *الاستقصا*، به کوشش جعفر و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۶ م؛ سمانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ صدیق بن عربی، کتاب *المغرب*، رباط، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۲ م؛ کنانی، عبدالحق بن عبدالکبیر، *فهرس الفارسی والابیات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ گنون، عبدالله، *شرح التسمیة*، بیروت / قاهره، ۱۹۷۹ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، *شجرة النور الزکیة*، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مراکشی، عباس بن ابراهیم، *الاعلام بمن حلّ مراکش و اغصات من الاعلام*، فاس، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ نیز: EI², S.

محمد علی لسانی فشارکی

ابن عمید، نک: المکین جرجس.

ابن عمید، شهرت دو تن از وزیران ادیب آل بویه که در سده ۴ ق/ ۱۰ م نقش سیاسی و فرهنگی مؤثری در ایران ایفا کردند. بزرگ این خاندان «عمید»، ابو عبدالله حسین بن محمد معروف به کله، اصل قمی داشت (ابوعلی مسکویه، ۲۷۸/۱؛ ثعالبی، ۱۸۴/۳؛ ابوحنان، مثالب، ۲۳۶) و مدتی نیز در قزوین مقیم بود (رافعی، ۴۰۴/۳). گرچه گفته شده او در آغاز مشاغل حقیری داشته (نک: ابوحنان، همانجا).

اشتغالات زیادی داشته باشد، اما ذکر فعالیت‌های او در منابع، به طور مشخص بعد از این سالها دیده می‌شود.

در ۳۳۷ ق/ ۹۴۸ م ابن عمید با همراهی علی بن کامه به فرمان رکن‌الدوله به آمل رفت و امام علوی الثائر بالله را که شهر را به تصرف خود در آورده بود، شکست داد و آمل را بازپس گرفت (صابی، ابراهیم، «التاجی»، ۳۹؛ ابن اسفندیار، ۲۹۹-۳۰۰). در ۳۳۹ ق وی که موظف بود مرزبان - امیری از آل مسافر - را تحت‌الحفظ از ری به اصفهان و از آنجا به قلعه سمیرم برده، زندانی کند، توانست توطئه دیلمیان برای رها کردن او را خنثی نماید (ابوعلی مسکویه، ۱۳۳/۲-۱۳۵). در همین سال، رکن‌الدوله که در پی وفات برادرش عمادالدوله، برای تحکیم امارت پسرش عضدالدوله به فارس رفته بود، تصمیم گرفت ابن عمید را در ارجان (شهری مرزی بین فارس و خوزستان) مستقر سازد، تا پشتوانه‌ای برای عضدالدوله در شیراز باشد (همو، ۱۳۷/۲-۱۳۸)؛ ولی چون خبر هجوم منصور بن قراتکین از خراسان به بلاد جبال را دریافت، ابن عمید را همراه خود به صحنه نبرد برد و او در جریانات مختلف این نبرد، نقش سیاسی مهمی ایفا کرد (همو، ۱۳۹/۲-۱۴۲؛ ابن اثیر، ۴۸۸/۸-۴۸۹). گویا رکن‌الدوله پس از آن واقعه ابن عمید را به ارجان بازگردانید، زیرا آنگاه که در ۳۴۴ ق/ ۹۵۵ م محمد پسر ماکان به اصفهان تاخت و شهر را در اختیار گرفت، ابن عمید از ارجان به اصفهان آمد و آن را بازستاند (ابوعلی مسکویه، ۱۵۹/۲-۱۶۱؛ گردیزی، ۳۵۰؛ ابن اثیر، ۵۱۱/۸). در ۳۴۵ ق نیز شورش بلکا برادر روزبهان دیلمی را در فارس سرکوب کرد و عضدالدوله را به تخت بازگردانید (ابوعلی مسکویه، ۱۶۶/۲؛ ابن اثیر، ۵۱۶/۸).

سکوت نسبی که در فاصله ۳۴۶-۳۵۵ ق/ ۹۵۷-۹۶۶ م درباره فعالیت‌های سیاسی ابن عمید در منابع دیده می‌شود، شاید به سبب استقرار آرام او در ارجان باشد. در این برهه گزارش‌هایی از حضور او در ارجان در دست است که از آن میان می‌توان به ملاقات ابن جمایی (هم) با او در ۳۴۸ ق (خطیب بغدادی، ۳۰/۳) و ملاقات متنبی با او و مدح وی در ۳۵۴ ق (متنبی، ۱۶۱/۲) اشاره کرد. همچنین از یک سفر او به بغداد در ۳۴۸ یا ۳۴۹ ق خبر داریم (سمعی، ۲۸۶/۳) که می‌تواند انگیزه آن کمک در حل و فصل مشکلات آل بویه بغداد بوده باشد.

ظاهراً هدف رکن‌الدوله از مستقر کردن ابن عمید در فارس افزون بر مقاصد سیاسی، آموزش و راهنمایی عضدالدوله بوده است (نک: ابوعلی مسکویه، ۲۸۲/۲). لذا با اقتدار سیاسی عضدالدوله، ابن عمید که مأموریت خود را انجام شده می‌دید، در پی تغییر رفتار عضدالدوله نسبت به او، فارس را ترک گفت و نزد رکن‌الدوله به ری آمد (نک: همدانی، ۲۰۵). هنوز چندی از ورود او به ری نگذشته بود که در ۳۵۵ ق/ ۹۶۶ م آنگاه که لشکر ۲۰۰۰ نفری غازیان خراسان به دستاویز جنگ با مسیحیان در مرزهای شمال غربی، در گذار از ری، شهر را به آشوب کشیدند، موفق شد فتنه را فرو نشاند (ابوعلی مسکویه، ۲۲۸-۲۲۹/۲؛ ابن اثیر، ۵۶۹/۸-۵۷۱). پس از این ماجرا رکن‌الدوله

ولی به هر صورت می‌دانیم که در ۳۲۱ ق در ری وزارت و شمشیر را برعهده گرفته (ابوعلی مسکویه، همانجا؛ قس: مجمل‌التواریخ، ۳۹۰؛ ابن اثیر، ۲۶۸/۸) و در ۳۲۳ ق در دستگاه مرداویج در اصفهان سمتی مهم، احتمالاً وزارت، داشته است (ابوعلی مسکویه، ۳۱۰/۱ به بعد؛ قس: ابن اثیر، ۲۹۹/۸). ابوعلی‌الله پس از کشته شدن مرداویج در ۳۲۳ ق نزد ماکان بن کاکي (حکمر جرجان ۳۲۴-۳۲۸ ق) رفته، دبیری او را برعهده گرفت (ثعالی، همانجا). در پی شکست ماکان به دست سامانیان او نیز همراه دیگر خواص ماکان به بخارا برده شد و در آنجا مورد عنایت امیر سامانی قرار گرفت (همانجا؛ قس: ابوحنان، همان، ۲۳۲). در زمان امیر نوح بن نصر (حکمر ۳۳۱-۳۴۳ ق) دیوان رسائل به وی سپرده شد و لقب عمید یافت (ثعالی، ابوحنان، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۰۳/۵). عمید تا هنگام وفات، به عنوان کاتبی چیره‌دست، این سمت را دارا بود و رسائل وی به سبب اهمیتی که داشت، در خراسان تدوین یافته بود (ثعالی، ۱۸۴/۳-۱۸۵).

برخی پنداشته‌اند که ابوعلی‌الله عمید، نواده شخصی به نام ابوالفضل حسین بن حسن عمید، از شیعیان امامی قم (زنده در میانه سده ۳ ق) بوده که یاد او در روایتی در تاریخ قم (قمی، ۲۰۵) آمده است (مثلاً آقا بزرگ، ۲۶۹)، اما صرف‌نظر از احتمال تحریف این نام (قس: ابن بابویه، ۴۳۴، که در همان روایت نام مزبور را ابوالفضل حسن بن حسین علوی ضبط کرده است)، باید توجه داشت که عمید لقب خانوادگی ابوعلی‌الله نبوده است.

دو وزیر آل بویه، ابوالفضل محمد و ابوالفتح علی فرزند و نواده اویند که اینک به شرح احوال آن دو می‌پردازیم:

۱. ابوالفضل محمد بن حسین بن محمد (د ۶ صفر ۳۶۰ ق/ ۹۷۱ م) دسامبر ۹۷۱ م، وزیر رکن‌الدوله دیلمی و نویسنده‌ای که سبک جدیدی در نثر عربی پدید آورد. در زمان خود، او را به طور مطلق «استاد» یا «الاستاذالرئیس» می‌خواندند.

از زندگی او پیش از ۳۲۸ ق آگاهی چندانی در دست نیست، ولی به هر روی نمی‌توان موقعیت پدر را در دستگاه آل زیار، در رشد و پیشرفت فرزند بی‌تأثیر دانست. از استادان او در این دوره احمد بن اسماعیل بن سمکه، ادیب قمی را می‌شناسیم (طوسی، رجال، ۴۵۵، الفهرست، ۳۱؛ نجاشی، ۹۷؛ قس: ابن ندیم، ۱۵۴، که محمد بن علی بن سمکه را معلم ابن عمید دانسته است). هنگامی که عمید در ۳۲۳ ق بلاد جبل را ترک گفت، محمد در آنجا ماند و به مرور مدارج ترقی را در دولت تازه تأسیس آل بویه پیمود (ثعالی، ۱۸۵/۳). از برخی نوشته‌ها چنین برمی‌آید که ارتباط او با پدرش منقطع بوده است (نک: ابوحنان، مثالب، ۲۳۲ به بعد).

در ۳۲۸ ق/ ۹۴۰ م به دنبال درگذشت ابوعلی‌الله قمی، وزیر حسن ابن بویه - که بعدها رکن‌الدوله لقب یافت - به وزارت برگزیده شد (همدانی، ۱۱۷؛ ابن خلکان، ۱۰۴/۵؛ ابن اثیر، ۳۶۵/۸). البته طبیعی است که ابن عمید از آن پس در سالهای پرحادثه ۳۲۸-۳۳۷ ق

ابن عمید را به همراه ابراهیم سلار به آذربایجان فرستاد تا آن دیار را به اطاعت سلار در آورد. او پس از موفقیت در این مأموریت بی‌میل نبود که به گونه‌ای خود ولایت آذربایجان را در دست گیرد، ولی رکن‌الدوله نپذیرفت (ابوعلی مسکویه، ۲/۲۲۹؛ ابن اثیر، ۸/۵۷۱-۵۷۲).

در اواخر ۳۵۹ ق ابن عمید برای آخرین نبرد خود، همراه پسرش ابوالفتح به سوی حسویه گرد رهسپار غرب شد، ولی به سبب ضعف جسمی وی و خودسری ابوالفتح شکاف عمیقی در سیاست لشکر پدید آمد و سرانجام ابن عمید پیش از آنکه درگیر نبرد شود، در همدان درگذشت (ابوعلی مسکویه، ۲/۲۷۰-۲۷۴؛ ابن اثیر، ۸/۶۰۵-۶۰۶). درباره نحوه سیاست ابن عمید گرچه اطلاعات قابل‌ملاحظه‌ای به ما نرسیده، ولی همین قدر می‌دانیم که او، به رغم بی‌نظمی حاکم بر تشکیلات اولیه دیلمیان، سعی داشت تاحد امکان به امور دیوانی و لشکری سامان دهد (نک: ابوعلی مسکویه، ۲/۲۷۹-۲۸۲). هرچند شرایط سخت در مواردی ابن عمید را به اعمال خشونت وامی‌داشت (مانند کشتن فجیع اسیران قلعه خست: تنوخی، ۴/۹۷-۱۰۱)، ولی تاحد مقدور تلاش داشت که از راهی مسالمت‌آمیز مسائل خود را حل نماید (نک: ابوعلی مسکویه، ۲/۲۸۰). به گفته ابوعلی مسکویه او در رساله‌هایی چند به ویژه رساله‌اش به ابن هندو، به بیان آراء سیاسی خود پرداخته است (۲/۲۷۹). در واقع گفته شده که ابن عمید با تحمل فشار بی‌سامانی آغازین دولت آل‌بویه، موجب شد تا شرایط مناسبی برای وزارت شاگردش صاحب‌بن عباد مهیا شود، ولی به اندازه او مورد مهرآیندگان قرار نگرفت (نک: آمد روز، ۳۵۵؛ کبیر، ۱۱).

قطع نظر از جهات سیاسی، ابن عمید از جهت وسعت دانش نیز زبانزد بود. در منابع عربی بیش از هر چیز ادب ابن عمید مورد تأکید قرار گرفته است. چیره‌دستی این ادیب ایرانی، در به کارگیری زبان عربی، به ویژه در پرداختن نثر، تا آن اندازه بود که گفته شده: «کتابت با عبدالحمید آغاز گشت و به ابن عمید انجام یافت» (نعالی، ۲/۱۸۳؛ مافروخی، ۱۰۷) و او را «جاحظ دوم» لقب دادند (ابن خلکان، ۴/۱۰۴). بلاغت او همواره در ادبیات عربی و فارسی سده‌های بعد ضرب‌المثل بوده است (به عنوان نمونه، نک: نعالی، ۳/۱۸۳، ۵/۱۵۰؛ عمادالدین، ۱/۲۵۷؛ عتبی، ۴۴۰؛ قلقشندی، ۱/۹۳؛ فسایی، ۲/۱۰۱۶). ابن عمید در کتابت سبکی خاص داشت، به کارگیری سجع و کاربرد وسیع صنایع بدیعی را در نثر عربی از ابتکارات وی باید دانست (نک: فروخ، ۲/۵۰۰-۵۰۱؛ *مجلة المجمع العلمي*، ۵/۸۴). باتوجه به اینکه سبک او تا مدت‌ها در مشرق و حتی اندلس الگوی نویسندگان بود (نک: قحطی، ۴۲۲؛ *مجلة المجمع العلمي*، ۱۲/۳۸، ۲۸۳، ۳۵/۳۰)، این نقل ابوحنان توحیدی را که ابن عمید نخستین تباه‌کننده زبان است (الامتاع، ۱/۶۶)، باید ناشی از بدبینی ابوحنان به ابن عمید دانست که او را به نوشتن کتاب *مناقب الوزراء* (مناقب دو وزیر: ابن عمید و صاحب‌بن عباد) واداشته است. به گفته ابن ندیم (ص ۱۴۹) و ابوعلی مسکویه (۲/۲۷۷) رسایل ابن عمید در آن روزگار در دیوانی گردآوری

شده بود. در حال حاضر برخی رسایل منتسب به او در میان مجموعه‌های خطی هند و ترکیه باقی مانده است (نک: GAL, S, I/153؛ زرکلی، ۶/۹۸) و نسخه‌ای نیز در دارالکتب قاهره وجود دارد که عکسی از آن به شماره ۴۷۸ در کتابخانه مرکز موجود است و در صحت انتساب آن جای تأمل هست. همچنین پاره‌هایی دیگر از رساله‌های او در جای جای کتب ادب چون *یتیم‌الدهر* نعالی، *زهر الآداب* حصری، *معجم‌الادباء* یاقوت و آثار ابوحنان توحیدی دیده می‌شود. از نوشته‌های او در ادب، ابن ندیم (همانجا) اثری با عنوان *المذهب فی البلاغات* (قس: زرکلی، همانجا) را نام برده و ابوحنان از کتابی با عنوان *الخلق و الخلق* یاد کرده که هنوز مسوده بوده و مؤلف فرصت پاکتویس کردن آن را نیافته بود (ابوحنان، *مثالب*، ۲/۲۱۷). ابن عمید ذوق شعری نیز داشته (نک: ابوعلی مسکویه، ۲/۲۷۷) و قطعاتی از اشعار او بازمانده است (در مورد منابع آن، نک: GAS, II/635).

ابن عمید علاوه بر ادب در فلسفه، ریاضیات، نجوم و برخی شاخه‌های علوم طبیعی نیز آگاهی داشت (ابوحنان، همان، ۲/۲۴۱؛ ابوعلی مسکویه، ۲/۲۷۷-۲۷۸؛ زوتر، ۵۹-۵۸) و از دانش خود در طراحی ادوات جنگی و جز آن استفاده عملی زیادی برده است (نک: ابوعلی مسکویه، ۲/۲۷۸؛ همدانی، ۲۰۷). از تألیفات وی در زمینه‌های یاد شده *رسالة المسائل الطبيعية*، نسخه خطی کتابخانه موزه بغداد (GAS, VII/282) و *رسالة فی الحجرة الحادثة فی الجو*، نسخه خطی لندن (ورهووه، ۲۹۶)، در باب هواشناسی حفظ شده است. ابوریحان نیز اثر دیگری را از او با عنوان *کتاب فی بناء المدن*، در زمین‌شناسی یاد کرده است (نک: GAS، همانجا). جز آنچه ذکر شد، برخی نظرات ابن عمید در پاره‌ای موضوعات علوم طبیعی در کتب آیندگان مورد توجه قرار گرفته است (مثلاً نک: ابوریحان، *الجماهر*، ۲۵۹).

شایان ذکر است که ابن عمید به رغم اینکه در دوره تصدی وزارت اشتغالات سیاسی بسیار داشته، توانسته بود محیطی ایجاد کند که عالمانی از هر رشته را به کار راغب سازد. به عنوان نمونه ابویوسف رازی بخشی از کتاب *هندسة اقلیدس* را برای ابن عمید به عربی برگرداند (ابن ندیم، ۳۲۶). همچنین باید گفت به تشویق ابن عمید بود که حسن بن محمد قمی بر آن شد تا تاریخ قم و دیوان شعر ابوجعفر عطار را گرد آورد (نک: قمی، ۱۱). فراتر از این، ابن عمید در ری رصدخانه‌ای ساخت که ابوالفضل هروی و ابوجعفر خازن در آن به رصد پرداختند (ابوریحان، *تجدید*، ۶۹-۷۰؛ *القانون*، ۱/۳۶۴؛ سایللی، ۱۰۴-۱۰۳). همچنین او بود که نوشته‌های تدوین شده الحاروی را به بهای گزاف از خواهر رازی خریداری کرده، جمعی از شاگردان رازی را بر آن داشت تا کتاب را تدوین کردند (نک: ابن ابی‌اصیبه، ۱/۳۱۴). وی همچنین نوشته‌های کهن یونانی را که در سور اصفهان یافته شده بود، برای استفاده اهل آن به بغداد فرستاد (ابن ندیم، ۳۰۲) و بعضی از نویسندگان را به استنساخ کتب پیشین گمارد تا آنها را از تلف شدن باز

تا رکن الدوله، عضدالدوله و دیگر امیران در اصفهان گرد هم آیند. در همین جریان بود که رکن الدوله متصرفات خود را بین پسرانش تقسیم نمود و عضدالدوله را بر دیگر برادران ریاست داد (ابوعلی مسکویه، ۳۶۱/۲ - ۳۶۴؛ همدانی، ۲۲۸؛ ابن اثیر، ۶۶۹/۸). در ۳۶۶ ق، به دنبال وفات رکن الدوله، مؤیدالدوله از اصفهان به ری آمده، از طرف عضدالدوله بر مسند امارت نشست و ابوافتح را در وزارت ابقا کرد (همدانی، ۲۲۹)، اما صاحب بن عباد که به عنوان دبیر خاص او از اصفهان به ری آمده بود، مورد سوءظن ابن عمید قرار داشت، لذا با شورانیدن نظامیان بر ضد او مؤیدالدوله را واداشت تا صاحب را به اصفهان باز گرداند (نعالی، ۲۲۱/۳؛ یاقوت، ۱۹۴/۱۳). ابن حرکت ابوافتح در کنار اقدامات ناخوشایند پیشین و نفوذ تحمل‌ناپذیر او در سران لشکر و کشور، مؤیدالدوله را بر آن داشت تا با کسب موافقت عضدالدوله، ابن عمید را از میان بردارد. در پی دستور مؤیدالدوله او را دستگیر کرده، مورد شکنجه قرار دادند و به قتل رسانیدند. احتمال دارد که علت شکنجه، بازجویی از ابن عمید در مورد اموال پنهان خانوادگی بوده باشد که نتیجه‌ای نبخشید (نک: ابوحنان، مثالب، ۳۴۹ - ۳۵۹؛ صابی، محمد، الهفوات، ۵۰ - ۵۱؛ نعالی، ۲۲۲/۳؛ همدانی، ۲۲۹ - ۲۳۰؛ یاقوت، ۱۹۴/۱۳ - ۱۹۵، ۲۱۵ - ۲۲۷؛ ابن اثیر، ۶۷۵/۸ - ۶۷۶). ابوافتح به سبب جوانی در سیاست بی‌پروایی و ناپختگی خاصی داشت و در دوران حیات پدر همواره به سبب رفتار نامناسب خود با سران و مردم مورد انتقاد او قرار می‌گرفت (به عنوان نمونه، نک: ابوعلی مسکویه، ۲۷۱/۲ - ۲۷۳؛ رافعی، ۴۰۴/۳ - ۴۰۵؛ مافروخی، ۴۶). شاید ابوافتح اگر عمرش وفا می‌کرد، می‌توانست در سیاست و ادب دنباله‌رو پدر باشد (برای مراجع برخی از اشعار بازمانده او، نک: GAS, II/635).

مأخذ: آقابزرگ، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۴، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن ابی‌اصیه، احمد بن قاسم، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد بن حسن، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن بابویه، محمد بن علی، کمال‌الدین، به کوشش علی‌اکبر غفاری، تهران، ۱۳۲۰ ق؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحنان توحیدی، علی بن محمد، الامتاع والمؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ مثالب الوزیرین، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ ابوریحان بیرونی، تحدید نهایات الاماکن، به کوشش محمد بن تایت طنجی، آنکارا، ۱۹۶۲ م؛ همو، الجواهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ ق؛ همو، القاتون السعودی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الاسم، به کوشش آمد روز، قاهره، ۱۳۳۳ ق / ۱۹۱۵ م؛ تنوخی، محسن بن علی، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ نعالی، عبداللک، بیمة الدهر، به کوشش مفید محمد قمیج، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، التدوین، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، اعلام، سمعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ صابی، ابراهیم بن هلال، «التاجی»، اخبار ائمة الزیدیه، به کوشش مادلونگ، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ صابی، محمد بن هلال، «الریع»، شذرات من کتب مفقودة، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، الهفوات النادرة، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ طوسی، محمد بن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، الفهرست، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ عتبی، محمد بن عبدالجبار، تاریخ یمنی، ترجمه فارسی

دارد (نک: ابوحنان، مثالب، ۲۲۹). او کتابخانه‌ای وسیع داشت که عالم نامدار ابوعلی مسکویه رازی کتابدار آن بود (نک: ابوعلی مسکویه، ۲۲۴/۲).

۲. ابوافتح علی بن محمد بن حسین (۳۳۷ - ۳۶۶ ق / ۹۴۸ - ۹۷۷ م)، وزیر رکن الدوله و مؤیدالدوله، ملقب به ذوالکفایتین که او نیز گاه چون پدر «استاد» خوانده می‌شد.

تولد او را در قم گفته‌اند (نعالی، ۲۱۵/۳). وی در محضر پدرش و استادانی چون ابوالحسین ابن فارس ادب آموخت و کاتبی زبردست شد (یاقوت، ۱۹۲/۱۳). از فعالیت‌های سیاسی - نظامی او نخستین بار در وقایع سال ۳۵۸ ق / ۹۶۹ م یاد شده است که از طرف رکن الدوله برای سرکوب شورش مردم قزوین بدانجا رفت و پس از فرو نشاندن آشوب مبلغی کلان از آنان دریافت نمود که خود نام آن را «مال التأدیب» نهاد (رافعی، ۴۰۴/۳؛ مستوفی، ۷۹۱ - ۷۹۲)، در ۳۵۹ ق / ۹۷۰ م در رکاب پدر به جنگ با حسنویه گرد رفت و با مرگ پدر در همدان، جانشین او گردید و با دریافت مالی از حسنویه با او از در صلح درآمد (نک: ابوعلی مسکویه، ۲۷۳/۲ - ۲۷۴؛ ابن اثیر، ۶۰۶/۸) و پس از بازگشت به ری از سوی رکن الدوله به جای پدر به وزارت نصب شد (ابوعلی مسکویه، ۲۷۳/۲، ۳۰۱؛ همدانی، ۲۰۵؛ ابن اثیر، همانجا). در تاریخی که به دقت دانسته نیست، از نبرد بین ابوافتح و کردها یاد شده که در آن وی با دیسم پسر دایی حسنویه جنگید و او را شکست قطعی داد (ابن اثیر، ۷۰۵/۸).

در ۳۶۴ ق در پی تقاضای بختیار، از امیران آل‌بویه عراق، رکن الدوله ابوافتح را با لشکری انبوه به همراه عضدالدوله برای حمایت از او در برابر ترکان گسیل داشت (ابوعلی مسکویه، ۳۲۱/۲ به بعد؛ همدانی، ۲۱۸؛ گردیزی، ۲۰۳)؛ اما عضدالدوله پس از حل و فصل مسائل عراق، با گرفتن تأیید خلیفه، بختیار را دستگیر کرده، خود زمام امور را در دست گرفت. سپس ابن عمید را که انتظار می‌رفت به وزارت عراق گزیده شود، برای جلب موافقت رکن الدوله به ری فرستاد، ولی برخورد شدید رکن الدوله، عضدالدوله را بر آن داشت که عراق را ترک کند و به فارس رود (ابوعلی مسکویه، ۳۴۲/۲ - ۳۵۲؛ ابن اثیر، ۶۴۸/۸ - ۶۵۴). گویا ابوافتح مدتی پس از آن در عراق ماند و روابط نزدیکی با خلیفه، بختیار و ابن بقیه (ه) برقرار نمود و مال و موقعیت خوبی به دست آورد (صابی، محمد، «الریع»، ۳۴۰؛ همدانی، ۲۲۳ - ۲۲۴؛ قس: ابوعلی مسکویه، ۳۵۴/۳). او در مدت درنگ خود در بغداد توانست از خلیفه طائع لقب «ذوالکفایتین» و کنیه «ابوافتح» را دریافت دارد (صابی، محمد، همانجا؛ همدانی، ۲۲۹؛ گردیزی، ۲۰۵؛ یاقوت، ۱۹۳/۱۳ - ۱۹۴).

گردیزی در همان سال ۳۶۴ ق از کوشش دو وزیر آل‌بویه و سامانی، ابوافتح و عتبی، یاد می‌کند که به صلح میان دو دولت انجامید (۲۰۵، قس: ۳۶۰). در ۳۶۵ ق ابن عمید در تلاش دیگری برای بهبود بخشیدن به روابط خاندان بویه و از میان برداشتن کدورت‌ها ترتیبی داد

جرفادقانی، به کوشش جعفر شمار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ عمادالدین کاتب، *خریده القصر*، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ قسائی، میرزا حسن، *فارسنامه ناصری*، به کوشش منصور رستگار نسائی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قفطی، علی بن یوسف، *اخبار العلماء باخیار الحکماء*، به کوشش لیبیرت، لیزیک، ۱۹۰۳ م؛ قلقتندی، احمد بن علی، *صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ قمی، حسین بن محمد، *تاریخ قم*، ترجمه فارسی حسن بن علی قمی، به کوشش جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *زین الاخبار*، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ مافروخی، مفضل بن سعد، محاسن اصفهان، به کوشش جلال الدین طهرانی، تهران، ۱۳۱۲ ش؛ منتبب، ابوالطیب، دیوان، به کوشش عبدالرحمن برفوقی، بیروت، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ *مجلة المجمع العلمی العربی*، دمشق، ۱۳۳۹ ق به بعد؛ *مجله التواریخ والقصص*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ ق؛ مستوفی، حمدالله، *تاریخ گزیده*، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، *تکملة تاریخ الطبری*، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یاقوت، ادبای، نیز؛

Amedroz, H. F., "The Vizier Abu-l-Faḡl Ibn al-'Amīd", *Der Islam*, 1912, vol. III; GAL, S; GAS; Kabir, M., "Ustad Abu'l-Faḡl Ibn al-'Amīd", *Islamic Culture*, 1961, vol. XXXV; Sayılı, A., *The Observatory in Islam*, Ankara, 1960; Suter, H., *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig, 1900; Voorhoeve.

احمد پاکجی

ابن عمیره، نک: ابوالمطرف.

ابن عنبه، سید جمال الدین احمد بن علی بن حسین حسینی حسینی (ح ۷۴۸ - ۸۲۸ ق / ۱۳۴۷ - ۱۴۲۴ م)، مورخ و نسب شناس شیعی. نسب وی چنانکه خود نوشته است، با ۲۰ واسطه به امام علی بن ابی طالب (ع) می رسد، ابن عنبه از اعقاب عبدالله محض به شمار می رود، از این رو تبار «حسینی - حسینی» دارد زیرا از طریق پدر به امام حسن (ع) و از طریق مادر به امام حسین (ع) نسب می برد و به همین دلیل است که ابن عنبه را گاه حسینی (کیا گیلانی، ۵۵) و گاه حسینی (قمی، هدیه، ۸۴) خوانده اند. همچنین ابن عنبه را داوودی نیز نامیده اند، زیرا محمد بن داوود بن موسی ثانی یکی از نیاکان وی بود (کیا گیلانی، همانجا؛ قمی، *الفوائد الرضویة*، ۲۱). شهرت وی به ابن عنبه از آن روست که نیایش «عنبه اصغر» نام داشت که به نوبه خود از اعقاب عنبه بن محمد وارد (عنبه اکبر) بود (ابن عنبه، *عمدة الطالب*، چاپی، ۱۳۰). با اینهمه به نقل مدرس (۱۲۷/۸) برخی او را به نادرست ابن عنبسه، ابن عنبه و ابن عقبه نامیده اند. عنبه اکبر، جد قبیله ای از اشراف بنی الحسن بود که در عراق و پیرامون حله می زیستند (زبیدی، ۴۰۰/۱). ابن عنبه احتمالاً در حله زاده شد و از آغاز جوانی در زمره شاگردان ابو عبدالله محمد بن قاسم بن معیه دیباجی (د ۷۷۶ ق / ۱۳۷۴ م)، نسب شناس بنام شیعی در آمد و نزد او فقه، حساب، ادب، شعر و تاریخ و نسب شناسی آموخت و از ملازمان و خاصان استاد شد. ابن عنبه در دوران آموزش از کتابها و استادان متعددی بهره برد، اما بی گمان بیشترین توشه علمی را از آثار ابن معیه برگرفت (ابن عنبه، همان، ۱۶۹، ۱۷۰، ۲۷۲، ۳۶۸). چنانکه از احوال او بر می آید، پس از مرگ ابن معیه، وی به سیروس و سیاحت پرداخت و به

اصفهان و هرات و سمرقند و مکه و مذار (در دشت میشان) سفر کرد و از بسیاری نسب شناسان سود برد (همان، ۲۱، ۳۸، ۸۱، ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۷۳، ۲۷۷، ۳۵۱).

ابن عنبه در طبقه شهید اول قرار دارد و هر دو از طریق ابن معیه از علامه حلی روایت کرده اند (امین، ۴۰/۳).

آثار: آثار بازمانده و یا منسوب به ابن عنبه جملگی در زمینه نسب شناسی است و از ارزش و اعتبار والایی برخوردار است. مهم ترین اثر او *عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب* است. ابن عنبه این اثر را سه بار در حجمهای مختلف تحریر کرده است. تحریر نخست که از همه مفصل تر، ولی نامنظم است، احتمالاً در ۸۰۲ ق انجام یافته و به امیر تیمور گورکان تقدیم شده، و به همین مناسبت به *عمدة الطالب تیموری* شهرت یافته است. مؤلف در آغاز کتاب تصریح می کند که مطالب آن را به طور عمده از کتاب مختصر استادش، ابوالحسن علی بن محمد بن علی بن صوفی، و کتابی دیگر از شیخ ابوالنصر سهل بن عبدالله بخاری گرفته و نکاتی نیز از سایر منابع بدانها افزوده است (*عمدة الطالب*، خطی، ۴). تحریر دوم به *عمدة الطالب جلالی* معروف است و مؤلف آن را در ۸۱۲ ق با گزینش حدود دو سوم از تحریر نخستین و تنظیم آن در سه باب و تقسیم هر باب به چند فصل و افزودن مقدمه ای، برای جلال الدین حسن بن علی بن حسن بن محمد حسینی تدوین کرده است (*عمدة الطالب*، چاپی، ۱۸ - ۱۹). ابن عنبه تحریر سوم را برای سلطان شریف محمد بن فلاح مشعشی، جد سادات جاکم جویره تهیه کرده و در ۱۰ صفر ۸۲۷ از آن فراغت یافته است (آقابزرگ، ۳۳۷/۱۵ - ۳۳۹). مرعشی نجفی این سه را کبری، وسطی و صغری نام نهاده است (ص ۴۳). نسخه های خطی *عمدة الطالب تیموری* در کتابخانه های مرعشی (همانجا)، دانشگاه تهران (مرکزی، ۶۳۰/۲)، جامع کبیر صنعا (فهرس، ۶۱۵) و حکیم (نجف، ۴۵/۱ - ۴۶) موجود است. *عمدة الطالب جلالی* در ۱۳۱۸ ق / ۱۹۰۰ م در بمبئی و در ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م در نجف و در ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م در همانجا و به کوشش محمد حسن آل طالقانی چاپ شده است. به گفته آقابزرگ (۳۳۹/۱۵) نسخه ای از *عمدة الطالب مشعشی* که آغاز و پایان ندارد، در کتابخانه شیخ علی آل کاشف الغطاء در نجف موجود است.

ابن عنبه در دیباجه دو تحریر نخست گوید این کتاب را از آن رو نوشته است که گروهی در تبارنامه آل ابی طالب تردید کرده اند (*عمدة الطالب*، خطی، ۴، *عمدة الطالب*، چاپی، ۱۸). وی در *عمدة الطالب جلالی* پس از یک دیباجه در مقدمه ای مفصل نیاکان حضرت ابراهیم (ع) و سپس فرزندان را تا ابوطالب بر می شمرد و سپس از فرزندان ابوطالب: عقیل، جعفر و علی (ع) یاد می کند و طی فصولی فرزندان اینان را به اختصار می آورد. در نهایت با تفصیل بیشتری نسل علی بن ابی طالب (ع) را از طریق فرزندان: حسن (ع)، حسین (ع)، محمد حنفیه، عباس و عمر اطرف در پنج فصل بیان

الصديقية، و الحصانة الفاروقية، والسماحة النورية، والحماسة المرتضوية...» با اینهمه شیعی امامی بودن او محتمل تر و پذیرفتنی تر می نماید. به ویژه که او شاگرد و داماد ابن معیه شیعی بود و بخش نخستین زندگیش را در خدمت او به سر برد و از چشمه فکری و اعتقادی و معنوی او سیراب گشت و همواره به استاد وفادار ماند.

مأخذ: آستان قدس ف، فهرست: آقابزرگ، الفریفة: ابن عنبه، احمد بن علی، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، تیموری (کبری)، خطی مشکو، شه ۱۸۱؛ هم، عمدة الطالب جلالی (وسطی)، به کوشش محمدحسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱م؛ هم، الفصول الفخریة، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ اعلمی، سلیمان، دائرة المعارف، قم، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵م؛ امین، محسن، اعیان النبیة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ خدیویه، فهرست: زبیدی، تاج العروس؛ زرکلی، اعلام؛ دوانی، علی، مفاخر اسلام، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ فهرس مخطوطات المکتبة الفریفة بالجامع الکبیر بصفاء، به کوشش احمد محمد عیسوی و محمد سعید الطلیح، اسکندریة، منشأة المعارف؛ قمی، عباس، الفرائد الرضویة، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ هم، هدیه الاحیاء، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ کیا گیلانی، احمد بن محمد، سراج الانساب، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸م؛ مدرسی، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ مرعشی نجفی، شهاب الدین، مقدمه المجتبی علی بن محمد عمری، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، قم، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸م؛ مشکو، خطی؛ نجف، محمد مهدی، فهرست المخطوطات المصورة فی مکتبة الامام الحکیم العامة، نجف، ۱۳۹۹ ق؛ وکیل، مختار، فهرست المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م.

حسن یوسفی اشکوری

ابن عَیْن، ابوالمحاسن شرف الدین محمد بن نصر الله بن حسین بن عَیْن (۵۴۹ - ۶۳۰ ق / ۱۱۵۴ - ۱۲۳۳م)، شاعر هجو سرای دمشق، نیاکان وی از انصار بودند که از مدینه به کوفه کوچ کردند و در محلی موسوم به مسجد بنی نجار ساکن شدند (یاقوت، ۸۱/۱۹ - ۸۲؛ ابن خلکان، ۱۸/۵)، اما خود وی در دمشق زاده شد. یاقوت که از هم روزگاران اوست، شرح مفصّلی درباره وی نوشته است (۸۱/۱۹ - ۹۲).

وی در زادگاهش از محضر ابن عساکر بهره گرفت و نحو و لغت را از ابوالنشاء محمود بن ارسلان (رسلان) شیرزی آموخت. همچنین نزد قطب الدین نیشابوری که در آن زمان ریاست شافعیه را به عهده داشت و در جامع اموی دمشق مجلس تشکیل می داد و نیز کمال الدین شهر زوری قاضی القضاة دمشق اندکی فقه آموخت. در بغداد از محضر منوچهر بن ترکانشاه، راوی مقامات حریری، بهره مند شد (همو، ۸۲/۱۹؛ صفدی، ۱۲۲/۵ - ۱۲۳). وی در نقد شعر چیره دست گردید (ابن خلکان، ۳۵۱/۳) و بر کتاب الجمهرة ابن درید احاطه یافت (یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۴/۵) و سپس آن را مختصر ساخت (نک: آثار). در ۵۶۵ ق، هنگامی که شانزده ساله بود، سرودن شعر را آغاز کرد (مردم بک، ۴ - ۵). آغاز شاعری وی مصادف بود با روزگار حکومت نورالدین محمود بن زنگی که چندان عنایتی به شعر و ادب نداشت. زیرا وی مردی پرهیزگار بود و مجالست با شاعران را زیننده خویش نمی یافت و یا شاید به دلیل ترک زبان بودن قادر به درک ظرایف و زیباییهای شعر نبود و شاعران هم روزگار وی، در سروده های

می کنند. در این گزارش نسب شناسانه اطلاعات کوتاه، اما مفیدی از چگونگی گسترش تیره علویان در سرزمینها و محل سکونت ایشان آمده است که برای تاریخ نگاران راهنمای خوبی است. در پایان کتاب اصطلاحات نسب شناسی آمده که معلوم نیست از خود مؤلف باشد. مورخان و محدثان متأخر همچون کیا گیلانی در سراج الانساب، حر عاملی در امل الامل و مجلسی در بحار الانوار از کتاب عمدة الطالب بسیار بهره برده اند. کتاب دیگر ابن عنبه الفصول الفخریة فی اصول البریة، به زبان فارسی است که در ۱۳۴۶ ش به کوشش جلال الدین حسینی محدث ارموی در تهران چاپ شد. این کتاب دارای یک مقدمه و سه فصل است، عنوان مقدمه «در بیان منشأ نسل» است. طی این کتاب، تبار بشر از آدم تا نوح به اختصار بیان شده است، سپس فرزندان نوح با گستردگی بیشتر و طبقه بندی روشن تری دنبال شده و اعقاب هریک از فرزندان نوح، به ویژه پادشاهان منطقه بین النهرین و ایران و جاهای دیگر ذکر گردیده اند. دامنه این نسب شناسی به قبایل عرب و اجداد و نیاکان پیامبر کشیده شده و به ابوطالب پیوند می یابد و در نهایت فرزندان ابوطالب به سبک و سیاق عمدة الطالب جلالی بررسی و مرتب شده اند. وی در این کتاب گاه به نقد آراء دیگران پرداخته است (ص ۱۸۹). شباهت این کتاب به عمدة الطالب جلالی چنان است که برخی آن را ترجمه کتاب اخیر دانسته اند.

ابن عنبه این کتاب را برای فخرالدین حسن بن شمس الدین محمد، از نوادگان امام زین العابدین (ع) که از عالمان سبزوار بود، نوشت (صص ۳، ۴). آثار دیگر ابن عنبه که نسخه های خطی آنها در دست است، از این قرارند: بحر الانساب فی نسب بنی هاشم (عربی)، که در آستان قدس (آستان، ۷۶)، دارالکتب مصر (خدیویه، ۱۷/۵)، معهد المخطوطات العربیة (وکیل، ۵۹/۴) و کتابخانه حکیم در نجف (نجف، ۱۹۶/۲) وجود دارد؛ التحفة الجمالیة فی انساب الطالبیة (فارسی)، که نسخه ای از آن در کتابخانه مرعشی قم موجود است (مرعشی، ۴۳). زرکلی (۱۷۷/۱) از کتابی خطی به نام رسالة فی اصول شجرة السادة آل ابی علوی، تألیف وی نیز نام می برد. آقابزرگ (۳۷۶/۲) کتاب دیگری تحت عنوان انساب آل ابی طالب به ابن عنبه نسبت داده و احتمال داده که این کتاب ترجمه عمدة الطالب با تغییراتی اندک است.

مذهب ابن عنبه محل تأمل است. برخی در شیعی بودنش تردید کرده اند (دوانی، ۳۲۴/۴). چنین تردیدی روا نمی نماید، اما امامی بودن وی قطعی به نظر نمی آید. برخی او را زیدی دانسته اند (اعلمی، ۱۹۹/۳). آنچه این احتمال را تقویت می کند، برخی اشارات و تعبیرات اوست. مثلاً درباره امام دوازدهم (ع) می گوید: «ثانی عشر الائمة عند الامامیة، وهو القائم المنتظر عندهم» (عمدة الطالب، چاپی، ۱۹۹) و مهم تر از آن در دیباجة عمدة الطالب تیموری (صص ۵-۶)، آنجا که از اوصاف امیر تیمور سخن می گوید، او را بدین عبارت می ستاید: «... صاحب الملكات العلیة والانباء النبویة، والفصاحة

خویش به این دو نکته اشاره کرده‌اند (همو، ۵). از این روی شاعر جوان که گویی از خیر امیران و بزرگان مأیوس شده بود، به انواعی از شعر از جمله لغز روی آورد که بیشتر به سرگرمی و اقتناع شخصی نزدیک بود (نک: ابن عنین، ۱۴۹ - ۱۷۸) و گویا در این روزگار بیشتر سرگرمی وی، شرکت در مجالس ادبی و همنشینی با شاعران بود (همانجا؛ ابن ظافر، ۴۰۲). اندکی بعد، کار او به هجوسرای و مجون کشید و بآبی‌پروایی، زبان به طعن و استهزای هم روزگاران خویش گشود. وی در قصیده‌ای ۵۰۰ بیتی که آن را «مقراض الاعراض» نامید (ابن جوزی، ۶۹۶/۲)۸؛ ابن تغری بردی، ۲۹۴/۶، همه اعیان و اشراف هم روزگار خویش را هجو کرد و هیچ یک از آنان را فرونگذاشت (همانجاها). از این قصیده ۵۲ بیت اکنون در دیوان وی (صص ۱۷۹ - ۱۸۴) بر جای مانده است.

در ۵۷۰ ق/ ۱۱۷۴ م صلاح الدین ایوبی بر دمشق مسلط شد و با آنکه با شاعران و ادیبان بر سر مهر بود (مردم بک، ۵، ۳۲)، روشن نیست از چه روی ابن عنین برای نزدیک شدن به وی کوششی نکرد و به جای آن با بی‌پروایی، خود او و رجال حکومتش را هجو کرد (صص ۲۱۰ - ۲۱۱؛ ابن جوزی، ۶۹۷/۲)۸.

ابن مطران طبیب که از نزدیکان صلاح الدین بود، نزد وی به سعایت برخاست و موجبات تبعید او را از دمشق فراهم آورد، اما ابن عنین اقدام او را بی‌پاسخ نگذاشت و در شعری گزنده و نیش‌دار به سختی او را هجو کرد (ص ۱۳۳؛ ابن جوزی، ۴۱۱/۱)۸ - ۴۱۲). پس از آن، نزدیک به ۲۰ سال از عمر خود را در سرزمینهای گوناگون از جمله عراق، خراسان، آذربایجان، خوارزم، ماوراءالنهر، هند و یمن گذراند. در خوارزم و ری به مجلس درس فخر رازی راه یافت (یاقوت، ۸۲/۱۹). ابن خلکان، ۲۵۱/۴؛ سبکی، ۸۷/۸؛ قس: مردم بک، ۶ - ۸) و به وی ارادتی ویژه یافت و بارها در سروده‌های خویش او را ستود (همانجا). در این مدت کوشید تا با ستایش برخی حکام به مال و ثروت دست یابد (ابن فوطی، ۵۲؛ ذهبی، ۸۷)، اما گویا در این امر چندان موفق نشد (ابن عنین، ۳۳) و به هر جا که سفر می‌کرد از هجو و ریشخند فرمانروایان و اشراف دست نمی‌کشید (همو، ۱۲۷، ۱۴۴، ۲۳۱). سرانجام به یمن رفت و چندی بین مصر و یمن به تجارت مشغول بود (ابن وردی، ۲۴۰/۲) و در مجالس ادبی شاعران و ادیبان مصر شرکت جست و میان آنان به «شاعر شام» شهرت یافت (ابن خلکان، ۶۲/۶). در یمن سیف الاسلام طفتکین برادر صلاح الدین ایوبی را مدح گفت (صص ۳۴ - ۴۰) و از این راه ثروتی به دست آورد (ابن وردی، همانجا). اما آرزوی بازگشت به دمشق که از هر جای دیگری دوست‌تر می‌داشت (نک: صص ۶۸ - ۹۰؛ مردم بک، ۱۳)، هیچ گاه در وی خاموش نشد و قصاید بسیاری در بیان این آرزو سرود، چنانکه اکنون بخشی از دیوان او را همین قصیده‌ها که با زیبایی و ظرافت بسیار سروده شده است (ابن خلکان، ۱۷/۵)، تشکیل می‌دهد. ظاهراً عصبیت عربی او (مردم بک، ۲۳) نیز بر این شوق بازگشت می‌افزود. با این

حال وی هرگز ناخشنودی خویش را از زمامداران دمشق پنهان نداشت (ابن عنین، ۸۴ - ۸۵، ۱۰۸). در ۵۹۷ ق، پس از مرگ عثمان ابن صلاح الدین (۵۹۵ ق) و تسلط الملک العادل بر سراسر شام و مصر (مردم بک، ۱۲)، در قصیده‌ای از وی خواست تا اجازه دهد که به دمشق باز گردد (ابن خلکان، ۱۶/۵؛ مردم بک، همانجا). الملک العادل اجازه داد و او با غروری تمام که از شعرش پیداست (ص، ۹۴) به دمشق وارد شد، اما پس از چندی به هجو ملک پرداخت (ص، ۲۳۹؛ ابن جوزی، ۶۹۷/۲)۸؛ یاقوت، ۸۷/۱۹؛ ابن تغری بردی، ۲۹۴/۶). با تسلط الملک المعظم بر دمشق دوره طلایی زندگی او آغاز شد؛ در شمار نزدیکان و همنشینان ملک درآمد و با هزلیات خویش مجالس وی را گرمی بخشید (ابن جوزی، ۶۹۶/۲)۸ و نزد وی از اعتبار بسیار برخوردار شد (ابن عنین، ۹۲؛ ابن خلکان، ۱۸/۵). در ۶۲۳ ق از سوی وی به سفارت تعیین شد و در همین سفر در شهر اربل با ابن خلکان دیدار کرد (ابن خلکان، ۱۵/۵). در اواخر حکومت الملک المعظم به وزارت رسید و تا پایان حکومت فرزند او الملک الناصر بر این مقام باقی بود. با آغاز حکومت الملک الاشرف بر دمشق در ۶۲۶ ق، از مقام خود-برکنار شد و ۴ سال پس از آن در ۸۱ سالگی در دمشق درگذشت (ابن خلکان، ۱۸/۵؛ مردم بک، ۱۵ - ۱۶).

مهم‌ترین ویژگی ابن عنین هجوسرای و هزل‌گویی و کثرت اینگونه اشعار نسبت به مضامین دیگر، در دیوان اوست، اما به گمان مادر پس این زبان گزنده و این چهره شوخ (ابن فوطی، همانجا) شخصیت دیگری پنهان است که باید از خلال سروده‌های وی بیرون کشید. ستایشها و هجوهای او هیچ بی‌سبب و از سرتفنن و یا صرفاً برای به دست آوردن مال و جاه نبوده است. وی به ندرت زبان به هجو و ریشخند مردم عادی گشود، بلکه آماج زبان زهرآگین وی همواره اشراف و صاحبان قدرت بودند که از جمله آنانند: امیر بدرالدین مودود شحنة دمشق (ابن عنین، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۸)، صفی الدین ابن قابض، از رجال حکومت صلاح الدین ایوبی (همو، ۲۰۶، ۲۰۷)، ابوالفضل یحیی قاضی القضاة دمشق (همو، ۲۲۱)، جمال الدین مجید بن ابی الفضل دولعی خطیب دمشق (همو، ۱۸۲، ۱۸۸)، قاضی فاضل (همو، ۱۸۲، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۱۹)، جمال الدین عبدالرحیم بن علی بن شیت وزیر الملک المعظم (همو، ۱۹۰، ۲۲۴، ۲۲۵)، قاضی ابن ابی عصرون (همو، ۱۹۱ - ۱۹۳)، نایب وی حرستانی (همو، ۱۸۴) و قاضی شرف الدین (همو، ۱۳۱). وی در کار هجو و ریشخند چندان بی‌پروا بود که حرمت الملک المعظم را نیز که وی را بسیار گرمی می‌داشت، رعایت نمی‌کرد (همو، ۲۴۳؛ نک: صفندی، ۱۲۳/۵). از فساد حاکم بر خانواده‌های اشراف سخت انتقاد می‌کرد و خلیفه بغداد را در آن شریک می‌دانست (ص ۱۴۴). الملک العادل را شمیر روزی بُر (همو، ۲۳۹) و صاحبان قدرت را باری سنگین بر دوش مردم می‌دید. دو صفت عدل و انصاف در نظر وی ستودنی بود و رجال و کارگزاران حکومت را از اینکه از این دو صفت عاریند، تحقیر می‌کرد (همو،

از: ۱. تاریخ العزیزی، در سیره الملك العزیز که ظاهراً برای طغتكین بن ایوب که در آن زمان فرمانروای یمن بود، تألیف کرده است (زرکلی، ۱۲۶/۷)؛ ۲. مختصر الجمهره لابن درید، در لغت (کحاله، ۷۹/۱۲) که نشانهٔ چیره‌دستی وی در لغت بوده است.

مأخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن خلکان، بوفیات؛ ابن شداد، محمد بن علی، الاغلاقی الخطیفة، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن ظافر، علی، بدائع البداهة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عتین، محمد بن نصرالله، دیوان، به کوشش خلیل مردم بک، دمشق، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م؛ ابن قوطی، عبدالرزاق بن احمد، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ ابن وردی، عمر، تنمة المختصر فی اخبار البیروت، به کوشش احمد رفعت بدرای، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ امین، حسن، دولة الموحدين الاسلامیة، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۶۸ م؛ دلجی، احمد بن علی، الفلاکة والمفلوکون، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن دبیثی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زرکلی، اعلام، سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ صفندی، خلیل ابن ابیک، الوالی بالوفیات، به کوشش درینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ مردم بک، خلیل، مقدمه بر دیوان (نک: هم، ابن عتین)؛ یاقوت، ادبیا.

محمد سیدی - حسن صفری نادری

ابن عوام، ابوزکریا یحیی بن محمد بن احمد بن عوام، گیاه‌شناس برجسته اندلسی اهل اشبیلیه^۱، از زندگی و تاریخ دقیق تولد و مرگ او اطلاعی به دست نیامد. به احتمال قوی در سده ۶ ق/ ۱۲ م می‌زیسته (لکلرک، ۱۱۰-۱۰۹/II) و حدود سالهای ۵۴۰، ۵۴۵ و ۵۸۰ ق را که برای تاریخ درگذشت او ذکر کرده‌اند (کحاله، ۲۲۲/۱۳)؛ بغدادی، ۵۲۰/۲؛ زرکلی، ۲۰۸/۹)؛ ظاهراً بر حدس و گمان استوار است. اثر مشهور او کتاب الفلاحة (ه م) نام دارد که مهم‌ترین اثر دربارهٔ کشاورزی در قرون میانه به شمار می‌رود. اثر دیگر ابن عوام، تربیة الکرم، توسط مونکادا^۲ در ۱۸۸۹ م در استکهلم (سرکیس، ۱۹۴/۱) منتشر شد (نیز نک: کتاب الفلاحة).

مأخذ: بغدادی، هدیه؛ زرکلی، اعلام؛ سرکیس، جایی؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ نیز:

Leclerc, Lucien, *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876.
ابوالحسن دیانت

ابن عیاش، ابوالفرج عبدالرحمن بن احمد، ملقب به زین الدین (ربیع الاول ۷۷۲ - ۱۱ صفر ۸۵۳/ اکتبر ۱۳۷۰ - ۵ آوریل ۱۴۴۹)، مقری شافعی مذهب حجاز. وی در دمشق زاده شد و در همانجا نشأت یافت (سخاوی، ۵۹/۴). پدرش خود از مقریان شام بود (ابن جزری، ۱۲۸/۱؛ ابن حجر، ۳۶۵/۷). وی نزد استادانی چون عمادالدین ابن کثیر، عمادالدین ابن سراج، زین الدین ابن رجب حبلی، شمس الدین ابن سند و رسلان ذهبی دانش آموخت. در دمشق از پدرش و نیز امین ابن سلا، محمود بن شرف شاه طوسی و عمر بن شمس الدین ابن لیان

(۲۲۹). ستایش بسیار وی از فخر رازی به دلیل دانش و معرفت او بود. (نک: هم، ۵۳ - ۵۵؛ یاقوت، ۸۹/۱۹ - ۹۰)، اما با فقیهان و رجال دین. میانهٔ خوشی نداشت و همواره آنان را به استهزای گرفت (نک: ابن عتین، ۱۳۲، ۱۳۷، ۲۰۲؛ مردم بک، ۲۰)، چنانکه یکی از سرگرمیهای وی آن بود که به جامع دمشق رود و در رواقهای آن به گردش بپردازد و در مجالس درس و وعظ نکته‌ای برای هزل و بذله‌گویی‌های خویش بیابد (هم، ۱۹ - ۲۰). احتمالاً به همین سبب است که یاقوت (۸۲/۱۹) دربارهٔ وی گوید «يُحَلِّ بالصَّلوة»، گرچه وی به بد دینی متهم شد (نک: ادامهٔ مقاله)، اما همو فخر رازی را به دلیل دفاع عالمانه‌اش از دین ستود (صص ۵۳ - ۵۴؛ یاقوت، ۸۸/۱۹ - ۹۰). وی برخی از اهل دانش و ادب را نیز هجو کرد که رشید ناپلسی شاعر، ابن سائق، ابن قلانسی و سبط ابن جوزی از آن جمله‌اند (نک: صص ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۷). بی‌سبب نیست که سبط ابن جوزی، او را بد زبان، فاسق و هرزه خوانده است (۶۹۶/۲۸). طرفه آنکه در میان کسانی که هجو شده‌اند، برخی از استادان او و از آن جمله کمال الدین شهرزوری (ابن عتین، ۱۹۷) و نیز پدر خودش به چشم می‌خورند (هم، ۲۳۹؛ امین، ۱۶۶). ابن رفتار و نیز میل به باده‌نوشی (یاقوت، ۸۲/۱۹) و فرو نهادن فریضة دینی (ابن عتین، ۱۳۸، ۱۳۹؛ یاقوت، همانجا؛ صفندی، ۱۲۳/۵)، موجب گردید که وی به بد دینی و کفر متهم شود (یاقوت، صفندی، همانجاها)، چنانکه سبط ابن جوزی (همانجا) همنشینی با ابن عتین را یکی از گناهان بزرگ الملك المعظم شمرده است و گوید: آنگاه که ابن عتین مدتی گوشه‌نشینی اختیار کرد و به عبادت مشغول شد، رفتار وی را به جد نگرفتند و الملك المعظم با ارسال اسباب لهو و لعب پیام داد که با آنها به عبادت بپردازد (هم، ۶۰۶/۲۸). با این حال وی پس از آنکه بر مسند وزارت تکیه زد (دلجی، ۱۲۴)، درستکاری و صداقت خویش را نشان داد و منابعی که به بد دینی او اشاره کرده‌اند، این نکته را از یاد نبرده‌اند (نک: صفندی، ۱۲۳/۵). خود وی نیز مدعی درست کرداری و راستی خویش بود و تبعید از دمشق را نتیجهٔ راستی و درستی که به گفتهٔ خود، تنها گناهش بود، می‌دانست (ص ۹۴؛ ابن جوزی، ۶۹۷/۲۸). وی در سروده‌های هجوآمیز خویش رو به سوی مردم عادی داشت. اقبال مردم و ستایش بسیار از شعر او (یاقوت، ۹۲/۱۹؛ ابن خلکان، ۱۴/۵) از همین جا سرچشمه می‌گرفت، چنانکه قطعه‌هایی از شعر او را برخی از مردم گردآورده بودند (ابن خلکان، ۱۷/۵). استفاده از واژه‌های عامیانه در این سروده‌ها (مردم بک، ۲۶، ۲۴۶) نیز گرایش او را به عامهٔ مردم تأیید می‌کند. برخی از سروده‌های وی یادآور زجله‌های شاعران سده‌های بعدی است (نک: ابن شداد، ۸۷). شاید بتوان با تحلیل و بررسی اشعار وی تصویر روشنی از جامعهٔ اشرافی دمشق در روزگار وی به دست داد.

آثار: علاوه بر دیوان ابن عتین که در دمشق (۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م) به چاپ رسیده است، دو کتاب نیز به وی نسبت داده‌اند که عبارتند

و در حلب از فیروز تبریزی قرائت آموخت (سخاوی، ۵۹/۴ - ۶۰). در ۷۸۷ ق همراه پدرش به حج و سپس به بیت المقدس رفت. وی در ۷۹۲ ق (یا ۷۹۱ ق؛ ابن عماد، ۲۷۷/۷) طی سفری به قاهره، از محضر استاد پدرش ابوالفتح محمد بن احمد عسقلانی در قرائت بهره برد و از وی اجازه دریافت کرد و در اسناد به پای پدر رسید (سخاوی، ۶۰/۴؛ قس: ابن جزری، ۱۲۸/۱، ۸۲/۲). ابن عیاش نحو را از پدرش و عطاء الله دروالی هندی فرا گرفت و از سراج الدین بلقینی و پدرش فقه آموخت (سخاوی، همانجا). وی از ۸۰۹ یا ۸۱۰ ق در مکه اقامت گزید، اما پس از آن به یمن و چند بار به مدینه سفر کرد و در حرمین شریفین عهده دار تعلیم قرائات گردید. چنانکه ابن حجر از او با عنوان «مقرئ الحرم» یاد کرده است (۳۶۶/۷؛ سخاوی، همانجا). ابن جزری و مقریزی نیز با عباراتی مشابه به مقام او در قرائت حجاز اشاره کرده اند (سخاوی، ۶۰/۴، ۶۱). وی در ۸۵۱ ق به علت بیماری در مکه خانه نشین شد. ولی تا پایان عمر تدریس را رها نکرد (همو، ۶۰/۴). از ابن عیاش اثری با عنوان التهذیب فیما زاد علی الحرزین التقریب، در قرائات برجای مانده که نسخه آن در کتابخانه چستر بیتی موجود است (آربری، ش ۳۶۶(۳)). همچنین لامیه ای در قرائات به نام غایة المطلوب فی قراءة خلف و ابی جعفر و یعقوب، به او نسبت داده اند (سخاوی، همانجا).

مأخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایة التهایة، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، انباء الفهرست، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ سخاوی، محمد بن عبد الرحمن، الضرع اللامع، قاهره، ۱۳۵۳ ق؛ نیز: Arberry. رؤیا حقیقی ایرانی

ابن عیاش، احمد بن محمد بن عبیدالله جوهری (د ۴۰۱ ق/ ۱۰۱۱ م)، محدث امامی. درباره تولد وی تاریخ بخصوصی نقل نشده است، اما می توان با استفاده از تاریخ وفات اقدم مشایخ او تاریخ تولد او را تخمین زد. بنابر دو سندی که ابن عیاش خود در مقتضب الاثر (صص ۳، ۲۴) نقل کرده، تردیدی نیست که وی از ابوبکر محمد بن عبدالله انماطی (د ۲۸۶ ق، خطیب، ۴۳۲/۵) استماع حدیث کرده و با وصف حالی که آورده، می توان تخمین زد که ابن عیاش حدود ۲۷۰ ق متولد شده باشد. وی چنانکه از بررسی مشایخ و شاگردانش برمی آید، بخش عمده عمر خود را در بغداد گذرانیده است. تنها از یک سفر وی به سامرا در حوالی ۳۳۹ ق اطلاع در دست است (ابن عیاش، ۱۲). این سفر بایستی کوتاه بوده باشد، زیرا ابن عیاش در ۳۴۰ ق ظاهرأ در بغداد از سهل بن محمد طرطوسی حدیث شنیده است (همو، ۱۸). وی پس از عمری طولانی در بغداد درگذشت (طوسی، الفهرست، ۳۳). پدر و جد او از افراد سرشناس بغداد در دوره آل حماد بودند. مادرش سکینه دختر ابویعلی سسین بن یوسف از رجال برجسته آل حماد و برادر ابوعمر محمد بن یوسف قاضی بود (همانجا؛ نجاشی، ۸۵). خانواده ابن عیاش هم از جانب پدر و هم از جانب مادر از اهل علم

بوده اند و چنانکه خود متذکر شده است (طوسی، مصباح، ۷۴۱). خاندان او با ابوالقاسم حسین بن روح نوبختی از نواب خاص در ارتباط بوده اند. جد وی عبیدالله از علمای شیعه بغداد و در واقع از اولین مشایخ ابن عیاش بوده است (ابن نجار، ۴۳/۲ - ۴۴). کتاب مقتضب الاثر جای شبهه ای در اینکه ابن عیاش شیعه اثنا عشری بوده، باقی نمی گذارد؛ با این حال ابن عیاش چندان مورد مهر شیوخ بغداد نبوده است (نک: نجاشی، ۸۶). نجاشی (ص ۸۵) و طوسی (الفهرست، ۳۳، رجال، ۴۴۹) متذکر شده اند که ابن عیاش در اواخر عمر دچار اضطراب گردیده است. طوسی (همانجاها) و نجاشی (همانجا) از سعه روایت ابن عیاش تمجید کرده اند. ذکر زمان و مکان در برخی موارد (ابن عیاش، ۱۲، ۱۸، ۳۱)، توضیح در مورد نحوه تحمل حدیث (همو، ۳۱، ۴۱، ۵۳)، توضیح درباره موارد دقیق اختلاف در روایت یک حدیث (همو، ۱۸ - ۲۱) و توضیح در مورد تقطیعی که به جهت ضرورت در حدیث انجام داده (همو، ۵۰، ۵۱)، همه از شواهد دقت ضبط او در حدیث است (نیز برای شاهی بر وسواس او در روایت، نک: ابن عیاش، ۲۴).

از مقایسه احادیث ابن عیاش با نظایر آن در دیگر کتب حدیث میزان دقت وی در ضبط حدیث اعم از سند و متن بیشتر آشکار می شود. به عنوان نمونه حدیث جابر بن سمره (ابن عیاش، ۴؛ قس: بخاری ۱ (۱) / ۴۰۱؛ ابن ابی زینب نعمانی، ۶۲) و حدیث سعید بن غزوان (ابن عیاش، ۹؛ قس: ابن ابی زینب نعمانی، ۴۴؛ ابن بابویه، ۲۸۱/۱) را می توان ذکر کرد. ابن عیاش چنانکه در مقدمه مقتضب الاثر متذکر شده، در مواردی به نقد حدیث نیز پرداخته است (مثلاً نک: ص ۵؛ خزاز، ۴۳).

در میان مشایخ او در حدیث، علی رغم اینکه اغلب آثار وی از دست رفته، نام بیش از ۴۰ تن در دست است. از جمله آنان می توان از ابن عقدہ همدانی، ابوعلی صولی، عبدالله بن جعفر حمیری، احمد بن محمد بن یحیی عطار، ابن حمزه طبری، ابن جعابی، محمد بن احمد منصوری، سهل بن محمد طرطوسی و حسین بن علی بزوفری نام برد (ابن عیاش، جم: ابن شاذان، ۴۷، ۱۲۸؛ طوسی، مصباح، ۷۳۶، ۷۵۹؛ طبرسی، ۳۴۹، ۳۷۰ - ۳۷۳). از شاگردان و روات مشهور ابن عیاش می توان ابن شاذان قمی، نجاشی، خزاز قمی و جعفر بن محمد دورستی را نام برد (ابن شاذان، جم: نجاشی، ۶۳؛ خزاز، جم: ابن ابی الرضا، ۱۶۸). شیخ طوسی در موارد متعدد (الفهرست، ۳۳؛ رجال، ۴۴۹؛ الغیبه، همانجا؛ مصباح، ۷۳۹) با واسطه «جماعة» یا «جماعة من اصحابنا» از ابن عیاش نقل کرده که باید مقصود وی برخی از شیوخ معروفش چون شیخ مفید و حسین بن عبیدالله غضائری باشد (در مورد دیگر شاگردان وی، نک: کراچکی، ۲۵۶؛ ابن نجار، ۴۳/۲ - ۴۴؛ طبرسی، ۳۴۹؛ علامه حلی، ۱۱۱؛ آقابزرگ، طبقات، ۲۴).

ابن عیاش، به عنوان حلقه واسطه در روایت آثار سلف کوشش بسیار کرده است، چنانکه برخی از این آثار تنها به همت او به دست

احادیثی در باب اغسال مندوبه و احتمالاً واجبه بوده است. نسخه آن تا قرن ۹ ق / ۱۵ م باقی بوده و کفعمی از آن نقل کرده است (طوسی، الفهرست، ۳۳؛ نجاشی، ۸۶؛ ابن طاووس، اقبال، ۲۱؛ افتدی، ۳۱/۶؛ نوری، ۱۵۲/۱-۱۵۴؛ آقابزرگ، الذریعة، ۲۵۲/۲).

۲. اخبار ابی هاشم... (طوسی، نجاشی، همانجاها). از موارد نقل چنین پیدا است که این کتاب مشتمل بر روایات تاریخی در مورد ائمه متأخر بوده است. نسخه آن تا قرن ۷ ق / ۱۳ م باقی بوده، طبرسی (ص ۳۴۹، جم)، ابن شهر آشوب (مناقب، ۳۹۰/۴) و ربلی (۲۲۱/۳) از آن نقل کرده‌اند. علامه حلی نیز در اجازه به بنی زهره (ص ۱۱۰) آن را روایت کرده است.

۳. عمل رجب، شعبان و شهر رمضان (طوسی، نجاشی، همانجاها)، که مورد استفاده ابن طاووس در مهج الدعوات (ص ۴۶) قرار گرفته است.

۴. مسائل الرجال، که موضوع آن پرسشهایی از امام هادی (ع) و پاسخهای آنها بوده است. نسخه این کتاب تا قرن ۷ ق / ۱۳ م باقی بوده و ابن ادریس در مستطرفات السرائر (ص ۴۷۹) و ابن طاووس در الامان (ص ۴۵) از آن نقل کرده‌اند.

دیگر آثار ابن عیاش که نسخه‌ای از آنها تاکنون به دست نیامده، عبارتند از: کتاب فی ذکر الشجاع، اخبار جابر الجعفی، اخبار السید (اسماعیل الحمیری)، شعری ابی هاشم الجعفری، مائزل من القرآن فی صاحب الامر (الزمان) (عج)، الاشتغال علی معرفة الرجال، که کتابی کم‌حجم بوده و در آن راویان هر امام را ذکر کرده است، ذکر من روی الحديث من بنی ناشرة (یا بنی عمار بن یاسر)، اخبار وکلاء الائمة الاربعة، که کتابی مختصر بوده است. افزون بر این از وی کتابی با عنوان اللؤلؤ وصنعتة و انواعه، در مورد ساخت لؤلؤ (مروارید) و انواع آن (طوسی، نجاشی، همانجاها؛ ابن شهر آشوب، معالم، ۲۰) یاد کرده‌اند.

مأخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ هنر، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۵، به کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن ابی الرضا، محمد بن حسن، «الاجازة الکبيرة»، بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۱۰۲؛ ابن ابی زینب نعمانی، محمد بن ابراهیم، الغيبة، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن بابویه، محمد بن علی، کمال الدین، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن شاذان، محمد بن احمد، مائتة منقیة، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، مناقب آل ابی طالب، قم، انتشارات علامه؛ ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ همو، الامان من اخطار الاسفار والازمان، نجف، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ همو، مهج الدعوات، بیسبی، ۱۲۹۹ ق؛ ابن عیاش، احمد بن محمد، مقتضب الاثر، قم، ۱۳۷۹ ق؛ ابن نجاشی، محمد بن احمد، ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر فرح، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ربلی، علی بن عیسی، کشف الغممة، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ افتدی، اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الكبير، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ خزاز قمی، علی بن محمد، کفایة الاثر، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ سمرانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری، نجف، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ طوسی، محمد بن حسن، امالی، بغداد،

آیندگان رسیده و برخی چون طب الائمة پسران بسطام تا امروز محفوظ مانده است. از میان آثار شیعه و سنی که وی روایت کرده، می‌توان از الحصال و الکمال ابن عتبه، التخریج عبید بن کثیر و کتابهای وکیع بن جراح و موسی بن عیسی منصوری نام برد (ابن عیاش، جم؛ نجاشی، جم؛ علامه حلی، ۱۱۶ - ۱۱۷).

ابن عیاش اطلاعات رجالی وسیعی داشته و علاوه بر آثاری که مستقلاً در این علم تألیف کرده، در جای‌جای مفتضب الاثر نیز به حسب مناسبت به بحثهای رجالی پرداخته است. به عنوان نمونه توضیحی که ابن عیاش (ص ۸) در مورد نسبت «طاطری» داده، در قیاس با توضیحات مراجعی چون انساب سمرانی (۶/۹) و معجم البلدان یاقوت (۴۸۸/۳) جالب توجه است. نجاشی در رجال خود به کرات از ابن عیاش استفاده کرده، ولی به هر دلیل مطالب مربوط به جرح و تعدیل را از وی نقل نمی‌کند.

نظری به عناوین آثار مفقود ابن عیاش و قطعات پراکنده باقی مانده از آنها نشان می‌دهد که وی از افرادی بوده که در ثبت تاریخ ائمه متأخر شیعه و نیز تاریخ غیبت صفری (۲۶۰-۳۲۹ ق / ۸۷۴-۹۴۱ م) نقش بسزایی داشته‌اند و این امر از آن جهت بیشتر حائز اهمیت است که وی خود غیبت صفری را درک کرده و در مورد مسائل مطروحه درباره آن دوره، چون مسأله ادعای ابوبکر بغدادی شخصاً درگیر ماجرا بوده است (نک: طوسی، الغيبة، ۲۵۵). جز آنچه ذکر شد، مطالبی نیز در مورد تاریخ ائمه متقدم از وی نقل شده است (نک: همو، مصباح، ۷۴۹، ۷۵۹؛ ابن شهر آشوب، مناقب، ۳۷۹/۴).

ابن عیاش، به گفته شاگردش نجاشی (ص ۸۶) در ادب و شعر نیز چیره‌دست بوده است. برخی از عناوین موجود در فهرست آثار وی نمودار اطلاع او در تاریخ ادبیات عرب است.

ابن عیاش ظاهراً از حرفه جواهرسازی ارتزاق می‌کرده است. وی نه تنها خود به لقب «جوهری» شهرت داشته، بلکه ابن نجار (۴۳/۲) جد او عبیدالله را نیز جوهری خوانده و این دلالت بر خانوادگی بودن این حرفه در میان آنان دارد. مهارت ابن عیاش در جواهرسازی تا اندازه‌ای بوده که در این زمینه به تألیف نیز پرداخته است.

آثار چاپی: مقتضب الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر این کتاب که یک بار در ۱۳۴۶ ق در نجف و بار دیگر در ۱۳۷۹ ق در قم به چاپ رسیده، حاوی مجموعه‌ای از احادیث - عمدتاً از طریق اهل سنت - در اثبات ائمة اثناعشر است. این کتاب از نخستین آثار امامیه در این باره بود و خزاز قمی شاگرد ابن عیاش تا حد زیادی از آن تأثیر گرفته و در واقع باید کفایة الاثر وی را کوششی در جهت تکمیل کار استاد دانست. از آنجا که مؤلف در مقتضب الاثر از ابن حمزه طبری نقل کرده و ابن حمزه در ۳۵۶ ق / ۹۶۷ م وارد بغداد شده (ه، د، ابن حمزه)، تألیف این کتاب باید مربوط به بعد از سال مزبور باشد.

آثار یافت نشده:

۱. الاغسال. موضوع این کتاب چنانکه از موارد نقل برمی‌آید،

۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ همو، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ همو، الفیه، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ همو، الفهرست، به کوشش محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، مکتبه المرتضویه؛ همو، مصباح المتعجد سلاح المتعبد، تهران، ۱۳۳۸-۱۳۳۹ ق؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، «الاجازة الکبيرة»، بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۴؛ کراجکی، محمد بن علی، کنز الفوائد، تبریز، ۱۳۲۲ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نوری، میرزا حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۱۸-۱۳۲۱ ق؛ باقوت، بلدان.

ابن عیسی، ابو عبدالله محمد بن احمد صنهاجی (د ۹۹۰ ق / ۱۵۸۲ م)، ادیب و شاعر مراکشی، پدرش ادیبی فاضل بود (ابن قاضی، *درة الحجال*، ۱۰۶/۱)، ابن عیسی در دستگاه حکومتی سلطان عبدالله الغالب بالله (۹۶۴ - ۹۸۰ ق) و سلطان ابومروان عبدالملک (۹۸۳ - ۹۸۶ ق)، از سلاطین مغرب، شغل دبیری داشت (سلاوی، ۵۷/۵؛ EI²) و در زمان حکومت ابوالعباس احمد بن محمد معروف به المنصور الذهبي (۹۸۶ - ۱۰۱۲ ق) به ریاست دیوان (وزیر القلم الاعلی) برگزیده شد (ابن قاضی، همان، ۲۲۶/۲؛ مراکشی، ۱۹۱/۴). در همین زمان بود که وی کتاب *الممدود والمقصود* خود را به وی تقدیم داشت (مقری، ۳۱۱/۹؛ ابن سوده، ۱۸۷).

اما پس از چندی مأمون، پسر و جانشین منصور که فردی عیاش و فاسد بود، به علتی نامعلوم او را دستگیر کرد و پس از مصادرة اموالش وی را در فاس به زندان افکند (وفرانی، ۱۷۹؛ سلاوی، ۱۶۹/۵). ابن عیسی سرانجام در زندان درگذشت (ابن قاضی، همانجا) یا به قول مراکشی (همانجا) به فرمان سلطان به قتل رسید. وفرانی (ص ۱۶۶) ۴ بیت از اشعار او را در نکوهش دنیا و پادشاهان نقل کرده است و ابن قاضی (همانجا، *جدوة الاقتباس*، ۳۲۶) نثر او را بهتر از شعرش دانسته و خط وی را ستوده است. از او آثاری در دست است: ۱. *بدیع الجواهر النفیس*، نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است؛ ۲. *الممدود والمقصود من سنا السلطان المنصور*، قسمتهایی از آن در فاس موجود است (زرکلی، ۷/۶). به گفته زرکلی (همانجا) وی شرحی بر عینیة ابن سینا نیز داشته است که اثری از آن در دست نیست. مآخذ: ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، *دلیل مورخ المغرب الاقصی*، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، *جدوة الاقتباس*، رباط، ۱۹۷۳ م؛ همو، *درة الحجال*، به کوشش محمد الاحمدی ابوالنور، تونس / قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ زرکلی، اعلام، سلاوی، احمد بن خالد، *الاستقصاء*، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۵ م؛ مراکشی، عباس بن ابراهیم، *الاعلام*، بن حل مراکش و اغمات من الاعلام، فاس، ۱۳۵۶ ق / ۱۹۳۷ م؛ مقری، احمد بن محمد، *نفع الطیب*، به کوشش یوسف محمد بقالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ وفرانی، محمد بن الحاج، *نزقة الحادی*، به کوشش هوداس، رباط، مکتبه الطالب؛ نیز: EI² عباس حجت جلالی

ابن عین زربی، موفق الدین ابونصر عدنان بن نصر بن منصور (د ۵۴۸ ق / ۱۱۵۳ م)، از اهالی عین زربی (نام عربی قصبه باستانی آنازابوس یا آناوارزه در استان آدانا، جنوب ترکیه فعلی)، پزشک، احکامی و ادیب مسلمان. وی ظاهراً در عین زربی زاده شد. سپس به

بغداد رفت و به تحصیل طب و نجوم و حکمت پرداخت و در این علوم مهارت یافت. آنگاه ظاهراً در دوران خلافت الامر فاطمی عازم دیار مصر شد (حمارنه، ۶۴۲) و تا پایان عمر در آنجا اقامت گزید (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۷/۲ - ۱۰۸؛ لکلرک، ۵۱۵-۵۱۶ II). در ابتدای کار در مصر نتوانست از راه پزشکی تحصیل معاش کند. ناچار در بازار شهر قاهره، در دکه‌ای نشسته و از راه تنجیم و اختیار ساعات، کسب رزق می‌کرد (ابن ابی اصیبعه، همانجا). چندی بعد وزیر خلیفه مصر به وسیله سفیری که از بغداد آمده بود و با ابن عین زربی آشنایی داشت، از مراتب فضل و منزلت او در علوم آگاه شد و بدین سان وی به دربار خلیفه مصر راه یافت و کارش بالا گرفت (همانجا) و معالجه خلیفه و خانواده‌اش به او واگذار شد (فیلسوف الدولة، ۸۱/۱). ابن عین زربی در زبان عربی مهارت داشت و در مجالس درس وی شاگردان بسیاری حاضر می‌شدند (همانجا). وی خط زیبایی نیز داشت چنانکه کتابها و رساله‌هایی در پزشکی و منطق و غیره به خط خود نوشته است. او شعر نیز می‌سروده است. ابن عین زربی سرانجام در ۵۴۸ ق، یک سال پیش از الظاهر فاطمی در قاهره درگذشت (حمارنه، ۶۴۴؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا).

آثار:

الف - خطی: ۱. رسائل هندسیه جرت بین کاتبه ابن الزبیر و بین ابی نصر بن العین زربی، به طوری که از نام کتاب پیداست، این رساله مجموعه مکاتبات هندسی است که بین ابن زبیر و ابن عین زربی انجام گرفته است. نسخه‌ای از آن در بیروت هست (GAL, S, I/890)؛ ۲. فیما يحتاج الطیب من علم الفلک، که درباره نیاز پزشک به دانش ستاره‌شناسی است و نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (آلوارت، ۷/508)؛ ۳. الکافی فی (صناعة) الطب، که در ۵۱۰ ق / ۱۱۱۶ م در مصر تألیف شد و آخرین تنقیح آن از سوی نویسنده در ۵۴۷ ق / ۱۱۵۳ م صورت گرفت (ابن ابی اصیبعه، ۱۰۸/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۳۷۷/۲؛ حمارنه، ۶۴۵، ۶۴۶). مؤلف در این کتاب، علم پزشکی را شامل دو قسمت نظری و عملی دانسته، پس از بررسی‌های لازم درباره تأثیر هوا، تغذیه و استراحت، به علل و عوارض امراض پرداخته و بخش بزرگ آن را به چگونگی معالجه و مداوای بیماریها اختصاص داده است. حمارنه سبک و روش منطقی و دقیق او را در بیان مسائل طبی گوناگون ستوده است (ص ۶۵۳). کهن‌ترین نسخه‌ای که اکنون در دست است، نسخه مورخ ۹۵۳ ق / ۱۵۴۶ م، در کتابخانه پاریس است (دوسلان، 528). ابن عین زربی، به نوشته خود، جهت تسهیل مراجعه و استفاده، آن را به ترتیب اعضای بدن، از سر تا پا مرتب کرده است (برای مشخصات برخی از نسخه‌های این اثر، نک: GAL, S, I/642؛ بلوشه، 223؛ ظاهریه، حمارنه ۲۹۷؛ احمد، ۱۷۵/۱، ۱۷۶)؛ ۴. مقاله فی مرض السفة ومعالجته، رساله‌ای است درباره نوعی بیماری پوستی و مداوای آن. یک نسخه از این اثر که در تاریخ ۱۰۶۴ ق استنساخ شده در ظاهریه (ظاهریه، خیمی، ۴۲۰/۲) موجود است. این کتاب شامل

ابی شبیه، عبدالرزاق صنعانی، عثمان بن محمد بن ابی شبیه، ابونعیم فضل بن دکین، محمد بن عمر واقدی و نعیم بن حماد مروزی را می‌توان نام برد (نک: احمد بن حنبل، ۲۵/۱؛ شافعی، ۸؛ سعید بن منصور، ۵۴/۱؛ ابن ابی شبیه، ۳۵/۱؛ واقدی، ۱۱۱۳/۳؛ جم: مزی، ۱۸۳/۱۱ - ۱۸۸). ابن عیینہ مورد وثوق رجالیان و محدثان بوده و روایات او در صحاح سته و غیر آن وارد شده است (به عنوان مثال، نک: بخاری، ۲۱۱/۱؛ مسلم، ۱۴۸۳/۲؛ ابوداود، ۳۵/۴؛ ترمذی، ۱۵۱/۴؛ نسائی، ۱۴۰/۷؛ ابن ماجه، ۷۳۴/۲؛ با این حال در منابع گاه کم دقتیایی چون تدلیس در اسانید (ذهبی، ۱۷۰/۲) و تلخیص متون (جاحظ، ۱۵۴/۱؛ ابن قتیبه، ۵۰۷) به وی نسبت داده شده است. از نظر مذهب ابن ندیم (صص ۲۲۶، ۲۲۷) او رازیدی می‌شمارد؛ وی در جرح و تعدیل راویان، صاحب نظر بوده و ابن ابی حاتم (صص ۳۵ - ۴۹) او را فردی نقاد به شمار آورده و برخی نظرات وی را در امر جرح و تعدیل ذکر نموده است. وی به عنوان زاهدی حکیم شناخته شده و بسیاری کلمات حکیمانه از او نقل شده است (مثلاً ابونعیم، ۲۷۰/۷ - ۳۰۴). ابن عیینہ در سال آخر عمر خود به مکه رفت و سرانجام در ۹۱ سالگی در آنجا درگذشت و در کوه حجون به خاک سپرده شد (ابن سعد، ۴۹۸/۵؛ ابن حبان، ۱۴۹). مقبره‌ای به نام وی در استانبول وجود دارد که دلیلی بر صحت انتساب آن به وی در دست نیست (ایشلی، ۹۵ - ۹۹).

آثار: عجل (ص ۱۹۵) و ابن ندیم (ص ۲۸۲) تصریح کرده‌اند که ازو اثری شناخته نشده است؛ بنابراین آثاری چون جوابات القرآن (نک: ابن ندیم، ۳۷) که برای او ذکر کرده‌اند، احتمالاً توسط دیگران تدوین شده است. همچنین ابن ندیم (همانجا) از تفسیری که به او نسبت داده شده، یاد کرده و سیوطی در الدر المنثور (۶۵/۱، جم) و به گفته سرگین، ثعلبی در الکشف والیان از تفسیر او استفاده کرده‌اند (نک: GAS, 1/96). نجاشی (ص ۱۹۰) نیز نوشته که وی «نسخه»‌ای را از امام صادق (ع) روایت کرده است. همچنین مجموعه‌هایی پراکنده از احادیث گردآوری شده ابن عیینہ به صورت خطی در کتابخانه ظاهریه موجود است (نک: فهرس، ۱۸، ۲۲، جم: GAS، همانجا).

مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، مقدمة المعرفة، حیدر آباد دکن، ۱۲۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی شبیه، عبدالله، المصنف، به کوشش عامر عمری اعظمی، بی‌بی، الدار السلفیة؛ ابن حبان، محمد، مشاهیر علماء الامصار، به کوشش، فلاشهاوس، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارصادر؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ ابن ماجه، محمد ابن یزید، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوداود، سلیمان بن اشعث، سنن، به کوشش محمد محبی الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویه؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۶ ق/ ۱۹۳۷ م؛ احمد بن حنبل، سنده، مصر، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح، استانبول، المکتبة الاسلامیة؛ برقی، احمد بن ابی عبدالله، الرجال، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفة و التاريخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر، مصر؛ جاحظ، عمرو بن بحر، اللیسان و التبیان، به کوشش

توضیح و تعریف بیماری مزبور، علل و عوامل ابتلا به آن، نشانه‌های بروز و بالاخره طریقه معالجه با فصد، رژیم غذایی، داروها و گیاهان است (ظاهریه، حمارنه، ۴۵۵ - ۴۵۷).

ب - یافت نشده: ۱. تعذر وجود الطیب الفاضل و نفاق الجاهل (ابن ابی اصیبه، ۱۰۸/۲)؛ ۲. رساله فی السیاسة؛ ۳. شرح کتاب الصناعة الصغیرة، نوشته جالینوس؛ ۴. مجربات فی الطب، ابن مجموعه که به شکل جنگ نوشته شده و ظافر بن تمیم بعد از وفات ابن عین زربی آن را در مصر جمع‌آوری کرده است، حاکی از آگاهیها و تجربیات دقیق او در پزشکی است (همانجا)؛ ۵. مقالة فی الحصی و علاجه؛ ۶. الرسالة المقنعة، درباره منطق، که از سخنان ابونصر فارابی و ابن سینا تألیف و تدوین کرده است (همانجا).

مأخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، فهرس مخطوطات مکتبة الارکان العامة فی الموصل، موصل، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ حمارنه، سامی خلف، «الطیب العربی ابن عین زربی»، ابیات الندوة العالمية الاولى لتاریخ العلوم عند العرب، حلب، ۱۹۷۷ م؛ فیلسوف الدوله، میرزا عبدالحسن خان، مطرح الانظار، تبریز، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ظاهریه، خطی؛ (الطب و الصيدلة)، حمارنه؛ همان، خمی، نیز؛ Ahlwardt; Blochet; De Slane; GAL, S; Leclerc, Lucien, Histoire de la médecine arabe, Paris, 1971.

ابن عیینہ، ابومحمد سفیان بن عیینة بن میمون هلالی (۱۰۷ - ۱۹۸ ق/ ۷۲۵ - ۸۱۴ م)، محدث و فقیه کوفی. نسبت هلالی او مربوط به رابطه ولاء با بنی هلال بن عامر است (ابن سعد، ۴۹۷/۵). سفیان در کوفه زاده شد (ابن حبان، ۱۴۹) و از دوران کودکی به فراگیری علم روی آورد. ابن عیینہ همراه پدرش که از کارگزاران خالد بن عبدالله قسری بود، در پی عزل خالد در ۱۱۴ ق/ ۷۳۲ م رهسپار مکه شد (ابن سعد، همانجا؛ بسوی، ۱۸۶/۱). وی در ۱۲۶ ق به کوفه بازگشت (همو، ۱۸۸/۱). او سفری نیز به بغداد داشته و در ۱۵۰ و ۱۵۲ ق به یمن رفته است (ابن سعد، همانجا؛ خطیب، ۱۷۴/۹). ابن عیینہ بیش از ۸۰ تن از بزرگان تابعین را درک نموده (نک: خطیب، همانجا) و از آنها حدیث شنیده است که از آن میان مالک بن انس، ایوب سخنیانی، ابان بن تغلب، ثور بن یزید حمصی، جابر بن یزید جعفی، حمید بن قیس اعرج، عبدالله بن کثیر مکی، عاصم بن بهدله، ابوالزناد، عبدالله بن شبرمه، عبدالملک بن عبدالعزیز بن جریج، ابن مَحِیصین سهمی، محمد بن سائب کلثبی، ابن ابی لیلی و محمد بن مسلم زهری شایان ذکرند (نک: مزی، ۱۷۸/۱۱ - ۱۸۳). وی را از اصحاب امام صادق (ع) نیز دانسته‌اند (برقی، ۴۱؛ طوسی، ۲۱۲). ابن عیینہ را یکی از آگاه‌ترین محدثان به حدیث اهل حجاز و به ویژه به احادیث مربوط به تفسیر شمرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۳۲ - ۳۳). افراد بسیاری نیز از او حدیث شنیده‌اند که از مشاهیر آنان سفیان ثوری، عبدالله بن مبارک، محمد بن ادريس شافعی، احمد بن حنبل، علی بن مدینی، یحیی بن معین، سعید ابن منصور، احمد بن منیع بغوی، اسحاق بن راهویه، حسن بن صالح بن حی، حسن بن محمد زعفرانی، حماد بن زید، زبیر بن بکار، ابوبکر بن

ونشری، عبدالرحمن بن احمد قصری فاسی، حسن بن عثمان تاملی جزولی را نام برد (ابن مریم، ۲۵۹؛ بابا تنبکتی، همانجا؛ مخلوف، ۲۷۶؛ ابن قاضی، ۱۸۲/۱).

ابن غازی دارای منطقی قوی، بیانی شیرین و روان، خلقی نیکو و محضری پر بار بود، نزد خواص و عوام عزت و احترام داشت و سخنورترین فرد زمان خود بود (بابا تنبکتی، همانجا). ابتدا در مکناسه و پس از آن در فاس جدید مجلس وعظ و سخنرانی داشت، سپس ضمن تدریس، امامت و خطابت مسجد قرویین را نیز عهده‌دار شد (همانجا). وی برای جهاد و مراقبت و محافظت ثغور اسلامی بارها به رابطه پرداخت و به همین منظور در اواخر عمر به قصر کُتاه [شهری در جزیره الخضراء اندلس] رفت، در آنجا مریض شد و به فاس بازگشت و تا پایان عمر خود در همانجا توطن اختیار کرد (همانجا). ابن غازی پس از درگذشت در الکفادین فاس مقابل قبر استادش محمد قوری به خاک سپرده شد (ابن قاضی، ۳۲۰/۱). هم‌اکنون مدفن او در فاس به «باب الحمراء» شهرت دارد (کتانی، ۲۵۷/۲). یکی از شاگردان وی به نام شقرون بن ابی جمعه وهرانی قصیده‌ای زیبا و طولانی در رثا و سوگ او سروده است (بابا تنبکتی، ۳۳۴).

این آثار از ابن غازی به چاپ رسیده است: ۱. بُغیة الطالب فی شرح منیة الحُساب، که شرح منظومه خود ابن غازی در علم حساب است (فاس، ۱۳۱۷، ۱۳۱۹ ق)؛ ۲. الروض الیهون فی اخبار مکناسه الزیتون (فاس، ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸ م). این کتاب مهم‌ترین و سودمندترین کتاب ابن غازی است که جزئی از آن توسط هودا^۱ به فرانسه ترجمه شده و در «مجله آسیایی» چاپ شده است (EI^۲)؛ ۳. الفهرسة المباركة، موسوم به التعلیل برسم (رسوم) الاسناد بعد انتقال اهل المنزل والنادر ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م به کوشش محمد زاهی در دارالبیضاء به چاپ رسیده است؛ ۴. کلیات فقهیه علی مذهب المالکیه یا کلیات فی الفقه، در فاس چاپ سنگی شده است (برای آثار خطی او، نک: حجی، ۲۲، ۲۹، ۴۰، ۱۳۵، ۱۸۴).

ماخذ: ابن قاضی، احمد بن محمد، جذوة الاقباس، رباط، ۱۹۷۳ م؛ ابن مریم، محمد بن محمد، البستان، به کوشش محمد بن ابی شنب، الجزائر، ۱۳۲۶ ق / ۱۹۰۸ م؛ بابا تنبکتی، احمد بن احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیه الدبیاج المذهب ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حجی، محمد، فهرس الخزائن العلمیه الصبیحیه بسلا، کویت، ۱۴۰۶ ق؛ زرکلی، اعلام؛ کتانی، محمد، فهرس الفهارس والانیات، فاس، ۱۳۴۷ ق؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ گنون، عبدالله، التبوغ المغربی فی الادب العربی، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزکیة، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ منصور، عبدالحفیظ، فهرس المخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، الحلل السنسیة، تونس، ۱۹۷۰ م؛ نیز: EI^۲؛ GAL، S.

ابن غالب، محمد بن ایوب بن غالب غرناطی (سده ۶ ق / ۱۲ م)، مورخ و جغرافی‌دان مسلمان اندلسی، مؤلف فرحة الانفس، تاریخ

حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ سعید بن منصور، ستن، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، بیسبی، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۲ م؛ سیوطی، جلال‌الدین، الدر المنثور، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ شافعی، احمد بن ادریس، مسند، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ طوسی، محمد بن حسن، الرجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ عجلی، احمد بن عبدالله، تاریخ النفات، به کوشش عبدالمعطی قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ فهرس مجامع المدرسة العمریة فی دار الکتب الطاهرية، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ مسلم بن حجاج، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، مصر؛ نجاشی، احمد بن علی، الرجال، به کوشش موسی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ نسائی، احمد بن شعیب، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ ق / ۱۹۳۰ م؛ وادعی، محمد بن عمر، المغازی، به کوشش مارسدن جوتن، لندن، ۱۹۶۶ م؛ نیز:

GAS; İşli, Necdet, 'İstanbul'da sahabe kabir ve makamları', Ankara, Renk ofset matbaacılık.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

ابن غازی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن محمد بن محمد بن علی بن غازی عثمانی مکناسی (۸۵۸ - ۹ جمادی الاول ۹۱۹ ق / ۱۴۵۴ - ۱۳ ژوئیه ۱۵۱۳ م)، فقیه مالکی، مورخ، ادیب و عالم حساب. نسبش به بنی عثمان قبیله‌ای از کتاه در مکناسه الزیتون واقع در مغرب اقصی می‌رسد (زرکلی، ۳۳۶/۵). برخی از جمله بابا تنبکتی (ص ۳۳۴) تاریخ تولد او را با استناد به فهرست احمد المنجور ۸۴۱ ق / ۱۳۳۷ م نوشته‌اند، ولی ابن قاضی با اشاره به نوشته‌الروض الیهون فی اخبار مکناسه الزیتون تألیف خود ابن غازی، تولدش را در ۸۵۸ ق قید کرده و می‌افزاید: این تاریخ با تاریخ مندرج در کتاب فهرست احمد المنجور مطابقت ندارد و گویا وی از آنچه در کتاب الروض الیهون... آمده، آگاهی نداشته است (۳۲۰/۱). ابن غازی در مکناسه الزیتون دیده به جهان گشود و در همانجا پرورش یافت و به فرا گرفتن علم پرداخت (بابا تنبکتی، ۳۳۳). در ۸۹۱ ق به فاس سفر کرد (ابن قاضی، همانجا) و در آنجا با عده‌ای از استادان خود آشنا گردید و از دانشمندان و فقهای مانند: نیجی، محمد بن قاسم قوری و ابی عبدالله صغیر دانش آموخت (بابا تنبکتی، ابن قاضی، همانجا؛ وزیر سراج، ۵۸۶/۳). از ادریس بن یخلف بوفرچی صنهاجی ریفی که معاصر وی بود نیز استفاده کرد (ابن قاضی، ۱۶۴/۱). سپس به مولد خود بازگشته، چندی در میان خویشان وندان به سر برد (گنون، ۲۱۸/۱، ۲۱۹). در تعبیر حدیث و علم رجال و شرح حال‌نگاری و گزارش جنگها تسلط داشت؛ در علم قرائت، تفسیر، ادب، عروض، حساب و فرائض (تقسیم ارث) اطلاعات گسترده‌ای داشت. او سرآمد دانشوران روزگار خویش بود و عمر خود را در طلب علم و نوشتن و نشر آن گذراند. به فن تدریس آشنا بود، مجالس قرائت قرآن و تفسیر تشکیل می‌داد و در ماه رمضان از صحیح بخاری حدیث می‌گفت (بابا تنبکتی، همانجا). بسیاری از جویندگان دانش، از مناطق دور، در مجلس درسش حاضر می‌شدند و از وی دانش می‌آموختند که از این میان می‌توان علی بن محمد شریف تلمسانی، ابن عباس صغیر، احمد دقون، علی بن هارون، عبدالواحد

تولد و مرگ او مشخص نیست، اما به گفته مقری تا ۵۶۵ ق زنده بوده است (۱۸۲/۳، ج بیروت). بغدادی (۱۸۶/۲) نویسنده فرحة الانفس را ابو عبدالله محمد بن غالب بلنسی، دیروزیر متوفی در ۷۶۷ ق پنداشته است، اما بی گمان این ابو عبدالله غیر از ابن غالب مؤلف فرحة الانفس است، زیرا اولاً یا قوت (د ۶۲۶ ق) از کتاب ابن غالب نقل کرده است (۴۰۰/۱)، ثانیاً ابن غالب اهل بلنسیه نیست، پونس بویگس نیز به خطا مؤلف فرحة الانفس را تمام بن غالب (د ۳۴۷ ق) و اهل البیره و یا تمام بن غالب لغوی (د ۴۳۶ ق) پنداشته است (عبدالبدیع، ۱/ (۲) ۲۷۵ - ۲۷۶). به گفته روزنتال که ابو غالب غرناطی، مؤلف تاریخی پیرامون اندلس، را همان ابن غالب دانسته (ص ۲۵۰)، وی را باید غرناطی به شمار آورد. همچنین نسبت غرناطی ابن غالب در یکی از نسخه های نفح الطیب آمده است (مقری، ۱/ (۲) ۴۱۷، ج لیدن). از آنجا که همزمان با ابن غالب در سده ۶ ق شاعری به نام ابو عبدالله محمد بن غالب رصافی بلنسی در اندلس می زیسته و هر دو با ابن تومرت و عبدالمؤمن بن علی، از حکمرانان موحدون معاصر بوده اند و نیز از آنجا که برای ابن غالب همنامان دیگری، در اندلس می توان یافت، شرح حال وی با شخصیت های دیگر در آمیخته است (نک: عباس، ۱۰، ۱۴؛ ابن بشکوال، ۱۲۰/۱ - ۱۲۱؛ مقری، ۱/ (۱) ۵۰۳، ۱/ (۲) ۹۶، ۲۰۹، ۲۱۰، ج لیدن).

با بررسی نسخه بازمانده از کتاب فرحة الانفس و نیز اطلاعاتی که مقری و دیگران به دست داده اند، می توان دوران زندگی ابن غالب را تعیین کرد. ابن غالب در اثر خویش (همو، ۱/ (۲) ۲۸۳ - ۲۸۴، ۲۸۹ - ۲۹۱، ۲۹۹، ج لیدن) از حملات مسیحیان در سالهای ۵۴۰ تا ۵۴۲ ق به قلعه اریط و شهرهای المریه، اشبونه و قرطبه و اخراج مسیحیان از شهرهای بیتاسه و المریه در ۵۵۲ ق سخن گفته است. ابن غالب ضمن بیان رویدادهای گوناگون اندلس از جمله تاخت و تاز مسیحیان به قلمرو اسلامی اندلس (۵۴۰ ق) و انتقال حکومت از مرا بطون به دست موحدون به وسیله عبدالمؤمن بن علی (۵۴۱ ق)، مطالبی آورده که پیداست خود از زبان شاهدان واقعه یا معاصران شنیده بوده است. صریح ترین اشاره وی به تاریخ زندگی خود آنجاست که در شرح حال ابو جعفر بن عبدالحق خزرجی قرطبی گوید: «در ۵۶۵ ق از او جدا شدم» (مقری، ۱۸۲/۳، ج بیروت). ابن غالب دوران فرمانروایی ابوسعید عثمان بن عبدالمؤمن (د ۵۷۱ ق) را درک کرده و در کتاب خود دو بار از او نام برده است (مقری، ۱/ (۲) ۲۸۴، ۲۹۸، ج لیدن).

از اثر معروف وی به صورتهای مختلف فرحة یا فرحة الانفس (مقری، ۲۹۲/۱، ج بیروت؛ ابن سعید، ۲۵۰/۲، ۳۸۲)، فرحة الانفس فی فضلاء العصر من الاندلس (مقری، ۳۸۶/۳، ج بیروت)، فرحة الاندلس (همو، ۴۵۹/۱، ج بیروت) و صورتهای دیگر یاد شده است. این اثر شامل دو بخش جغرافیایی و تاریخی است. بخش تاریخی آن موجود نیست و تنها در برخی کتابها پاره هایی از مطالب آن نقل شده است. مطالبی که مقری (۲۹۰/۱ - ۲۹۷، ج بیروت) و ابن سعید

ابن غالب اطلاعات ارزنده ای نیز در زمینه مسائل اقتصادی از قبیل معادن و محصولات کشاورزی و صنعتی ایالات و شهرها (نک: ۱/ (۲) ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۰۸)، میزان مالیات در سالهای شکوفایی دولت اسلامی اندلس (۱/ (۲) ۳۰۶)، حقوق و مقرری کارکنان جامع قرطبه (۱/ (۲) ۲۹۹)، مخارج بنای الزهرا (۱/ (۲) ۳۰۱)، همچنین اطلاعات نظامی در زمینه نیروی دریایی (۱/ (۲) ۲۸۳) و مخارج لشکر (۱/ (۲) ۳۰۱) به دست داده است. توضیحات وی پیرامون برخی نکات مانند معنی لغوی اسامی بعضی از شهرها (۱/ (۲) ۳۰۷) و برابری اوزان و پیمانه های رایج در اندلس (۱/ (۲) ۳۰۰، ۳۰۱) نشان از باریک بینی وی دارد. گذشته از مسافت میان شهرهای مجاور ابن غالب مسافت هر شهر را نسبت به قرطبه (۱/ (۲) ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۰)، همچنین ابتدا و انتهای کوهها، سرچشمه و مصب و طول هر یک از رودخانه ها (۱/ (۲) ۳۰۷ - ۳۰۸) و رویدادهای مهم تاریخی را که بعد از ۴۰۰ ق در هر یک از شهرهای اندلس اتفاق افتاده، ذکر کرده است (۱/ (۲) ۲۸۴، جم). مقایسه تعلیق منتقی من فرحة الانفس با آنچه ادریسی - مؤلف نزهة المشتاق و معاصر ابن غالب - درباره جغرافیای اندلس نوشته، وسعت اطلاعات ابن غالب را نشان می دهد. ابن غالب برعکس ادریسی که بیشتر به مشاهدات خود تکیه کرده و غالباً از راهها، مزارع و باغها سخن گفته، با استفاده از مآخذ مربوط به اندلس به ذکر حوادث تاریخی این سرزمین نیز پرداخته است.

ابن غالب پس از ذکر ویژگیهای هر یک از شهرها و ایالات اندلس، تقریباً یک سوم متن موجود از کتاب خود را به شهر قرطبه و جامع آن، بنای شهر الزهرا و شمه ای از اخبار عبدالرحمن بن محمد الناصر لدین الله، بانی الزهرا اختصاص داده است (۱/ (۲) ۲۹۵ - ۳۰۶). سپس حکمرانان اموی اندلس و مدت زمامداری هر یک را ذکر کرده و در پایان آن که ناقص به نظر می رسد، اشاره مختصری به دوران حکومت بنی حمود دارد. نثر وی گاه مصنوع و مسجع است (نک: ۱/ (۲) ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۹۴) و گاه متناسب با موضوع مورد بحث شعرهایی نیز آورده است (۱/ (۲) ۳۰۲، ۳۰۶). مقری از بخش جغرافیایی کتاب ابن

غالب مطالبی نقل کرده است (۱/۱۹۹، ۴۵۹، ۱۵۱/۳، ج بیروت؛ ابن غالب، ۱ (۲) / ۲۸۲، ۳۰۷، ۳۰۹) و در یک مورد (مقری، ۴۶۶/۱، ج بیروت) از بخش جغرافیایی فرحة الانفس مطالبی نقل کرده که در تعلیق منتقی دیده نمی‌شود.

ابن غالب در تعلیق منتقی از احمد بن محمد رازی (د ۳۴۴ ق) مطالبی نقل کرده است (نک: ۱ (۲) / ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۹۵، ۲۹۹، ۳۰۱). از آنجا که اصل عربی دو کتاب رازی به نامهای اخبار ملوک الاندلس و الاستیعاب فی انساب اهل الاندلس از بین رفته (عنان، ۲۷۴)، نقلهای ابن غالب از او دارای اهمیت است (نیز نک: EI²؛ عبدالبدیع، ۱ (۲) / ۲۷۹). وی از کتاب المسالك والممالك ابو عیید بکری (د ۴۸۷ ق) نیز استفاده کرده (نک: ۱ (۲) / ۲۸۷) که ظاهراً مربوط به بخش مفقود شده کتاب بکری است و همچنین از آثار ابن حیان، مسعودی، احمد بن ابی الفیاض و ابن نظام مطالبی برگرفته است (نک: ۱ (۲) / ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۸، ۳۰۹).

برخی (EI²) به خطا کتاب عبدالحق خزرجی درباره تاریخ اندلس را به ابن غالب نسبت داده‌اند (قس: مقری، ۱۸۱/۳ - ۱۸۲، ج بیروت). مأخذ: ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، کتاب الصلة، قاهره، ۱۹۶۶؛ ابن سعید، علی ابن موسی، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳؛ ابن غالب، محمد بن ایوب، «تعلیق منتقی من فرحة الانفس فی تاریخ الاندلس»، به کوشش لطفی عبدالبدیع، معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ بغدادی، ایضاح: روزنتال، فرانسیس، حاشیه بر الاعلان بالترویج (نک: سخاوی در همین مأخذ)؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالترویج، به کوشش فرانسیس روزنتال، ترجمه صالح احمد علی، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ عباس، احسان، مقدمه بر دیوان رصاصی بلنسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ عبدالبدیع، لطفی، «نص اندلسی جدید»، معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ عنان، محمد عبدالله، تراجم اسلامیة شرقیة واندلسیة، قاهره، مکتبه الخانجی؛ مقری تلسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش دوزی و دیگران، لیدن، ۱۸۶۱ - ۱۸۶۵ م؛ همان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۸ م؛ باقرت، بلدان؛ نیز: EI²، مهدی جلیلی

ابن غانم، عنوان چندتن از افراد خاندانی که در سده‌های ۷ و ۸ ق / ۱۳ و ۱۴ م در عصر ممالیک مصر و شام می‌زیستند و بیشتر ادیب، شاعر، کاتب و یا عهده‌دار مناصب دیوانی بودند. نسب آنان به غانم بن علی مقدسی که از عارفان و صوفیان بیت المقدس بود، می‌رسد. اگرچه وی نیای مادری برخی از آنان بوده است، اما همه به ابن غانم شهرت یافته‌اند. برخی از افراد این خاندان بعدها از بیت المقدس به مصر و شام کوچیدند. افراد شناخته شده و بنام این خاندان بدین قرار است: ۱. ابو محمد عزالدین عبدالسلام بن احمد بن غانم (د شوال ۶۷۸ / فوریه ۱۲۸۰). از میان منابع کهن تنها یونینی (۱۳/۴ - ۲۷) درباره او به تفصیل سخن رانده و منابع بعدی چیزی برگفته‌های او نیز افزوده‌اند. از این رو آگاهی ما از زندگی او اندک است. وی در بیت المقدس زاده شد. از آنجا که وفات او را قبل از ۵۰ سالگی گزارش کرده‌اند (همو، ۲۵/۴)، بی‌شک ولادتش را باید پس از ۶۲۸ ق دانست. وی در آغاز جوانی به آموختن قرآن روی آورد و سپس علوم متداول زمان خود را

فرا گرفت و آنگاه با آثار و اندیشه‌های صوفیانه جدش غانم بن علی (د ۶۳۲ ق) که از مشایخ خانقاه صلاحیه و از صوفیان بنام بود، انس و الفت گرفت و گرایش به تصوف، وی را برای ورود به میدان وعظ و خطابه آماده ساخت. نخستین مجالس وعظ او به درخواست پسر عمش و در خلوت انجام گرفت. از آن پس مجالس وی با حضور برخی از خواص ادامه یافت تا اینکه کم‌کم آوازه‌اش بالا گرفت و به رغم میل خود، مردم برای شنیدن سخنان او شتافتند. پس از مدتی بیت المقدس را به قصد مصر ترک کرد و در قاهره رحل اقامت افکند. در آنجا نیز مجالسی ترتیب داد و سخنانش چنان مورد پسند مردم قرار گرفت که در قاهره برای وی زاویه‌ای برپا کردند و از هیچ لطف و محبتی به او دریغ نورزیدند و او زندگی را تا پایان در آنجا سپری کرد، اما اقامت در قاهره را به سبب دوری از پدر و خویشانش خوش نداشت و پیوسته به قدس و دمشق سفر می‌کرد. وی در اثنای این سفرها، در جامع اموی دمشق مجالس وعظ تشکیل می‌داد که جمعی از عالمان و زاهدان در آن شرکت می‌جستند. در سخنوری چنان مهارت داشت که خطبه‌های مراسم عید را فی البداهه ایراد می‌کرد، یونینی نمونه‌هایی از خطبه‌های او را که در دمشق (ح ۶۷۰ ق) و نیز در مراسم حج (۶۷۵ ق) ایراد نموده، گزارش کرده است (۱۴/۴ - ۱۷، ۱۹ - ۲۲). ابن کثیر (۲۸۹/۱۳) و ابن تغری بردی (۱۲۸/۴) سبک وی را در سخنوری همچون عبدالرحمن ابن جوزی و امثال او دانسته‌اند.

ابن غانم در آثار خود همواره در تبیین مبانی تصوف کوشیده و به بررسی شرح حال سرآمدان این مسلک پرداخته است. شاید بتوان او را از صوفیانی دانست که شیوه اعتدال برگزیدند، وی سعی داشت با تأویلات بجا میان شریعت و طریقت که از دیدگاه او ظاهر و باطن دین است، سازش برقرار کند. به همین جهت بر حلاج خرده می‌گرفت که چرا راز نگه نداشت و جان بر سر آن نهاد (نک: صلاحیه، ۳۵؛ موسی پاشا، ۴۶۸ - ۴۶۹). وی اندیشه‌های صوفیانه خود را نزدیک به فهم مردم عادی بیان می‌کرد و مجالس خود را به دور از جاه و جلال کاخهای سلاطین و حتی مساجد و مدارس تشکیل می‌داد و از همین رو پیوسته مورد توجه عموم قرار می‌گرفت (همو، ۴۷۲). چارچوب کلی اشعار وی نیز همان سبک و قالب سنتی قصیده است و مدایحش که همانند اشعار دیگر شعرای صوفی اساساً به مضمون عشق تعلق دارد، همه آکنده از اشارات و تعبیرات صوفیانه و باورها و معتقدات مذهبی است و در عین حال روان، ساده و دلنشین است و از ظرافتهای صنایع بدیعی و آرایشهای لفظی چون جناس، تضمین و اقتباس از آیات قرآن و روایات نبوی بهره فراوان دارد (صلاحیه، ۳۱؛ موسی پاشا، ۴۵۸). وی علاوه بر قصیده، مخمسات و موشحات نیز دارد که در لابه‌لای نوشته‌های او پراکنده است. صفدی با نقل مدیحه و موشحی از او شعرش را متوسط ارزیابی کرده است (الوافی، ۴۱۵/۱۸ - ۴۱۶). نثر ابن غانم آهنگین، مسجع و پرتصنع است (نک: یونینی، ۲۳/۴) و گاه اشارات و رموز عرفانی در آن در قالب تمثیل عرضه شده است.

ظاهریه، همان، ۶۳۱/۱، مجامع، ۳۸۸/۱) نسخه‌ای از آن موجود است و در واقع فصلی از کتاب حل الرموز ومفاتیح الكنوز هموست (نک: صلاحیه، ۳۶-۳۹)؛ ۸. رساله فی شرح حدیث السبعة الذین یظهرهم الله فی ظهوره (GAL, S, I/809)، احتمالاً این رساله اشاره به حدیث نبوی «سبعة یتلهم الله بظله...» دارد که مؤلف در ابتدای کتاب نزّهة اللواحق فی التصوف والمواعظ، پس از ذکر آن به شرح هفت گروه مزبور پرداخته است (نک: صلاحیه، ۴۸-۵۰)؛ ۹. رساله فی القضاء والقدر والارادة (آلوارت، ش 2480)؛ ۱۰. الروض الانیق والوعظ الرشیق، مجموعه‌ای از پند و اندرزهای عارفانه که گویا توسط یکی از شاگردان او گردآوری شده است (ظاهریه، تصوف، ۷۵۴-۷۵۳/۱؛ آلوارت، ش 8789، II/51، ESC²)؛ ۱۱. شجرة الایمان، که موسی پاشا (ص ۴۵۸) و صلاحیه (صص ۴۵-۴۸) درباره آن گزارش داده‌اند. بروکلیمان (GAL, S)، همانجا) نسخه‌ای با عنوان الشجرة فی التصوف معرفی کرده است که یکی بودن این دو بعید نیست؛ ۱۲. شرح حال الاولیاء و مناقب الاتقیاء (همانجا)؛ ۱۳. طرق الوسائل وتملّی السائل. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه اسکوریال (ESC², II/27-28)، دارالکتب (نک: GAL, S، همانجا) و هامبورگ (بروکلیمان، III/37-38) موجود است؛ ۱۴. الفتوحات الغیبیة فی الاسرار القلیبة، در این کتاب، مؤلف با تکیه بر سه عنصر عقل، قلب و نفس، چگونگی تسلط و آگاهی عقل بر اسرار قلب را در صحنه وجود خویش به شیوه محاوره نوشته است (نک: صلاحیه، ۳۹-۴۰؛ موسی پاشا، ۴۵۷). نسخه‌های این اثر در قاهره (سید، ۱۷۵/۲)، دمشق (ظاهریه، همان، ۳۶۷-۳۶۵/۲) و برلین (GAL, S/587) یافت می‌شود؛ ۱۵. کشف الاسرار و مناقب الابرار ومحاسن الاخیار. نسخه‌هایی از آن در برلین (آلوارت، ش 8785) و مونیخ (اومر، 399/2) موجود است. در مورد دیگر نسخه‌های خطی به بروکلیمان مراجعه شود (نک: GAL, S، همانجاها). از برخی آثار او نیز از جمله تفسیر القرآن العظیم، مختصر الشفاء قاضی عیاض، شرح احادیث المصطفی (ص) و اعتذارات، جز نامی برجای نمانده است (نک: یونینی، ۲۶/۴-۲۷).

۲. شهاب الدین احمد بن محمد بن سلمان بن حمائل (۶۵۰-۷۳۷ ق / ۱۲۵۲-۱۳۳۷ م)، کاتب و شاعر. کنیه او را به اختلاف ابوجعفر (ابن فضل الله، ۲۱۸/۱۶) و ابوالعباس (ابن شاکر، عیون، ۵۳۴؛ ابن رافع، ۱۷۱/۱) آورده‌اند. جد مادری وی غانم بن علی مقدسی بوده و این حجر نسب وی را از سوی پدر به جعفر بن ابی طالب رسانده است (۳۱۴/۱). وی در مکه زاده شد (صفندی، همان، ۲۰/۸؛ ابن شاکر، فوات، ۱۲۸/۱) و احتمالاً دوران کودکی و نوجوانی را در دمشق گذراند. آگاهی ما درباره زندگی او به ویژه تحصیلاتش اندک است. تنها می‌دانیم که پیش از چهارده سالگی در پی اختلاف با پدر، به باب الصغیر (در دمشق) رفت و با مسافرانی از اعراب خفاجه، راه سماوه

ابن غانم در پی سقوط از پرتگاهی جان سپرد و در مقبره باب النصر در قاهره به خاک سپرده شد (همو، ۲۳/۴ - ۲۴، ۲۵).
آثار:

الف - چاپی: ۱. القول النفیس فی تفلیس ابلیس (= تفلیس ابلیس)، حاوی مناظرات خیالی و رو در رو با شیطان که به شیوه جدل پر او چیره گشته است. همان‌گونه که از نام این اثر برمی‌آید، ظاهراً مؤلف، این رساله کوچک را در رد کتاب تلبیس ابلیس ابن جوزی نوشته تا نشان دهد، شیطان را بر دل اولیا راهی نیست. این اثر در بمبئی (۱۸۷۴ م) و در قاهره بارها به چاپ رسیده است و برخی آن را اشتباهاً به ابن عربی نسبت داده‌اند (نک: صلاحیه، ۳۲-۳۴؛ موسی پاشا، ۴۵۶-۴۶۵-۴۶۷)؛ ۲. حل الرموز و مفاتیح الكنوز. مؤلف در این کتاب به تأویل و شرح برخی از مفاهیم اساسی تصوف پرداخته و ضمن آن مصایب حلاج را به روش داستانی و رمزگونه عرضه کرده است. این اثر در ۱۳۱۷ ق / ۱۸۹۹ م در قاهره به نام زبدة خلاصة التصوف به طبع رسیده است و به اشتباه به عزالدین بن عبدالسلام سلمی (د ۶۶۰ ق) نسبت داده شده است (نک: همو، ۴۵۷، ۴۶۷، ۴۷۲؛ صلاحیه، ۳۴-۳۶)؛ ۳. کشف الاسرار عن حکم الطیور والازهار، مشهورترین اثر ابن غانم است که در آن اشارات و تعابیر صوفیانه را در قالب داستانهایی از زبان پرندگان و گلها و حیوانات بیان کرده و در پایان هر داستان به مقتضای حال، ابیاتی سروده است (نک: موسی پاشا، ۴۵۶-۴۵۸-۴۶۵؛ صلاحیه، ۶۹-۸۰). ترجمه این کتاب به فرانسه توسط گارسن دوتاسی^۱ در ۱۸۲۱ و ۱۸۷۶ م و به آلمانی به کوشش یایر^۲ در ۱۸۵۰ م به چاپ رسیده است. غیر از چاپهای متعدد این کتاب در مصر (سنگی ۱۲۷۵، ۱۲۸۰ ق، بولا، ۱۲۹۰، ۱۳۰۷ ق)، اخیراً در دمشق نیز در ۱۹۸۸ م به کوشش احمد عبدالقادر صلاحیه و صبحی حباب، چاپی محققانه از آن به عمل آمده است.

ب - خطی: ۱. الأجوبة القاطعة لحجج الخصوم الواقعة فی کل العلوم. در این اثر مؤلف به مشکلاتی از مسائل دینی و علم نحو و اصول فقه پاسخ گفته است (دارالکتب، ۲۰۱/۶)؛ ۲. اصطلاحات الصوفیة. نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، تصوف، ۸۸/۱). شیوه نگارش این اثر با سبک ابن غانم سازگار نیست، از این رو در انتساب آن به وی جای تردید است (نک: صلاحیه، ۴۳)؛ ۳. إفراد الأحد عن أفراد العدد. این اثر در مجموعه خطی مینکانا (گوتشالک، IV/129) و مکتبه الأسد (صلاحیه، ۵۱؛ قس: زرکلی، ۳۵۵/۳) موجود است؛ ۴. دیوان شعر. در کتابخانه احمدیه در حلب نسخه ۶۰ برگه‌ای و منحصر به فرد آن نگهداری می‌شود که در واقع بخشی از دیوان دو جلدی او را تشکیل می‌دهد و شاید دو قصیده بلند صوفیانه که در برلین (آلوارت، ش 7766) موجود است، پاره‌ای از دیوان او باشد (یونینی، ۲۶/۴؛ صلاحیه، ۳۰)؛ ۵. خطب (طلس، ۱۵۶)؛ ۶. ذکر اهل الحقیقة ومشایخ الطریقة (آلوارت، ش 8786)؛ ۷. رساله تشبیه (جسم) الانسان بمملكة كاملة البیان. در کتابخانه ظاهریه (نک:

1. Garcin de Tassy

2. Peiper

— میان کوفه و بصره — را پیش گرفت (صفدی، همان، ۲۳۸-۲۴؛ ابن شاکر، عیون، ۵۳۵؛ ابن حجر، ۳۱۵/۱). به گزارش ابن شاکر از آنجا به بحرین و نجد رفت (همانجا) و به گفته‌ای برامیر حسین بن خفاجه وارد شد و چندی ملازم او گشت و در همین مدت کوتاه، گوش مردم آنجا را آموخت (نک: ابن فضل الله، ۲۱۹/۱۶؛ صفدی، همان، ۲۴/۸؛ ابن حجر، همانجا). در آن هنگام فرزند خلیفه مستعصم در اثناي حمله مغولان به بغداد، ناپدید شده بود. مردم سماوه وی را که تنها به آن دیار رفته بود و ظاهراً نام و نشان خویش را بر کسی آشکار نمی‌ساخت، پسر خلیفه پنداشتند و عزیزش داشتند و به نام خلیفه به او سلام گفتند. این خبر، ملک ظاهر بَیبرس را در مصر نگران کرد. از این رو از عیسی بن مهنا خواست که او را به مصر بفرستد. شهاب‌الدین در قاهره هویت خویش را بر خلیفه آشکار کرد و گروهی نیز به صدق گفتار او شهادت دادند. آنگاه خلیفه، پدر او را از دمشق احضار کرد تا فرزند نوجوان را به دستش سپارد (ابن فضل الله، همانجا). گویا وی پس از این واقعه بود که به فراگیری علم و ادب همت گماشت و نزد برخی از علما از جمله: ابن عبداللّٰه، زین (زین‌الدین) خالد، ایوب حمّامی، محمد بن نشبی، یحیی بن ناصح، ابن باناسی، ابن ابی الیسر و ابن مالک شاگردی کرد (صفدی، همان، ۲۰/۸؛ ابن حجر، ۳۱۴/۱-۳۱۵). وی کتاب *عمدة الحافظ وعدة اللانظ* را از مؤلفش ابن مالک فرا گرفت. پس از ابن مالک چندی نزد فرزند او بدرالدین محمد و نیز مجدبن ظهیر اربلی دانش آموخت (همانجاها؛ ابن رافع، ۱۷۳/۱). ابن غانم به حفظ شعر و لغت که لازمه مشاغل دیوانی بود، عنایت خاصی داشت، چندانکه زهدیات و لزومیات ابوالعلاء معری را از برمی‌دانست (صفدی، همان، ۱۹/۸). مدتی نیز در مصر، دمشق، صفد، غزه و قلعه الزوم، منشی دیوان انشا و گاه منشی مخصوص (کاتب‌السر) بود (ابن فضل الله، ۲۱۹/۱۶، ۲۲۱؛ صفدی، همانجا). فراز و نشیبهای زندگی او که بیشتر به ماجراجویی شباهت دارد و نیز وقایعی که او را از این دربار به آن دربار و از دیاری به دیار دیگر می‌کشاند، مربوط به همین دوران است. وی مدتی در دمشق کاتب شمس‌الدین غبريال بود، اما به سبب اختلافی که منشأ آن خرده‌گیری غبريال بر نوشته‌های او بود، وی را فرو گذاشت و به یمن گریخت. در جنوب یمن بر ملک مؤید (د ۶۹۶ ق) وارد شد و مورد احترام و اکرام بسیار قرار گرفت. چندی بعد به سبب بیماری فرزندانش و پاره‌ای گرفتاریها، به صنعاء رفت و مورد توجه امام زیدیان قرار گرفت، سپس آهنگ مکه کرد. در اواخر شعبان ۷۳۲ همراه ابن فضل الله عمری به شام رفت، ولی سال بعد، از فرط پیری و ناتوانی نتوانست همراه او به مصر بازگردد (ابن فضل الله، همانجا). وی در اواخر عمر مغلول و گرفتار اختلال حواس شد و سرانجام در دمشق درگذشت و در دامنه کوه قاسیون به خاک سپرده شد (ابن شاکر، عیون، همانجا؛ ابن رافع، ۱۷۲/۱). ابن غانم مردی ظریف، طنزپرداز و حاضر جواب بود و در این باب، داستانهای نیز نقل کرده‌اند (نک: ابن فضل الله، ۲۲۱/۱۶-۲۲۲؛ صفدی، همان، ۲۲/۸).

۲۳، ۲۴؛ ابن شاکر، فوات، ۱۳۰/۱، ۱۳۲)، اما شعر و نثر او، با آنکه دیرزمانی منشی دیوان بود، سخت مورد انتقاد معاصرانش قرار گرفته است، تا آنجا که او را نویسنده‌ای ناتوان خوانده‌اند که برای نگارش قطعه‌ای، رنج بسیار می‌کشد و وقت بسیار می‌نهد و شایستگی منشیگری دیوان را ندارد (ابن فضل الله، ۲۲۴/۱۶-۲۲۵؛ صفدی، همان، ۲۰/۸)؛ هر چند که برخی دیگر وی را فصیح و توانا وصف کرده‌اند (ابن شاکر، عیون، همانجا؛ ابن رافع، ۱۷۳/۱). شعر او نیز خوش اقبال‌تر از نثرش نبود. ابن فضل الله (۲۲۱/۱۶) آن را نیز سست و ملال آور و پرتکلف خوانده است.

اگرچه صفدی (همان، ۱۹/۸) و ابن عماد (۱۱۴/۶) او را شافعی مذهب دانسته‌اند، اما پیوند او با زیدیان یمن و دوستی وی با افرادی با گرایش شیعی مانند نورالدین بن هلال‌الدوله و نیز سخنان گزیده و نیشدار وی در تعریض به ابوبکر و معاویه را نباید از نظر دور داشت (نک: ابن فضل الله، ۲۲۱/۱۶-۲۲۲).

۳. علاء‌الدین ابوالحسن علی بن محمد (۶۵۱ - محرم ۷۳۷ ق / ۱۲۵۳ - اوت ۱۳۳۶ م)، ادیب، کاتب و شاعر (برادر کوچک‌تر شهاب‌الدین احمد که اندکی قبل از او درگذشت). زادگاه علاء‌الدین به درستی روشن نیست، ولی چنین به نظر می‌رسد که در دمشق (محل اقامت پدرش) به دنیا آمد و در همانجا نیز به تحصیل علوم پرداخت. ابتدا قرآن را حفظ کرد و سپس به فراگیری حدیث و فقه مشغول شد و کتاب *التنبیه* در فقه را از برکرد. آنگاه به ادبیات و نحو روی آورد. گروهی از مشایخ وی از این قرارند: ابن عبداللّٰه، ابن ابی الیسر، زین خالد، علی بن عبدالواحد، ابن ناصح، ابن ابی عمر مقدسی (ذهبی، ذیول، ۱۰۶/۴، معجم، ۴۱/۲؛ ابن شاکر، عیون، ۵۲۵؛ ابن رافع، ۱۲۹/۱). از برخی قرائن چنین برمی‌آید که وی با برادر خود شهاب‌الدین روابط صمیمانه‌ای نداشت و همواره برادر را رقیب و مزاحم خویش می‌پنداشت (صفدی، همان، ۲۰/۸). علاء‌الدین در روایت و حدیث دستی داشت و راوی صحیح مسلم و بخاری بود (ذهبی، همان، ۴۲/۲، ذیول، ۱۰۷/۴). برجسته‌ترین راویان او در حدیث، ذهبی و برزالی (ذهبی، معجم، ۴۱/۲؛ ابن رافع، ۱۳۰/۱) و در نقل متون و آثار ادبی، صفدی و وادی آشی بوده‌اند (صفدی، الوافی، ۳۴/۲۲، ۳۵، اعیان، ۳۹/۷؛ وادی آشی، ۹۱).

او بیش از ۶۰ سال از عمر خود را در مناصب دیوانی گذراند و برخلاف برادرش، توانگر بود (وادی آشی، همانجا). گاه از پذیرش مشاغل دولتی در شهرهای دیگر طفره می‌رفت و ترجیح می‌داد در دمشق بماند (صفدی، همان، ۴۰/۷). تذکره نویسان خوی پسندیده و گشاده‌دستی او را ستوده‌اند (ابن فضل الله، ۳۴۳/۱۲-۳۴۴). وی با ابن صصری روابط دوستانه نزدیکی داشت و این دوستی چنان بود که وی یک بار به حيله از طرف جمال‌الدین افرم نایب‌السلطنه به یکی از دست‌اندرکاران حکومت نامه‌ای نوشت و توصیه کرد که ابن صصری را به قاضی القضاتی شام برگزیند و او چنین کرد. پس از چندی حيله

قاهره، ۱۲۵۱ ق؛ ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی، سالک الابصار، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، درة الحجال، به کوشش محمد احمدی ابو النور، تونس / قاهره، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ دارالکتب، قهرست؛ ذهی، محمد بن احمد، ذیل العبر، به کوشش محمد سعید بن یسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ همو، معجم الشیوخ، به کوشش محمد حبیب هیله، طائف، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ زرکلی، اعلام؛ زغلول سلام، محمد، الادب فی العصر المملوکی، قاهره، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰ م؛ سید، خطی؛ صفدی، خلیل بن ابیک، اعیان العصر، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، الوافی بالوفیات، ج ۸، به کوشش محمدیوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ همان، ج ۱۷، به کوشش دژا کراولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ همان، ج ۲۲، به کوشش رمزی بعلبکی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۳ م؛ صلاحیه، احمد عبدالقادر و صبحی حبیب، مقدمه بر کشف الاسرار ابن غانم، دمشق، ۱۹۸۸ م؛ طلس، محمد اسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الارواق، بغداد، ۱۳۷۲ ق/۱۹۶۲ م؛ ظاهره، خطی؛ موسی پاشا، عمر، تاریخ الادب العربی (العصر المملوکی)، دمشق، ۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹ م؛ وادی آشی، محمد بن جابر، برنامج، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ یونینی، موسی بن محمد، ذیل مرآة الزمان، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ نیز:

Ahlwardt, Aumer, Joseph, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae regiae Monacensis*, Wiesbaden, 1866; Brockelmann, Carl, *Katalog der Handschriften der Staats und Universitätsbibliothek zu Hamburg*, Hamburg, 1969; ESC; GAL; GAL.S; Gottschalk, H. L. et al., *Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts*, ed. D. Hopwood, Birmingham, 1963.
احمد بادکوبه هزاوه

ابن غانم، عبداللطیف بن عبدالرحمن بن احمد بن علی بن غانم عبادی خزرجی مقدسی (۷۸۶-۸۵۶ ق / ۱۳۸۴-۱۴۵۲ م)، عارف، شاعر، سیاح و فقیه شافعی. ابن غانم (یا به گفته خودش غانمی) به ابن بنانه نیز شهرت داشت (سخاوی، ۳/۳۲۷؛ طاش کوپری زاده، ۶۶). در قدس زاده شد و دوران کودکی و جوانی را در آنجا گذراند. قرآن، صرف و نحو، فرائض، فقه، معانی و بیان را نزد پدر و معقولات را نزد عبدالعزیز فزونی فراگرفت. سپس به تصوف روی آورد. در ۸۱۵ ق/ ۱۴۱۲ م رهسپار دیار مغرب شد و در ۸۱۷ ق از تونس برای ادای فریضة حج به مکه رفت. در بازگشت از سفر حج با تنی چند از مشایخ مُسراتا (طرابلس)، تونس و تلمسان دیدار کرد و پس از ۸۲۰ ق به زادگاه خود، قدس، مراجعت نمود. ورود زین الدین خوافی به قدس و اقامت وی در خانه ابن غانم (همانجا) سرآغاز مجاهدتهای تازه‌ای در زندگی ابن غانم شد. زین الدین مؤسس طریقه زینیه (از شاخه‌های سلسله سهروردیه) در ترکیه عثمانی بود (نک: ترمینگهام، ۷۸، ۲۷۰). ابن غانم به طریقه زینیه وارد شد و چندی بعد همراه پیر و مراد خود خوافی، رهسپار خراسان گردید. وی ۳ سال در خدمت خوافی به سر برد و به امر او به خلوت، ریاضت و مجاهدت پرداخت و سپس به اشارت وی برای تکمیل مجاهدات به جام رفت تا در کنار مزار شیخ احمد جام (ژنده پیل) به ریاضت و چله‌نشینی مشغول شود. وی از خوافی اجازه ارشاد گرفت و سرانجام خلیفه و جانشین او در طریقت شد (طاش کوپری زاده، ۲۶، ۶۷؛ سخاوی، ۳/۳۲۷). پس از بازگشت به دمشق عازم ترکیه شد و به قونیه رفت. در قونیه به زیارت مزار بزرگان عرفان، از جمله صدرالدین قونوی و مولوی شتافت. او خود حالاتی را

ابن غانم بر ملا شد و به جرم آن مقرر گردید که دست او را قطع کنند، اما افرم از او درگذشت و مانع اجرای حکم شد. از آن پس ابن زملکانی که مدعی قاضی القضاتی شام بود، از او سخت دلگیر شد. در عوض مقام وی نزد ابن صصری بیش از پیش فزونی گرفت (ابن شاکر، فوات، ۷۹/۳-۸۱). او نزد برخی از دولتمردان از جمله حسام الدین لاجین، قبیجق (قبجاق)، افرم و امیر تنکز منزلی خاص داشت (صفدی، همان، ۳۸/۷). با اینهمه چندین بار مورد بی‌مهری و اذیت و آزار قرار گرفت (همو، الوافی، ۳۴/۲۲؛ زغلول، ۷۴/۲)، اما هیچ‌گاه از جاده صواب پافراتر نهاد و کینه‌توزی و انتقامجویی پیشه نساخت (صفدی، همانجا). وی بارها حج گزارد و در سفر آخر به هنگام بازگشت از حج در تبوک درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (ابن شاکر، عیون، همانجا؛ ابن رافع، ۱۲۸/۱-۱۲۹).

علاءالدین با ادبای زمان خویش مکاتبات شعری داشت و برخی چون جمال الدین ابن نباته او را ستوده‌اند (صفدی، همان، ۳۴/۲۲-۲۵)، ولی گویا بیشتر از همه با شهاب الدین محمود پیوند دوستی داشته است (همان، ۳۵/۲۲-۳۶؛ ابن شاکر، فوات، ۹۴/۴-۹۵؛ عیون، ۵۲۷-۵۳۱). ابن قاضی، ۳۲۱/۱-۳۲۲، ۳۲۵/۳-۳۲۷). در تمجید از شعر او ابن فضل الله عمری می‌گوید که اگر این اشعار به قلائد العقیان ابن خاقان و ذخیره ابن بسام راه یافته بود، از بهترین اشعار آن کتابها به شمار می‌رفت (۳۳۷/۱۲). علاءالدین در رئای ابن تیمیه قصیده‌ای سروده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه برلین موجود است (آلوارت، شه 7847). قطعاتی از نثر مسجع و پرتکلف او نیز که ویژگیهای نثر آن روزگار را دارد، به طور پراکنده در برخی منابع آمده است (نک: ابن فضل الله، ۳۴۴/۱۲-۳۴۷؛ صفدی، همان، ۳۷/۲۲-۲۸).

۴. جمال الدین عبدالله بن علاءالدین. یکی دیگر از افراد ابن خاندان که در زمان خود شهرتی داشته، اما آگاهی چندانی از زندگی او در دست نیست، جمال الدین عبدالله بن علاءالدین علی بن محمد (۷۱۱-). او آخر شوال ۷۴۴ ق/۱۳۱۱-مارس ۱۳۴۴ م) است. صفدی (همان، ۳۵۱/۱۷-۳۶۲) که با وی روابط دوستانه و نزدیکی داشته، ضمن ستایش از نظم و نثر او، حدود ۶۰ بیت از اشعار او را که خطاب به خودوی سروده، نقل کرده است. ابن فضل الله عمری (۳۵۴/۱۲-۳۶۰) نیز ضمن تجلیل بسیار از او و اظهار تأسف از اینکه در جوانی جان خود را از دست داده، ابیاتی از اشعار و قطعه‌ای از نثر مسجع او را که درباره آتش‌سوزی دمشق در ۷۴۰ ق از طرف امیر تنکز نایب شام نوشته، آورده است.

ماخذ: ابن نوری بردی، المنهل الصافی، به کوشش محمد امین، قاهره، ۱۹۸۴ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکائنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ ابن رافع، محمد، الوفیات، به کوشش صالح مهدی عباس و بنار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ همو، عیون التواریخ، وقایع ۷۰۰-۷۶۰ ق، نسخه خطی کتابخانه سلیمانیه استانبول، شه ۲۷۴؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، نثرات النعب،

ایبائی از آن را نقل کرده است. مولی فناری نامه‌ای منظوم برای او فرستاده که وی آن را به نظم جواب داده و طاش کوپری زاده (صص ۲۶-۲۷) هر دو را نقل کرده است.

مأخذ: بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، نهرست؛ سخاوی، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ طاش کوپری زاده، احمد بن مصطفی، الشقائق النعمانية، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۴۰۵ ق؛ فرات، احمد صبحی، حاشیه بر الشقائق (نک: طاش کوپری زاده در همین مأخذ)؛ کوپریلی، خطی؛ نیز:

ESC²; GAL; GAL, S; Trimmingham, Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, London, 1971.

مینا حنفی

ابن غانم مقدسی، نورالدین علی بن محمد بن علی بن خلیل خزرچی (۹۲۰ - ۱۰۰۴ / ۱۵۱۴ - ۱۵۹۶ م)، فقیه حنفی. تولد و زندگی و وفات او در قاهره بود. وی پس از حفظ قرآن و فراگیری قرائات هفتگانه در محضر شهاب الدین احمد بن علی مقدسی، از قاضی القضاة محمد بن ابراهیم سیدی فقه و قرائت آموخت و صحیح بخاری و صحیح مسلم و بخشهایی دیگر از کتب حدیث را از شهاب الدین احمد بن عبد العزیز معروف به ابن نجار فرا گرفت. از دیگر مشایخ او در فقه و حدیث می‌توان شهاب الدین احمد بن یونس حلبی معروف به ابن شلبی، ناصرالدین طبلای، ابوالحسن بکری و شهاب رملی را نام برد. شیخ او در طریقت کریم الدین خلوتی بود (محبی، ۱۸۱/۳، ۱۸۵).

شیخ الاسلام خفاجی، شهاب الدین غنیمی، ابوالمعالی طالوی دمشقی، حسن بن عمار مصری شرمبلالی و گروه بسیار دیگر از شاگردان او بودند (خفاجی، ۵۳/۲؛ محبی، ۱۸۱/۳؛ مراغی، ۹۹/۳). امامت مدرسه اشرفیه و ریاست مدرسان در چند مدرسه قاهره با او بود (محبی، همانجا). ۲ بار به حج و ۳ بار به بیت المقدس رفت. گفته شده است که به علوم غریبه نیز آشنا بود و آن را به فرزندش که مورد علاقه شدید او بود، آموخت، ولی چون فرزندش از این آموخته‌ها سوء استفاده کرد، ابن غانم حکم به قتل او داد. صوفیه را بزرگ می‌داشت و به آنان با نظری مساعد می‌نگریست (همو، ۱۸۴/۳).

از آثار او بقیة المرئاد فی تصحیح الضاد است که همراه با مقایسات توحیدی در هند به چاپ سنگی رسیده و مصائد الشیطان و ذم الهوی، به کوشش ابراهیم محمد جمل، توسط مکتبه القرآن در قاهره چاپ شده است. از آثار خطی او اوضح رمز علی نظم الکنز در فقه حنفی است. اصل کتاب از ابن نجیم (د ۹۷۰ ق) است که ابن نصیح آن را به نظم کشیده است. حاجی خلیفه (۱۵۱۵/۲) گوید که ابن غانم در این کتاب خرده‌هایی بر ابن نجیم گرفته است. نسخه‌های متعددی از این اثر در کتابخانه‌های جهان وجود دارد (نک: GAL, S, II/267). دیگر اثر خطی او ذخیرة الناظر، حاشیه‌ای بر الاشباه والنظائر ابن نجیم در فقه حنفی است (نک: همان، II/425). به گفته حاجی خلیفه (۹۹/۱)، تعلیقات

که در زیارت مزار ابن بزرگان بر او گذشته، ذکر کرده است (همانجا؛ طاش کوپری زاده، ۶۷). مدت اقامت وی را در ترکیه ۳ سال ذکر کرده‌اند. آوازه وی در ترکیه چنان شد که سلطان مراد از سلاطین عثمانی خواستار دیدار او گردید (سخاوی، همانجا؛ ظاهراً مقصود سلطان مراد دوم ابن محمد است)، اما ابن غانم نپذیرفت و به رغم آنکه سلطان پنهانی نزد وی شتافت، ابن غانم از دیدار او خودداری کرد و دیگر بار رهسپار قدس شد و تا پس از ۸۴۰ ق / ۱۴۳۶ م در آنجا اقامت کرد، آنگاه به قاهره رفت و در مسجدی خلوت گزید (همو، ۳۲۷/۳-۳۲۸). از سفرهای دیگر وی خبری در دست نیست، ولی در اواخر عمر به بورسه رفته و در آنجا در گذشته است. او خود تاریخ ورود خویش را به بورسه اول شعبان ذکر کرده و گفته است که تا آخر رمضان با جمعی از علما به خلوت نشسته بوده (طاش کوپری زاده، ۶۷-۶۸)، اما روشن نیست که این واقعه در چه سالی روی داده است. مرگ ابن غانم در قلعه بورسه رخ داد و در زاویه‌ای منسوب به خود وی به خاک سپرده شد (همو، ۶۹).

از جمله شاگردان و مریدان وی می‌توان تاج الدین ابراهیم بن یحیی فقیه را ذکر کرد که در قوتیه به درک محضر ابن غانم نایل شد و بعد همراه وی به بورسه رفت و مرتبه ارشاد یافت و پس از درگذشت ابن غانم خلیفه و جانشین او شد (همو، ۱۱۳). ابن وفاء، شیخ سنان و پیری خلیفه حمیدی نیز در زمره شاگردان وی بوده‌اند (نک: همو، ۱۱۳، ۲۳۸؛ فرات، به نقل از مجدی، ۲۴۵).

آثار: از کتب وی آنچه اکنون موجود است، اینهاست: ۱. تحفة واهب المواهب فی بیان المقامات والمراتب یا کتاب التحفة فی بیان المقامات والمراتب (خدیویه، ۷ (۲) / ۵۸۵؛ کوپریلی، ۳۴۰/۲، ۵۷۲؛ ESC², II/31-33; GAL, II/300; GAL, S, II/323؛ طاش کوپری زاده، ۶۸) که آن را می‌توان مهم‌ترین اثر او دانست. حاجی خلیفه (۳۷۶/۱-۳۷۷، ۱۹۹۹/۲) در سه جا عنوان این اثر را با تفاوت اندکی ذکر کرده و آن را دو اثر پنداشته است و یک بار آن را به محمد بن عبد الرحمن بکری نسبت داده و تاریخ پایان آن را ذیحجه ۹۲۲ گفته است؛ ۲. حاوی القلوب (نک: GAL، همانجا)؛ ۳. مجموعه (GAL, S)، همانجا)؛ ۴. کتاب الامر بالمعروف والنهی عن المنکر (بغدادی، ۶۱۶/۱). حاجی خلیفه (۱۳۹۸/۲) پایان این تألیف را در ربیع الاول ۸۵۳ ذکر کرده است؛ ۵. کشف الاعتقاد فی الرد علی مذهب الالحاد (همو، ۱۴۸۷/۲؛ بغدادی، همانجا)؛ ۶. شفاء المتألم فی آداب المعلم والمتعلم (همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۰۵۶/۲)؛ ۷. رساله فی مقامات عباد الله و مراتبهم (همو، ۸۹۳/۱)؛ ۸. اقتباس رفع الالتباس فی بیان طریق الناس (همو، ۱۳۴۴/۱-۱۳۵). وی آثار منظومی نیز داشته است، از جمله منظومه رائیه نفحة الاسحار و رحلة الاسرار علی منهج المختار الی مشهد الانوار (همو، ۱۹۶۸/۲؛ بغدادی، همانجا). به گفته سخاوی (۳۲۸/۳) وی منظومه‌ای نیز به نام العقد، برای فرزند خود سرود و نیز شرحی موسوم به الدر الیتیم فی حل العقد النظمی، بر آن نوشت. سخاوی (همانجا)

شده بودند، نزد امیر قطلوبغای رفتند و به وساطت او مورد محبت ملک ناصر قرار گرفته، خلعت یافتند و به مشاغل سابق بازگشتند (ابن تغری بردی، همانجا). در این احوال امیر ابوالمعالی یلیغا سالمی به سمت «استادداری» رسید و ابن غراب برحسب عادت با او هم به حسادت برخاست و از او چندان سعایت کرد تا وی معزول شد و ابن غراب علاوه بر نظارت خاص و نظارت جیوش، سمت او را هم برعهده گرفت (مقریزی، همانجا). هنگامی که ملک ناصر بر امیر یشپک خشم گرفت و به زندانش افکند، ابن غراب و برادرش از ترس پنهان شدند و مشاغلشان به دیگران سپرده شد (ابن تغری بردی، همان، ۸۸/۱)، اما ابن غراب کمی بعد به تروجه، روستایی در نزدیکی اسکندریه، رفت و با نشان دادن فرمانی از جانب سلطان، اموالی گرد آورد و به اسکندریه رفت تا یشپک را از زندان در آورد. در آنجا گروهی از جوانان و اوباش را گرد آورد و قصد شورش کرد، اما نتیجه‌ای نگرفت و از سلطان امان خواست و بخشوده شد. در ۲۳ ذیحجه ۸۰۳ نزد سلطان شتافت و خلعت یافت، استادداری و نظارت خاصه نیز به او سپرده شد. در ۲۱ شعبان ۸۰۵ در مجلس سلطان میان او و امیر سودون حمزوی مشاجره لفظی تندی در گرفت. ابن غراب چون مجلس سلطان را ترک کرد و از ارک بیرون آمد، جمعی از مملوکان سلطان بر سر وی ریختند و او را با گرز کوفتند، چندانکه عمامه از سرش افتاد. وی را به باب السلسله از دروازه‌های ارک بردند و او از امیر اینال پای امیر آخور حمایت خواست و با یاری او به خانه خود رفت و مدتی از کار کناره گرفت (ابن تغری بردی، همان، ۸۸/۱ - ۹۱). کمی بعد ملک ناصر بار دیگر بر ابن غراب و برادرش خشم گرفت و هر دو را در زرادخانه بازداشت کرد و تاج‌الدین ابوبکر بن محمد دماینی را خلعت داد و به جای وی به نظارت جیش گماشت. آنگاه ابن غراب و برادرش را به امیر سیف‌الدین قیماز (ابن قایماز) سپرد. او فخرالدین ماجد را تازیانه زد و به خود ابن غراب چندان اهانت روا داشت تا از او برای پرداخت یک میلیون درهم نوشته گرفت. آنگاه آنان را به امیر یلیغا سالمی سپرد تا هر دو را بکشد، اما یلیغا از عاقبت کار ترسید و از آنان انتقام نگرفت، بلکه به احترام و بزرگواری با ایشان رفتار کرد و چندان کوشید تا جانشان را نجات داد. در ربیع‌الاول ۸۰۶ ابن قایماز از سمت «استادداری» افتاد و ابن غراب دوباره سمت استادداری و نظارت جیش را عهده‌دار شد. در ۸۰۸ ق رجال دولت از ملک ناصر روی گرداندند و به سرداری امیر یشپک به جنگ او رفتند، اما شکست خوردند و به شام گریختند. در این واقعه ابن غراب، امیر یشپک را همراهی کرد، اما کمی بعد که امیر یشپک مخفیانه به قاهره رفت، او نیز به قاهره بازگشت و به امیر اینال پای که در آن هنگام بزرگ‌ترین امیر مصر بود، متوسل شد و پرداخت ۶۰۰۰۰ دینار را به ملک ناصر وعده داد. سرانجام به پایمردی امیر جمال‌الدین حاجب بخشوده شد و دوباره منصب یافت.

در این احوال ابن غراب به مقام فتح‌الدین فتح‌الله کاتب سیر

ابن غانم بهترین و موجزترین تعلیقاتی است که بر این کتاب نوشته شده است. برای دیگر آثار خطی او به بروکلمان (GAL, II/405): 395, 429 (GAL, S, II) مراجعه شود.

مأخذ: حاجی خلیفه، کشف؛ خفاجی، شهاب‌الدین احمد، ربحانة الالباء وزهرة الحياة الدنيا، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷ م؛ مجیب، محمد امین، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ مراغی، عبدالله مصطفی، الفتح المبين فی طبقات الاصولیین، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۳ م؛ نیز: GAL; GAL, S. عبدالامير سليم

ابن غانیه، نک: بنی غانیه.

ابن غراب، سعدالدین ابراهیم بن عبدالرزاق بن غراب (ح ۷۷۹ - ۸۰۸ ق/ ۱۳۷۷ - ۱۴۰۶ م)، دبیر، وزیر و دولتمرد مصری در عهد مالیک. وی اصلاً از قبطیان اسکندریه بود (ابن تغری بردی، المنهل، ۸۵/۱). نیای وی شمس‌الدین غراب، پس از آنکه اسلام آورد، در اسکندریه به امور دیوانی پرداخت (سخاوی، ۶۶/۱) تا آنکه به مرزیانی آنجا رسید. فرزند او، علم‌الدین عبدالرزاق در همانجا رشد یافت و پس از ورود به خدمات دیوانی به مرزیانی اسکندریه رسید. وی دارای دو پسر بود: ماجد و ابراهیم که هر دو به امور دیوانی پرداختند و دبیری پیشه کردند (مقریزی، ۴۱۹/۲؛ سخاوی، همانجا). امیر جمال‌الدین محمود بن علی حاکم اسکندریه پس از آنکه نظارت امور مالی ملک ظاهر برقوق را عهده‌دار شد، ابراهیم را که از مدتی پیش در دستگاه او وارد شده بود، به نمایندگی خود به قاهره فرستاد، در حالی که کمتر از ۲۰ سال داشت (ابن تغری بردی، همان، ۸۵/۱ - ۸۶). ابن غراب پس از آنکه به دستگاه سلطان راه یافت، به زودی مدارج ترقی را طی کرد. نخست در ۱۱ صفر ۷۹۸ ق/ ۲۵ نوامبر ۱۳۹۵ م نظارت دیوان را برعهده گرفت و پس از آن به کمک عبدالله بن طبلاوی در ۱۹ ذیقعدة همان سال به «نظارت خاص» گماشته و از نزدیکان سلطان گردید. دبیری نباید که به مقام ابن طبلاوی هم چشم طمع دوخت و نزد سلطان به سعایت از او پرداخت، تا سرانجام سلطان مسئولیت ابن طبلاوی را به او وا گذاشت و او در شعبان ۸۰۰ ابن طبلاوی را دستگیر کرد و بر خانه و دیگر اموال او دست یافت (ابن فرات، ۴۴۲/۲)؛ مقریزی، سخاوی، همانجا). پس از آن با حفظ سمت در ۹ ذیقعدة همان سال به جای شرف‌الدین محمد دماینی نظارت جیش را هم برعهده گرفت (مقریزی، همانجا).

ملک ظاهر در شوال ۸۰۱ ق درگذشت، در حالی که ابن غراب را یکی از اوصیای خود تعیین کرده بود (همانجا). ملک ناصر فرج بن برقوق، به یاری ابن غراب بر جای پدر نشست. در این هنگام ابراهیم برادر خود، ماجد، را از اسکندریه فرا خواند و به وزارت گماشت (سخاوی، همانجا). این دو تا ۱۹ ربیع‌الآخر ۸۰۲ تمامی امور مصر را در دست داشتند (ابن تغری بردی، همان، ۸۶/۱ - ۸۷). پس از به قدرت رسیدن امیر یشپک خازن‌دار، ابن غراب و برادرش که مقصوب سلطان

یارای برابری نداشت. از ابن غراب آثاری چند از جمله خانقاهی بر جای ماند (مقریزی، ۴۱۹/۲).

مأخذ: ابن تغری بردی، المنهل الصافی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۶ م؛ همو، النجوم؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، تاریخ، بیروت، ۱۹۳۸ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ مقریزی، احمد بن علی، خطط، بولاق، ۱۲۷۰ ق. عبدالمحمد روح‌بخشان

ابن غرابیلی، محمد، نک: ابن قاسم الغزّی.

ابن غرّسیه، ابو عامر، ادیب و نویسنده اندلسی در سده ۵ ق / ۱۱ م که شهرت خود را از رساله‌ای دارد که در باب شعوبیه تألیف کرده بود. درباره احوال شخصی وی منابع اطلاع چندانی به دست نمی‌دهند. حتی نام او که در المغرب ابن سعید (۴۰۶/۲) «احمد» ثبت شده، در دیگر منابع تأیید نگشته است (قس: ابن ابار، المعجم، ۲۹۹، که احمد را نام پسر وی ابوجعفر دانسته است). به گفته ابن سعید (۴۰۶/۲ - ۴۰۷) اصل او از مسیحیان باسک (= بشکنش) بود که در خردسالی به اسارت درآمده و به دانیه آورده شده بود. او در دانیه در شمار موالی امیر عامری مجاهد (حک ۴۰۰ - ۴۳۶ ق) درآمد و در کنف او تربیت یافت (ابن بسام، ۳ (۲)/۷۰۴؛ ابن سعید، ۴۰۷/۲). برپایه آنچه در منابع آمده است، وی در دستگاه عامریان فردی با نفوذ بود و احتمالاً منصب کتابت آنان را داشت (نک: ابن ابار، همانجا؛ ابن سعید، ۴۰۶/۲). وی پس از وفات مجاهد به خدمت پسرش اقبال الدوله (حک ۴۳۶-۴۶۸ ق) درآمد (نک: ابن سعید، ۳۵۵/۲) و در همین اوان در رساله‌ای که خطاب به ابوجعفر ابن خراز نوشت، او را از ای بابت که به خدمت امیرالمریه ابن صمادح درآمده و مدح عامریان را ترک گفته است، سرزنش کرد (نک: ابن بسام، همانجا؛ ابن سعید، ۴۰۷/۲؛ قس: ابن غرّسیه، ۲۴۶، که در آن نام مخاطب «ابوعبدالله ابن حداد» آمده است). در همین رساله از امیری با نام «معزالدوله» یاد شده (همو، ۲۵۳) که به شهادت سگه‌های ضرب دولت عامری و دیگر شواهد، گویا همان اقبال الدوله پسر مجاهد است که هر دو لقب را داشته است (نک: عبادی، ۲۹). خاندان عامری که از اصل صقلی (اسلاو) بودند، همواره مشوق خوبی برای گرایشهای شعوبی که پیش‌تر در اندلس سابقه داشت، به شمار می‌آمدند و حرکت‌های شعوبی این توانایی را به عامریان می‌داد که با ملوک عرب نژاد دیگر نقاط اندلس برابری کنند. از اینجاست که رساله ابن غرّسیه به مثابه جدی‌ترین تألیف شعوبیه در اندلس به شمار آمده و همواره نظر کسانی را که به گونه‌ای شعوبیه آن دیار را مورد توجه قرار داده‌اند، به سوی خود کشیده است (به عنوان نمونه، نک: گلدسیهر، 606 به بعد؛ گرانخا، 67؛ پرس، 286؛ عبادی، ۲۷ به بعد؛ مونرو، 12-13). وی در این رساله با استناد به نکته‌های تاریخی و داستانهای مربوط به عرب پیش از ظهور اسلام هر گونه فخری را

(منشی خاص) طمع کرد و به سعایت از او پرداخت و چندان کوشید تا فتح‌الدین معزول و بازداشت شد و خود او این سمت را در دست گرفت و چون به هدفهای خود رسید، به تضعیف دولت ملک ناصر و عزل او همت گماشت. هنگامی که ملک ناصر حکومت را رها کرد، ابن غراب سرپرستی عبدالعزیز بن برقو را برعهده گرفت و او را بر تخت نشاند و ملک منصور لقب داد و مدت ۷۰ روز چنانکه دلخواهش بود، به اداره امور پرداخت، تا اینکه دریافت امرای قصد شورش دارند. او در این گیرودار ملک ناصر را به قاهره خوانده و مخفیانه در خانه خود جای داده بود. چون از قصد امرای مصر آگاهی یافت، ملک ناصر را از نهانگاه بیرون آورد و سپس ملک ناصر همراه او و جمعی از امیران و مملوکان از راه نیل به سوی ارک حرکت کرد. یاران ملک منصور پای نفشردند و ارک را رها کردند. ملک ناصر به ارک داخل شد و بار دیگر بر کشور مسلط گردید و اداره امور را به ابن غراب وا گذاشت و پایگاهش را از آنچه بود، بالاتر برد (مقریزی، ۴۲۰/۲). ابن غراب که تا این هنگام هرگز لباس دبیران را رها نکرده بود، در این مرحله از زندگی شمشیر بر کمر بست و لباس سپاهیان پوشید (ابن تغری بردی، همان، ۹۲/۱)، اما پس از آن چندان نریست و در حالی که هنوز به ۳۰ سالگی نرسیده بود، درگذشت و تشییع جنازه او از کثرت شرکت کنندگان از عجایب مصر بود تا به جایی که مردم برای تماشای آن سایه‌بانها و دکانهای سر راه را اجاره کردند. سلطان شخصاً بر او نماز گزارد و جنازه‌اش در بیرون ارک کنار دروازه محروق دفن شد (مقریزی، همانجا).

ابن غراب را مردی خوش صورت، بخشنده و نیکوکار خوانده‌اند. نیکوکاری و مردم‌داری او به ویژه در حادثه وبای ۸۰۶ ق آشکار شد. گفته‌اند که از هنگامی که عهده‌دار مشاغل شد، تا لحظه‌ای که درگذشت، هرگز هیچ مملوکی - از کوچک و بزرگ - به عرض حاجتی بر ابن غراب وارد نشد، مگر اینکه وی حاجتش را برآورد (ابن تغری بردی، همان، ۹۳/۱؛ سخاوی، ۶۵/۱ - ۶۶). ابن غراب در عین حال مردی سختگیر، تندخو و دشمن‌گش بود. در طلب دشمن ناتوانی نشان نمی‌داد و تنها به منکوب ساختن دشمن راضی نمی‌شد و تا خون او را نمی‌ریخت، آرام نمی‌نشست (ابن تغری بردی، النجوم، ۱۳/۱۵۶ - ۱۵۷؛ مقریزی، همانجا). او با بسیاری از مردان نیرومند در افتاد و بر آنان غلبه یافت. وی در زمینه اقتصاد و کشاورزی و بازرگانی آگاهی و تجربه‌ای نداشت. چنانکه سبب بالا رفتن قیمت طلا و برهم خوردن نظام داد و ستد و کمیابی ارزاق و گرانی کالاها شد و در نتیجه مصر رو به ویرانی نهاد (مقریزی، همانجا). ابن غراب مردی جاه‌طلب و مقام دوست بود. همین که به وزارت رسید، دستگاه و دیوان خود را به صورت دیوانهای امیران درآورد. بر در خانه‌اش طبل می‌کوفتند (سخاوی، همانجا) و مردم او را امیر خطاب می‌کردند و او خود، از کثرت مملوک و چهارپا و نوکران و کارگزاران، یک دستگاه سلطنتی پدید آورده بود، همچون سلاطین رفتار می‌کرد و در این امور کسی با او

ردیه آن را در مجموعه سوم از نوادر المخطوطات به طبع رسانید. همچنین ترجمه‌ای از رساله و پنج ردیه آن به انگلیسی توسط مونرو^۲ انجام شده و در ۱۹۶۹م در برکلی/لوس آنجلس به چاپ رسیده است.

ابن غرسبه شعر نیز می‌سروده و چند نمونه از اشعار او را ابن سعید در المغرب (۳۵۶/۲) آورده است.

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ هو، المعجم، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۵م؛ ابن بسم شترینی، علی، الذخيرة، به کوشش احسان عباس، لیبی/تونس، ۱۹۸۱م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵م؛ ابن خیر اشیلی، محمد، نهرسة، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳م؛ ابن دودین، احمد، «رسالة ثالثة فی الرد علی ابن غرسبة»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن زبیر، احمد، صلة الصلة، به کوشش لوی پرووانسال، زباط، ۱۹۳۷م؛ ابن شعیب، علی بن موسی، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ابن عبدالملک، محمد بن محمد، الذیل والتکملة، السفر السادس، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن غرسبه، ابوعامر، «رسالة فی الثعوبية»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن سعید، ابویحیی، «الرد علی ابن غرسبة...»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن ۳؛ ابوالحجاج بلوی، یوسف محمد، الف باء، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، البحر المحیط، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ ابوالطیب قروی، ابن من الله، «رسالة رابعة فی الرد علی ابن غرسبة»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن ۳؛ عبادی، احمد مختار، الصقالبه فی اسبانيا، مادرید، ۱۹۵۳م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ هارون، عبدالسلام، مقدمه بر «رسالة ابی عامر بن غرسبه فی الثعوبية»، نوادر المخطوطات، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن ۳؛ نیز:

ESC^۲; Goldziher, I., "Die Šu'ūbiyya unter den Muhammedanern in Spanien", ZDMG, 1899, vol. LIII; Granja, F., "Ibn García, cadi de los califas Hammūdides", Al-Andalus, 1965, vol. XXX; Monroe, J.T., Hispano-Arabic Poetry, Berkeley/Los Angeles/London, 1974; Pères, H., La poésie andalouse en arabe classique, Paris, 1953.

بخش ادبیات عرب

ابن غضائری، نک: غضائری.

ابن غضائری، احمد بن حسین بن عبدالله بن ابراهیم بن عبدالله غضائری، رجال شناس و محدث امامی بغداد در سده‌های ۴ و ۵/۱۰ و ۱۱م. کنیه وی به اختلاف ابوالحسن یا ابوالحسن ضبط شده است (نک: طوسی، ج مرتضویه، ۱، ج حیدریه، ۲۴؛ نجاشی، ۱۱؛ ابن طاووس، ۲۵، ۸۲، ۱۹۵؛ علامه حلی، ۸). زندگی وی در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، چرا که در منابع رجالی شیعه همچون الفهرست و رجال طوسی، رجال نجاشی و آثار متأخر که با استناد به این منابع نوشته شده‌اند، شرح حالی از وی به دست داده نشده و تنها نجاشی در برخی نقل قولهایی که از وی نموده، به زندگی و دانش وی اشارتی کرده است. همچنین از قرائنی، نظیر سندی که افتدی (۱۳۵-۱۳۶) به نقل از فلاح السائل ابن طاووس به دست داده، برمی‌آید که وفات وی چندی پس از فوت پدرش (۱۵ صفر ۴۱۱) واقع شده است (قسن: طوسی، ج مرتضویه، ۲). از استادان و مشایخ وی تنها پدرش حسین بن عبدالله

برای نزاد عرب نفی کرد و تنها اسلام را مایه افتخار دانست که مخاطب آن همه ملت‌هاست. او نه تنها برتری عرب را انکار کرد، بلکه با لحنی تند اقوام گوناگون عجم را بر عرب برتری داد (ابن غرسبه، جم).

چندی نباید که این رساله در اندلس انتشار یافت و لحن تند آن برخی خوانندگان را چنان به خشم آورد که ابن غرسبه را فاسق خواندند و حتی او را به کفر و نفاق متهم کردند (نک: ابن سعید، ۲۵۶؛ ابن دودین، ۳۰۲؛ ابوالطیب قروی، ۳۱۰؛ ابوالحجاج بلوی، ۳۵۰/۱ - ۳۵۲). بر این رساله به ویژه در سده‌های ۵ و ۶ ق ردیه‌های شدید اللحنی نوشته شد که از آن جمله‌اند: ۱. ردیه ابویحیی ابن سعید، ۲. ردیه‌ای دیگر که احتمالاً از هموست، ۳. ردیه ابوجعفر احمد بن دودین بلنسی که تألیف آن به پیش از ۴۷۷ ق باز می‌گردد (نک: ابن بسم، ۲۳) (۷۰۳ - ۷۰۴)؛ ۴. ردیه ابوالطیب ابن من الله قروی، با عنوان حذیقة البلاغة و دوحه البراعة (نک: ابوالحجاج بلوی، ۳۵۰/۱)، ابن ۴ ردیه همراه اصل رساله به چاپ رسیده است (نک: سطور بعد)؛ ۵. ردیه شخصی به نام ابن عباس (در مورد هویت او، نک: فروخ، ۶۹۴/۴ - ۶۹۶) که متن آن را ابن بسم نقل کرده است (۳ (۲) ۷۴۶ به بعد)؛ ۶. ردیه ابن ابی الخصال با نام خطف البارق یا المحة البارق (ابن خیر، ۴۱۹؛ ابن ابار، التکملة، ۶۰۹/۲؛ ابوالحجاج بلوی، همانجا)؛ ۷. ردیه ابومروان عبدالملک بن محمد اوسی با عنوان رسالة الاستدلال بالحق (همانجا)؛ ۸. ردیه ابومحمد عبدالمنعم بن محمد خزر جی (هو، ۳۵۱/۱؛ ابن زبیر، ۱۹)؛ ۹. ردیه محمد بن علی بن محمد نجیبی (ابن عبدالملک، ۳۴؛ ابن خطیب، ۲۲۹/۳).

نثر رساله ابن غرسبه نثری فنی و مسجع و ثقیل است و دارای صنایع گوناگون بدیعی از ترادف، طباق، تعریض، تضمین، اقتباس و جز آنهاست. مؤلف در این رساله به رویدادهای ادبی و حقایق تاریخی اشاره دارد و گاهی سخش طنزآمیز و فکاهی است. مهارت وی در به کارگیری الفاظ مورد اعتراف ناقدان قرار گرفته است (هارون) عبدالسلام، ۲۴۳؛ نیز نک: ابوحیان، ۱۱۶/۸؛ ابن سعید، ۴۰۶/۲، به نقل از المسهب).

تنها نسخه خطی شناخته شده از رساله ابن غرسبه که ۴ ردیه را به همراه دارد، در ضمن یک مجموعه در کتابخانه اسکوریال محفوظ است (نک: ESC^۲، شم 538(10)). متن رساله را اول بار گلدسیهر در ضمن مقاله «شعوبیه...» در ۱۸۹۸م تنها براساس نسخه اسکوریال و بدون استفاده از الذخیره ابن بسم، با توضیحاتی به آلمانی به چاپ رسانید. ابن بسم نسخه‌ای از رساله را به همراه ردیه‌های ابن دودین، ابوالطیب قروی و ابن بسم در الذخیره (۳ (۲) ۷۰۵ به بعد) نقل کرد. در ۱۹۵۳م عبادی در کتاب الصقالبه فی اسبانيا (ص ۳۱ به بعد) براساس نسخه اسکوریال و ابن بسم ویرایش جدیدی از رساله را منتشر ساخت و در همان سال عبدالسلام هارون متن رساله و چهار

1. "Die Šu'ūbiyya..."

2. J.T. Monroe, The Shu'ūbiyya in al-Andalus: The Risāla of Ibn García and Five Refutations.

(ه د، بغضائری) که از محدثان بنام بغداد بوده، احمد بن عبدالواحد ابن عبدون و ابوالحسن محمد بن عثمان نصیبی را می‌شناسیم (نجاشی، ۸۳، ۲۱۹، ۲۵۸ - ۲۵۹؛ افندی، همانجا، به نقل از فلاح السائل)، از شاگردان او کسی را نمی‌شناسیم، تنها می‌دانیم که نجاشی از نظرات رجالی و تاریخی وی بسیار استفاده نموده و به گفته‌های وی در زمینه رجال ارزش بسیار می‌داده است (نک: نجاشی، ۲۶۹، که به اجتماع خودش با ابوالحسن علی بن محمد بن شیران ابلی نزد ابن غضائری اشاره دارد)، به هر روی نقل و پذیرش دیدگاههای ابن غضائری در جرح و تعدیل روایات توسط نجاشی، نشان دهنده میزان اعتماد و وثوق بر ابن غضائری است (نک: دنباله مقاله)، گفتنی است که یاقوت (۲۰۲/۲) از شخصی همنام و هم‌نسب ابن غضائری یاد کرده و به او نسبت «اسدی» و «غضاری» داده که به نظر نمی‌رسد کسی جز ابن غضائری باشد. یاقوت او را از ادیبان و فضلا شمرده و افزوده که وی دارای خطی به روش خط خوشنویس معروف وزیر ابن مقله (ه م) بوده است.

در مورد آثار ابن غضائری باید گفت که طوسی در مقدمه الفهرست (چ مرتضویه، ۱ - ۲)، آنجا که درباره فهرستهای امامیه سخن می‌گوید، یادآور شده که وی دو کتاب: یکی در ذکر «مصنفات» و دیگری در یادکرد «اصول» امامیه تألیف کرده بوده است. همو افزوده که ابن غضائری در این دو کتاب بیش از پیشینیان کوشش کرده تا به تفصیل آثار امامیه را معرفی نماید. اما طوسی (همانجا) به نقل از منبع مجهولی نقل کرده که به سبب کم توجهی بازماندگانش، این دو کتاب و دیگر کتابهای او از بین رفته‌اند. با این وصف، نجاشی گاه با عبارت «قال احمد بن الحسين» یا «ذكر...» بدون بردن نام کتابی از ابن غضائری (مگر در یک مورد، نک: دنباله مقاله)، به نقل نظرات وی می‌پردازد (صص ۱۱، ۱۹۸، جم). از بررسی این منقولات می‌توان دریافت که نجاشی احتمالاً کتاب مصنفات او را در دست داشته و از آن در موارد مکرر استفاده نموده است (نک: صص ۳۷، ۴۵۹، جم). ابن غضائری ظاهراً جز دو کتاب یاد شده، اثر دیگری در تاریخ داشته که نجاشی (ص ۷۷) در شرح حال برقی از آن بهره برده و احتمالاً چیزی جز شرح حال محدثان امامیه نبوده است (قس: صص ۵۲، ۱۹۳ - ۱۹۴، ۲۵۸). نجاشی در ۳ مورد (صص ۱۲۲، ۱۵۴، ۱۸۵) نیز به نقل نظرات جرح و تعدیلی ابن غضائری درباره روایات پرداخته که می‌تواند از کتابی جز آثار مذکور گرفته شده باشد.

از بررسی برگرفته‌های نجاشی از ابن غضائری برمی‌آید که وی در شناخت آثار امامیه اهتمام بسیار داشته و حتی برخی کتابها را تنها او دیده و شناسانیده است. دایره این تحقیق و کاوش را می‌توان در آثار ادبی و تاریخی امامیه نیز ملاحظه کرد (نک: همو، ۱۱، ۳۷، ۶۵-۶۶، ۱۴۱، جم). آنچه مسلم می‌نماید آن است که ابن غضائری در زمینه «رجال‌شناسی» و «کتاب‌شناسی» از پدرش که از دانشمندان بزرگ بغداد بوده و ظاهراً مکتب ویژه‌ای در رجال‌شناسی داشته، استفاده

بسیار برده و شاید از این‌رو بوده که نجاشی تا بدین حد به گفته‌های همدانش توجه داشته است. از سده ۷ق/۱۳م، در پی مطرح شدن کتابی که نخستین بار توسط احمد بن طاووس در حل الاشکال (ص ۲۵) به وی نسبت داده شد (قس: علامه حلی، ۸؛ ابن داوود، ۱-۴؛ تستری، ۲۷، ۱، جم) و تنها در ذکر راویان و محدثان ضعیف بوده است، بحث پی‌گیر و گسترده‌ای در میان رجال‌شناسان متأخر در گرفته و شخصیتی از او ساخته شده که بیشتر معرف نویسنده کتاب الضعفاء است (نک: ه د، الضعفاء؛ نیز در مورد اثری احتمالی از او در زمینه ممدوحین، نک: علامه حلی، ۲۴۱؛ ابن داوود، ۳۸۳؛ شوشتری، ۱/۲۹۲).

ماخذ: ابن داوود حلی، حسن بن علی، الرجال، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن طاووس، احمد بن موسی، «حل الاشکال»، همراه التحریر الطاووسی، به کوشش محمدحسن ترجینی، بیروت، ۱۴۰۸ق/۱۹۸۸م؛ افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۳ق؛ تستری، عبدالله بن حسین، الضعفاء، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، تهران، ۱۳۷۹ق؛ طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، مرتضویه؛ همو، همان، نجف، حیدریه، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، الرجال، نجف، ۱۳۸۱ق/۱۹۶۱م؛ نجاشی، احمد بن علی، الرجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق؛ یاقوت، ادب.

ابن غَطُوس، ابو عبدالله محمد بن عبدالله (د ح ۶۱۰ ق / ۱۲۱۳ م)، ناسخ و خوشنویس اندلسی. از زندگی و احوال او آگاهی چندانی در دست نیست. تنها می‌دانیم که اهل بلنسیه بود (ابن ابار، ۵۹۳/۲؛ مراکشی، ۳۱۴/۶). پدر و برادرش نیز در خوشنویسی شهره بوده‌اند، اما بیشتر خود او را پیشوای خوشنویسان عصر خوانده‌اند و آنجا که از فضایل اهل اندلس و هنر خطاطی آنان سخن می‌رود، از نسخه‌های خطی وی به عنوان نمونه‌ای از افتخارات اندلس یاد می‌شود (نک: مقرئ، ۱۵۱/۳). ابن غطوس سوگند خورده بود که جز آیات قرآن را به قلم نیاورد. مصحفهای او که ظاهراً بسیار نفیس بوده، در میان امیران و بزرگان هواخواهان بسیاری داشته است (ابن ابار، همانجا؛ مراکشی، ۳۱۵/۶). گاه مصاحفی را که او تحریر کرده بود، هر یک به ۲۰۰ دینار می‌خریدند. به روایت صفدی (۳۵۱/۳ - ۳۵۲) که نمونه‌های متعددی از دست نوشته‌های او را دیده بود، وی خط را به شیوه‌ای خاص می‌نوشت و برای هر یک از حرکات رنگی برمی‌گزید: تشدید و سکون را به رنگ لاجوردی، ضمه، فتحه و کسره را به رنگ قرمز، همزه‌های کسره‌دار را به رنگ سبز و همزه‌های فتحه‌دار را به رنگ زرد می‌نگاشت و همواره بر این شیوه بود. از حاشیه نویسی پرهیز داشت و اگر در نگارش حرفی خللی راه می‌یافت، آن صفحه را یکسره باز می‌نوشت. حجره‌ای نیز به کار کتابت اختصاص داده بود که ابزارهای خطاطی خویش را در آن می‌نهاد و کسی بدان حجره راه نداشت. دقت و امانت وی در نگارش مصاحف تا بدان پایه بود که مسافتهای بسیار دور را برای تصحیح اشتباهات احتمالی خود طی می‌کرد (همانجا). از کسانی که روش او را در نگارش مصاحف دنبال کرده‌اند، می‌توان ابن خلدون بلنسی (صفدی، ۳۵۲/۳) و محمد بن

شده در قرائات هشتگانه چون المختار ابوبکر احمد بن عبيد الله بن ادريس و اختلاف القراء الثمانية ابوالحسن علي بن جعفر رازی (دح ۴۱۰ ق) نخستین تألیف بوده است (نک: پرتسل، ۳۴-۳۰). ابن ندیم در الفهرست که در حدود ۳۷۷ ق نوشته شده، قرائت یعقوب را در زمره قرائات شاذ شمرده (ص ۳۳) و مقدسی در احسن التقاسیم که در فاصله ۳۷۵-۳۸۰ ق تألیف شده، تنها از رواج قرائتهای هفتگانه در مصر آگاهی می‌دهد (ص ۲۰۲)؛ بنابراین طاهر را باید از اولین مبلغان این قرائت هشتم در مصر تلقی کرد، چنانکه ابو عمرو دانی نیز قرائت مزبور را از او گرفته بود (نک: ابن جزری، النشر، ۱۸۲/۱-۱۸۴). ابو عمرو دانی، مقرئ نامدار اندلس، در فاصله ۳۹۷-۳۹۹ ق در مصر از او استفاده کرده است (نک: ابو عمرو دانی، ۱۴-۱۵؛ قس: ابن جزری، غایه، ۵۰۳، ۳۳۹/۱). اینکه نام کسانی چون ابو عمرو، ابراهیم بن ثابت اقلیشی، ابوالفضل عبدالرحمن بن احمد رازی، ابوالفتح احمد بن بایساذ عراقی و محمد بن احمد بن علی قزوینی به عنوان شاگردان طاهر (ذهبی، تاریخ، همانجا؛ ابن جزری، همان، ۳۳۹/۱) به چشم می‌خورد، بیانگر این نکته است که حوزه قرائت مصر و به طور خاص ابن غلبون تا چه حد طالبان را از مشرق و مغرب بدان سو می‌کشیده است.

اگرچه مقایسه بین عناوین بابهای کتاب التذکره (نک: پرتسل، 31-30) با التیسیر ابو عمرو دانی (نک: فهرست کتاب التیسیر) نشان می‌دهد که التذکره ابن غلبون می‌توانسته است الگوی ابو عمرو در باب بندی کتاب التیسیر و سبک تألیف وی بوده باشد، ولی کتاب ابن غلبون بیشتر در همان محدوده مصر مورد توجه بوده است (مثلاً نک: ابن جزری، النشر، ۷۳/۱-۷۴؛ رودانی، ۱۵۲، که در آن اشتباهاً به جای نام طاهر نام پدر وی آمده است). التذکره یکی از منابع ابن جزری در تألیف النشر بوده، و امروزه چند نسخه خطی از آن در کتابخانه‌های وهبی افندی و عاطف افندی ترکیه (نک: پرتسل، همانجا، 1/16 GAS) و خزانه رباط (مجموعه مختاره، ۱۵) موجود است. شایان ذکر است که نسخه‌ای از کتاب الحجة فی علل القراءات السبع ابو علی فارسی (د ۳۷۷ ق) در کتابخانه مراد ملای استانبول نگهداری می‌شود که بر روی مجلدات آن نام طاهر بن غلبون به عنوان کاتب نوشته شده است و در تاریخ کتابت آن ابهاماتی وجود دارد (نک: ناصف، ۳۵-۳۸؛ پرتسل، 19).

ماخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، تجرید التیسیر، بیروت، دار الکتب العلمیه؛ هو، غایه التهایه، به کوشش گ. برگرترسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ هو، النشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو عمرو دانی، عثمان بن سعید، التیسیر، به کوشش اوتو پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، حوادث ۳۸۱-۴۰۰ ق، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸ م؛ هو، العبر، به کوشش فؤاد سید، کویت، ۱۹۶۱ م؛ هو، معرفه القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، صله الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ مجموعه مختاره لمخطوطات عربیه نادره من مکاتب عامه فی المغرب، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ ناصف،

محمد بن ابی زاهر را نام برد (شکیب ارسلان، ۱۸۵/۳). ابن ابار (همانجا) نیز برخی از انواع خط را نزد او فرا گرفته است.

ماخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ شکیب ارسلان، الحلل السندیة، قاهره، ۱۳۵۸ ق / ۱۹۳۹ م؛ صفدی، خلیل ابن ایبک، الرانی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ مراکشی، محمد بن محمد، الذیل والتکملة، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ مقرئ تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م. بشری حشمت پند

ابن غلبون، ابوالحسن طاهر بن عبدالمنعم بن عبيد الله (د ۳۹۹ ق / ۱۰۰۹ م)، مقرئ شافعی مصری.

وی در مصر به فراگیری قرائت پرداخت و علاوه بر پدرش (هم، ابن غلبون، عبدالمنعم) از محضر ابو عدی عبدالعزیز بن علی مصری بهره برد. او در اواخر ۳۵۰-۳۶۰ یا در میانه ۳۶۰-۳۷۰ ق برای تکمیل آموخته‌های خود رهسپار عراق شد و این پس از ۳۵۶ ق سال وفات علی بن محمد بن جعفر بغدادی که از او با واسطه روایت کرده (نک: ابن جزری، النشر، ۱۸۲/۱) و پیش از ۳۶۸ ق سال وفات استادانش علی ابن محمد هاشمی و ابوبکر قطیعی (نک: ادامه مقاله) بود. طاهر در بصره از مشایخی چون علی بن محمد بن صالح هاشمی، محمد بن یوسف بن نهار حرثکی و علی بن محمد بن خشنام قرائت آموخت (ابو عمرو دانی، ۱۴-۱۵؛ ذهبی، تاریخ، ۳۷۲؛ ابن جزری، غایه، ۳۳۹/۱). در آنجا از ابن حیویه نیشابوری و حسن بن رشیق حدیث شنید و در بغداد به دیدار ابوبکر قطیعی نایل شد (ذهبی، معرفه، ۲۹۷/۱). او ملاقاتی هم با ابن خالویه (د ۳۷۰ ق / ۹۸۰ م) در حلب داشته است (همانجا). گویا طاهر در کنار قرائت به فراگیری ادب نیز توجه داشته و در پاره‌ای منابع به آگاهی او در این زمینه اشاره رفته است (نک: ناصف، ۳۶، ۳۸). طاهر پس از بازگشت به مصر به عنوان استادی معتبر در قرائت شناخته می‌شد (نک: ذهبی، العبر، ۷۰/۳؛ ابن جزری، غایه، همانجا). چنانکه ابو عمرو دانی او را میان معاصرانش در فهم و دانش بی‌همتا خوانیده است (همانجا). او به ویژه پس از وفات پدرش (۳۸۹ ق / ۹۹۹ م) مورد توجه اهل قرائت قرار گرفت (نک: ناصف، ۳۸، به نقل از تاریخ مسیحی). به نظر می‌رسد سفر طاهر به بصره در احراز جایگاه علمی او در مصر نقش بسزایی داشته است. وی با استماع از بصریان در قرائاتی چون روایت حفص از عاصم از آنچنان طریقی برخوردار شد که همواره عالی‌ترین طریق تلقی می‌شد و مورد توجه مقرئانی چون ابو عمرو دانی و ابن بلیمه قرار داشت (نک: ابو عمرو دانی، ۱۴؛ ابن جزری، غایه، ۵۶۸/۱، تحبیر، ۲۹، النشر، ۱۵۲/۱). وی همچنین در این سفر با قرائت یعقوب که در آن روزگار در بصره رواج داشت، آشنا شده و آن را به دو روایت روئیس و روح از ابن خشنام فرا گرفت (همان، ۱۸۲/۱-۱۸۴). او یعقوب را در کنار قاریان هفتگانه به عنوان قاری هشتم جای داد و کتابی به نام التذکره در قرائات هشتگانه پرداخت. چنین می‌نماید که التذکره در مقایسه با قدیم‌ترین آثار تألیف

علی النجدي و دیگران، مقدمة الحجة فی علل القراءات السبع، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵؛ نیز:

GAS; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. XI.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

ابن غلبون، ابوالطیب عبدالمنعم بن عبدالله بن غلبون بن مبارک (۱۲ رجب ۳۰۹-۷ جمادی الاول ۳۸۹ ق/ ۱۶ نوامبر ۹۲۰-۲۶ آوریل ۹۹۹ م)، مقری و محدث شافعی مصری. وی در حلب زاده شد، در مصر سکنی گزید و همانجا درگذشت (ابن خلکان، ۲۷۷/۵؛ ابن جزری، غایه، ۴۷۰/۱). ابن غلبون در قرائت از استادانی مانند ابراهیم ابن عبدالرزاق، محمد بن جعفر فریابی و ابن خالویه بهره برد (ذهبی، تاریخ، ۱۸۴؛ ابن جزری، همان، ۴۷۱-۴۷۰/۱) و از عبیدالله بن حسین انطاکی، عدی بن احمد بن عبدالباقی اذنی و احمد بن محمد بن عماره دمشقی حدیث شنید (ذهبی، همانجا). ابن سوار به خطا محمد بن سنان شیرازی معروف به ابن سرج (ه م) را از مشایخ او شمرده است (نک: ابن جزری، همان، ۴۷۱/۱).

ابن غلبون بعدها خود در این دو رشته به تدریس پرداخت. برخی از شاگردان وی در قرائت عبارت بودند از: فرزندش ابوالحسن طاهر، مکی بن ابی طالب قیسی، ابوعمر طلعتکی، احمد بن نفیس و مقدسی جغرافی دان مشهور (ذهبی، ابن جزری، همانجا؛ مقدسی، ۲۰۲). در حدیث نیز کسانی همچون عبیدالله بن احمد بن سخت رقی، احمد بن ابراهیم بن کامل صوری، محمد بن جعفر میمسی و حسن بن اسماعیل ضراب از وی بهره برده اند (ذهبی، همانجا).

وی هم از نظر وسعت آگاهی و دقت علمی، و هم از نظر خصوصیات اخلاقی مورد تمجید پیشینیان قرار گرفته (ابن خلکان، همانجا، به نقل از ثعالی؛ ذهبی، همان، ۱۸۵، به نقل از ابوعمرودانی) و وزیر وقت ابوجعفر ابن فضل نیز بسیار او را احترام می داشته است (ذهبی، معرفه، ۲۸۶/۱).

ابن غلبون در خصوص مسایل مربوط به قرائت نظرانی ابراز داشته که شاگردش مکی بن ابی طالب برخی از آنها را در کتاب الکشف بازگو کرده است (از جمله نک: ۵۸/۱، ۹۷، ۱۱۷، جم). او علاوه بر قرائت و حدیث در ادب و شعر نیز دستی داشته است، به طوری که برخی چون ثعالی ادب وی را ستوده اند (ابن خلکان، همانجا) و در منابع ابیاتی را از او نقل کرده اند (نک: همانجا؛ ابن جزری، غایه، ۴۷۱/۱).

مهم ترین اثر او که تاکنون نسخه ای از آن یافت نشده الارشاد در قرائات هفتگانه است که از اولین آثار مهم در این زمینه شمرده می شود و از همان زمان تألیف مورد عنایت مقریانی چون مهدوی و پس از آن مورد استفاده کسانی چون ابن بلیعه قرار گرفته و ابن جزری آن را یکی از مآخذ خود در گردآوری النشر قرار داده است (نک: النشر، ۷۹/۱-۸۰).

اثر دیگری از او با عنوان الاستکمال لیان مذاهب القراء السبعة فی التفسیر والامالة، به صورت خطی در کتابخانه های جامع کبیر صنعاء (صنعا، ۲۲/۱)، چستریتی (آبری، ش ۴۷۶) و موزه بریتانیا (ریو، ش ۱۲۳۵) نگهداری می شود. همچنین رساله ای خطی در خصوص استعاذه در گوتا موجود است (پرچ، ش ۸(1) که بروکلان آن را به ابن غلبون نسبت داده است (GAL, S, I/330)، ولی چون اطلاعات کافی درباره مؤلف در نسخه مزبور ذکر نشده، سزگین انتساب این اثر را به ابن غلبون مورد تردید قرار داده است (GAS, I/15)؛ برای دیگر آثار منسوب، نک: حاجی خلیفه، ۶۴۴/۱، ۶۴۵-۶۴۴/۲، ۱۷۳۷-۱۷۳۸).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایه النهایه، به کوشش گ. برگنترس، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ هو، النشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن خلکان، زین الدین؛ حاجی خلیفه، کشف، ذهبی، محمد، تاریخ الاسلام، حوادث ۳۸۱-۴۰۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸ م؛ هو، معرفه القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ صنعاء، خطی؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لندن، ۱۹۰۶ م؛ مکی بن ابی طالب قیسی، الکشف عن وجوه القراءات السبع، به کوشش محیی الدین رمضان، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ نیز:

Arberry; GAL, S; GAS; Rieu, Ch., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Perisch. محمدصادق شریعت

ابن غنّام، ابوطاهر ابراهیم بن یحیی بن غنّام ثُمیری، معبر حنبلی سده ۷ ق/ ۱۳ م که به سبب تألیف معجمی در خوابگزاری شهرت یافته است. در نسخه ای از همین اثر به شماره ۵۵۱۰ کتابخانه طاهره با تاریخ کتابت ۱۰۹۴ ق، به وی لقب «زین الدین» داده شده (ظاهریه، علوم، ۷۴)، و نابلسی او را «برهان الدین» خوانده است (۳۵۰/۲). کنیه وی نیز در برخی از منابع ابواسحاق آمده است (صفدی، ۱۶۸/۶؛ GAL, I/657). تاریخ وفات او را به اختلاف ۶۶۴ ق/ ۱۲۶۶ م (صفدی، همانجا)، ۶۷۴ ق (GAL، همانجا، به عنوان قول راجح) و ۶۹۳ ق (حاجی خلیفه، ۴۱۷/۱، ۷۳۷) تعیین کرده اند، ولی ۷۷۹ ق را که ابن عماد (۲۶۵/۶) به دست داده است، بی گمان باید خطا دانست.

در منابع متقدم ابن غنّام به نسبت های خَرّانی (صفدی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۷۳۷/۱؛ ESC¹, I/401)، مقدسی (نابلسی، GAL، همانجا) و حتی بغدادی (حاجی خلیفه، همانجا) خوانده شده است، ولی این دانسته ها چندان به روشن شدن جزئیات نامعلوم زندگی او کمک نمی کنند. درباره موطن ابن غنّام تنها صفدی (همانجا) تصریح کرده که وی در مصر سکنی داشته و دوسلان - شاید تحت تأثیر نسخه خطی شماره ۲۷۵۰ کتابخانه ملی پاریس - به صراحت ولادت او را در مصر دانسته است (ص ۴۹۶).

از تحصیل او - این اندازه می دانیم که وی خود از جمال الدین ابراهیم بن سبتی به عنوان استادش نام برده و یادآور شده که بخش مهمی از آثار پیشین خوابگزاری را از او فرا گرفته است (نک: ESC²، ش ۹۸۳(1)، به نقل از دره الا حلام؛ EI²، به نقل از عروس البستان). اثر برجسته او المعلم علی حروف المعجم است که گاه با عناوین

دیگر در کتابخانه لاله‌لی به شماره 1636 مکرر، با عنوان منظومه یاد کرده است («کهنات»، 339؛ نیز نک: ظاهره، هیأت، ۳۰۳)؛ ۳. قصیده لامیه در علم تعبیر که صفدی آن را در عرض دره الاحلام آورده است (۱۶۸/۶)؛ ۴. قلادة الدر المنثور فی ذکر البعث والنشور، منظومه‌ای درباره روز رستاخیز که به گفته بروکلیمان در حاشیه خریدۀ المعجائب ابن وردی در ۱۳۰۲ ق در قاهره به چاپ رسیده است (GAL, S, I/913). از این اثر نسخه‌ای به شماره ۳۴۳۱ در کتابخانه ملی پاریس وجود دارد که دوسلان درباره مؤلف آن سکوت کرده (ص 598)، ولی وایدا آن را از ابن غنام دانسته است (صص 562، 114).

کتاب المعلم را از نظر چگونگی ترتیب باید ابتکاری در آثار خوابگزاری عربی تلقی کرد. در میان مؤلفان عربی ابن غنام نخستین کسی است که به معجم‌نویسی در زمینه خوابگزاری پرداخته است (در این مورد، نک: نابلسی، ۲/۱)، ولی در بیزانس در قرون وسطی یک «تعبیر الرؤیا» با ترتیب الفبایی وجود داشته که به عنوان «کتاب دانیال نبی به بخت نصر»^۱ تلقی می‌شده است و اشتاین اشنایدر^۲ در مقاله «خواننامه دانیال...»^۳ و در کسل^۴ در مقاله «خواننامه دانیال نبی»^۵ به بررسی این متن پرداخته‌اند (نک: فهد، «کهنات»، 335؛ پاوی، 2241-2240). توفیق فهد ابن غنام را به عنوان اولین کسی که در خوابگزاری عربی مطالب را به نظم کشیده، یاد کرده و این را ابتکار دیگری برای او شمرده است (فهد، همان، 339؛ EI^۲، ولی باید یادآور شد که نه تنها این نوع منظومه‌ها پیش‌تر در بیزانس رواج داشته (چون اشعار منسوب به آسترامپسیخوس^۶ و نیکفوروس^۷، د ۸۲۹ م، نک: همانجا)، بلکه در ادبیات عربی نیز نمونه دارد. از این دست است ارجوزه فی تعبیر الرؤیا سروده ابوالحسن علی بن بسکن معافری ظاهر^۸ در سده ۴ ق/ ۱۰ م (نسخه خطی آن در کتابخانه کوپریلی به شماره ۱۲۰۲ موجود است؛ نیز نک: حاجی خلیفه، ۶۲/۱) و قصیده رائیه سروده قیروانی [ابن ابی طالب] که مورد استفاده ابن غنام قرار گرفته (ابن غنام، ذیل «الحب»).

مأخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن عماد، عبدالحی ابن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن غنام، ابراهیم بن یحیی، المعلم علی حروف المعجم، نسخه خطی کتابخانه گنج بخش پاکستان، ش ۴۲۲؛ حاجی خلیفه، کشف: صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوفیات، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ طلس، محمد اسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ظاهره، خطی؛ فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریه، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ کوپریلی، خطی؛ نابلسی، عبدالفتی، تطویر الانام، قاهره، کتابخانه عیسی البابی؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; Arberry, A. J., A Second Supplementary Handlist of the Muhammadan Manuscripts in the University & Colleges of Cambridge, Cambridge, 1952; De Slane; EI^۲; ESC^۱; ESC^۲; Fahd, T., La divination orabe, Leiden, 1966; id, introd. Le livre des songes d'Artemidore d'Ephèse, Damascus, 1964; GAL; GAL, S; Hidayat Hosain, M. et al., Catalogue of Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal, Calcutta, 1951; Khalidov; Pauly; Pertsch; TS; Vajda, G., Index général des manuscrits arabes musulmans, Paris, 1953.

احمد پاکچی

دیگری چون تعبیر نامح نیز نامیده می‌شود. ابن غنام در این اثر طبقه‌بندی موضوعی متداول در آثار پیشین خوابگزاری را کنار نهاده و کتاب را به ترتیب الفبایی مرتب کرده است تا کاربرد آن آسان‌تر باشد. وی در ۱۴ مقاله به عنوان مقدمه بر کتاب، به ذکر کلیات پرداخته است. ابن غنام در برگ برگ این اثر به آیات، احادیث و اشعار استشهاد کرده و در کنار مشاهیری چون آرتمیدوروس^۱ (در مورد وی، نک: فهد، «مقدمه»، 14) و ابن سیرین، به نقل خوابگزاریهای جاماسب، حکیم ایرانی، پرداخته که شایان توجه است.

کهن‌ترین نسخه‌های خطی المعلم در این کتابخانه‌ها موجود است: جستریتی، به شماره ۳۴۸۴ به تاریخ ۶۹۷ ق (آربری، II/99)؛ توپکاپی، به شماره‌های ۳۱۷۲ و ۳۱۷۳ مورخ ۷۴۳ و ۷۹۹ ق (TS, III/885)؛ اولو جامع، به شماره ۱۹۸۶، احتمالاً مورخ ۷۴۵ ق (فهد، «کهنات»، 339)؛ کمبریج، به شماره ۱۱۲، سده ۸ ق (آربری، 19) و گنج بخش (نک: مأخذ همین مقاله)، پراکندگی نسخه‌های فراوان کتاب المعلم از شرق تا غرب جهان اسلام را می‌توان حاکی از میزان توجه به آن دانست (در مورد نسخه‌هایی دیگر به جز آنها که در GAL, S, I/913؛ GAL, I/657؛ فهد، همان، 338، معرفی شده‌اند، نک: آربری، ش 4437؛ آستان، ۱۲۹؛ فهرس، ۴۱۲/۶؛ خالدوف، ش 10105؛ طلس، ۳۳۷؛ ظاهره، علوم، ۷۸-۷۲، همان، هیأت، ۳۰۷-۳۰۶؛ هدایت حسین، ش 1514).

برخی چون نابلسی به بسط این کتاب پرداخته‌اند و ابوحامد محمد بن محمد قدسی، اختصاری از آن با عنوان المحکم فراهم آورده است (برای نسخ خطی آن، نک: GAL, S؛ همانجا؛ TS، ش 7439؛ نیز نک: نابلسی، ۲/۳۵۰).

بجز المعلم چندین منظومه را از آثار ابن غنام بر شمرده‌اند: ۱. دره الاحلام (وغایه المرام)، ارجوزه‌ای در ۵۵ باب در خوابگزاری که نسخه‌هایی خطی از آن در کتابخانه‌های اسکوریال (ESC^۲، ش 983(1)، ازهریه (ازهریه، ۴۱۴/۶) و نسخه‌ای ناقص در برلین (آلوارت، ش 4264) نگهداری می‌شود. نسخه‌ای نیز احتمالاً در گوتا وجود دارد (هرج، ش 1311). توفیق فهد با توجه به نسخه‌ای از یک منظومه مشابه و همنام منتسب به جمال‌الدین دمیاطی (۱) موجود در کتابخانه سلیمانیه، انتساب منظومه‌ای با این نام را به ابن غنام مورد تردید قرار داده است (همان، 339، 336). به هر حال یاد کرد صفدی (۱۶۸/۶) و حاجی خلیفه (۷۳۷/۱) از این منظومه در زمره آثار ابن غنام و نیز سازگاری اطلاعات داده شده در نسخه این منظومه (نک: ESC^۲، همانجا) با شخصیت ابن غنام، پذیرش سخن فهد را مشکل می‌سازد؛ ۲. عروس البستان فی النساء والاعضاء والانسان، ارجوزه‌ای مشتمل بر ۴۵ باب و حدود ۱۰۰۰ بیت در خوابگزاری که نسخه‌ای از آن در کتابخانه برلین موجود است (آلوارت، ش 4263) و فهد از نسخه‌ای

1. Artemidorus of Ephesus odonosor kata alphabeton.

2. La divination arabe.

3. Oneirokritikon biblion ton prophetou Daniel pros ton basilea Naboukh-

6. F.X. Drexel

4. M. Steinschneider

5. "Traumbuch Daniels und die oneirokritische Literatur des Mittelalters"

7. "Das Traumbuch des Propheten Daniel"

8. Astrampsykhos

9. Nikephorus

ابن غنام، حسین بن ابی بکر بن غنام (ذیحجه ۱۲۲۵/۱۲۲۰هـ) مورخ، فقیه، ادیب و از مشایخ وهابی. ابن غنام در مبرّاز نواحی احساء متولد شد، دوران کودکی و نوجوانی را در آنجا سپری کرد (زرکلی، ۲۵۱/۲) و مقدمات علوم را نزد علمای آنجا فرا گرفت (ابن بشر، ۱۸۴/۱)، سپس برای ادامه تحصیل راهی درعیّه، نخستین پایتخت آل سعود شد و در زمره شاگردان و مریدان محمد بن عبدالوهاب مؤسس وهابیت درآمد (کحاله، ۳۱۷/۳). پس از آن به تدریس زبان عربی و کلام پرداخت (EI²) و کسانی چون سلیمان و عبدالرحمن نوادگان محمد بن عبدالوهاب و همچنین احمد بن ناصر بن معمر نزد او درس خواندند. وی در درعیّه درگذشت (همانجا؛ ابن بشر، همانجا).

ابن غنام در دانشهای گوناگون و نیز در نظم و نثر دستی توانا داشت (همانجا). او نخستین وقایع نگار وهابی و از مروجان و مدافعان عمده این فرقه در دوران نوپایی آن به شمار می‌رود. آثار متعدد او در ترویج و توسعه افکار و تعلیمات محمد بن عبدالوهاب نقش بسزایی داشت. او در نوشته‌هایش خود را یک وهابی مؤمن نشان داد و مخالفینش را کافر و دشمن خدا خواند (ابوحاکمه، ۲۰۳).

از او دو اثر برجای مانده است:

۱. تاریخ نجد: نام اصلی آن «روضة الافکار والافهام لمُرتاد حال الامام وتعداد غزوات ذوی الاسلام» است. این کتاب که به درخواست محمد بن عبدالوهاب نگارش یافته، دارای چهار بخش است: نویسنده در بخش اول به تشریح احوال مسلمانان و سرنوشت اسلام در عربستان و دیگر کشورهای اسلامی نظیر مصر، یمن، شام و عراق پرداخته و از بعضی عقاید و آداب و رسوم مسلمانان چون زیارت قبور و اعتقاد به نذور و طلب شفاعت از اولیاء الله، که به ظن او بدعت در اسلام است، به شدت انتقاد کرده، با استناد به احادیث و روایاتی از پیامبر اسلام (ص) در زمینه رد این اعتقادات، آنان را به شرک و کفر متهم می‌سازد (نک: صص ۱۳-۷۷). او در این بخش زمینه را برای توجیه افکار وهابیت آماده ساخته تا در فصول بعدی بدان بپردازد.

بخش دوم شامل شرح جزئیات زندگی شیخ محمد بن عبدالوهاب و چگونگی به‌شهرت رسیدن او و تأثیر افکار و عقایدش بر مردم و شیوخ معاصرش می‌باشد.

بخش سوم با عنوان غزوات شامل قدیم‌ترین وقایع جنبش وهابیت است. او شرح وقایع را با حوادث ۱۱۵۹ ق/ ۱۷۴۶ م آغاز می‌کند، یعنی یک سال بعد از آنکه محمد بن عبدالوهاب مجبور به ترک عیینه در نجد شد و در پی یافتن پناهگاهی وارد درعیّه گردید. ابن غنام با آنکه تا ۱۲۲۵ ق در قید حیات بوده، اما فقط تا ۱۲۱۲ ق به شرح وقایع پرداخته است.

بخش چهارم که مفصل‌ترین بخش کتاب است به‌آراء و نظرات شیخ محمد بن عبدالوهاب و نامه‌ها و پیامهای او اختصاص دارد و

به شرح جزئیات کیش وهابیت و نظرات و فتاوی محمد بن عبدالوهاب پرداخته است.

تاریخ ابن غنام به‌علت ثبت دقیق مراحل پیشرفت و توسعه وهابیت و نقل وقایعی که خود او شاهد آنها بوده بسیار حائز اهمیت است و بدین لحاظ اکثر نویسندگانی که در مورد تاریخ معاصر جزیره العرب تحقیق کرده‌اند، آثار او را مورد استفاده و استناد قرار داده‌اند.

تاریخ نجد چند بار به‌طبع رسیده و ظاهراً آخرین چاپ آن در ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م به‌کوشش ناصرالدین اسد در بیروت انجام یافته است. ۲. العقد الثمین فی شرح احادیث اصول الدین. مؤلف این کتاب را به‌امیر عبدالعزیز بن محمد بن سعود اهداء نموده است. نسخه‌ای از آن در المکتبه السعودیه ریاض موجود است (زرکلی، همانجا).

خود وی از کتاب دیگرش به‌نام رفع الالام عن الائمة الاعلام یاد کرده است (EI²) که اثری از آن برجای نیست.

مأخذ ابن بشر، عثمان بن عبدالله، عنوان المجد فی تاریخ نجد، ریاض، ۱۳۸۵ ق؛ ابن غنام، حسین بن ابی بکر، تاریخ نجد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ زرکلی، اعلام، کحاله، عمرضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ نیز:

Abu Hakima, Ahmad Mustafa, History of Eastern Arabia, Beirut, 1965; EI².

عنایت الله فاتیحی، نزاد

ابن فاتک، ابوالوفاء محمودالدوله مبشرین فاتک، حکیم، ادیب، طبیب و مورخ ذوفنون مصری دمشقی الاصل. از تاریخ تولد و وفات وی آگاهی دقیق در دست نیست. به گفته قفطی (صص ۱۷۶، ۱۷۷) در پایان سده ۵ ق/ ۱۱ م حیات داشته است. از سوی دیگر به گفته یاقوت (۷۷/۱۷)، نخستین نویسنده سرگذشت ابن فاتک، او در دوران خلافت الظاهر (۴۱۱ - ۴۲۷ ق) و المستنصر (۴۲۷ - ۴۸۷ ق) خلفای فاطمی مصر، می‌زیسته که قول صفدی (۵۷/۲۵) نیز مؤید آن است. اما عبدالرحمن بدوی ویراستار کتاب مختار الحکم و محاسن الکلم ابن فاتک در مقدمه نسبتاً مفصل خود (ص ۷) بر آن کتاب، به این دلیل که نام المستعلی بالله خلیفه فاطمی در اواخر سده ۵ ق (۴۸۷ - ۴۹۵ ق) به عنوان معاصر ابن فاتک ذکر نشده، صحت قول قفطی را که ابن فاتک در پایان سده ۵ ق حیات داشته، مورد تردید قرار داده است. اما از لقب «آمری» که ابن ابی اصیبعه (۹۸/۲) برای او ذکر کرده، می‌توان احتمال داد که وی لااقل در اوایل دوران حکومت الامر خلیفه فاطمی که در ۴۹۵ ق به خلافت نشست، زنده بوده است. پس قول قفطی در زنده بودن ابن فاتک در پایان سده ۵ ق از این طریق تأیید می‌شود (قس: سیوطی، ۵۴۰/۱). تنها آگاهی مشخصی که از سنوات فعالیت‌های ابن فاتک در دست است، تصریح خود اوست در گزارش احوال جالینوس (صص ۲۸۸ - ۲۸۹) که با توجه به آن می‌توان دست‌کم یقین داشت که وی در ۴۴۵ ق/ ۱۰۵۳ م بیشترین قسمت کتاب مختارالحکم را نوشته و چه‌بسا که تألیف آن را نیز در همان سال به اتمام رسانیده بوده است (قس: روزنتال، ۱۳۳). که با استناد به نسخ خطی متعددی از کتاب مزبور، قرائت بدوی را نادرست و سال ۴۴۰ ق را

و صفدی از کتابی به نام سیرة المستنصر نام برده‌اند که در سه جلد است و اکنون در دست نیست. به نظر عبدالرحمن بدوی عجیب آن است که اگر چنین کتابی از ابن فاتک که معاصر المستنصر و از امرای دربار او و آگاه بر مسائل مهم او به شمار می‌رفت، وجود می‌داشت، چرا ابن تغری بردی صاحب کتاب النجوم الزاهرة که فصل بلندی را به المستنصر اختصاص داده، هیچ‌گونه نقل قولی از آن درباره او نیاورده، در حالی که فراوان از مورخان دیگر نقل قول کرده است (ص ۱۰). تنها اثری که از ابن فاتک بر جای مانده، مختار الحکم و محاسن الکلم است که کتابی است در اخبار فلاسفة قدیم و در ۱۳۷۷/۱۳۵۸م نخستین بار به کوشش عبدالرحمن بدوی در مادرید منتشر شده است. بدوی در مقدمه این کتاب جنبه‌های مختلف اثر و زندگی مؤلف آن را مورد بررسی قرار داده، همچنین به ترجمه‌های متعدد تمام یا بخشی از آن به زبانهای اروپایی به تفصیل اشاره کرده است. ویرایش عبدالرحمن بدوی و مقدمه وی بر کتاب مذکور، در یک مقاله انتقادی از سوی فرانتس روزنتال (صص ۱۵۸-۱۳۲) مورد شرح و نقد و گاه طعنه (نک: ص ۱۳۲؛ عنوان مقاله و سطرهای ۵-۱۲، ۱۳) قرار گرفته است. مآخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق / ۱۸۸۲م؛ ابن فاتک، پیشتر، مختار الحکم و محاسن الکلم، به کوشش عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر مختار الحکم (نک: ابن فاتک در همین مآخذ)؛ سیوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، صفدی، خلیل بن ابیک، الروای بالوفیات، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، ش ۲۹۲۰؛ قفطی، علی بن یوسف، اخبار العلماء، به کوشش محمد امین خانجی، قاهره، ۱۳۲۶ق؛ یاقوت، ادبای، نیز؛ Rosenthal, Franz, "Al - Mubashshir ibn Fātik, Prolegomena to an Abortive Edition", Oriens, Leiden, 1961, vols. XIII - XIV.

ابن فاخر، ابوالکرم مبارک بن فاخر بن محمد (۴۳۱ یا ۴۴۸ - ۱۵ ذیقعدة ۵۰۰ق / ۱۰۴۰ یا ۱۰۵۶ - ۸ ژوئیه ۱۱۰۷م)، نجوی و لغوی بزرگ بغداد، در برخی از منابع شهرت وی ابن دبّاس یا دبّاس آمده است (ابن انباری، ۲۶۵، حاشیه؛ یاقوت، ۵۵/۱۷؛ ابن خلکان، ۱۰۳/۳؛ ذهبی، العبر، ۳۸۰/۲). در مورد حرفه پدر او و اینکه آیا حقیقتاً دبّاس (شیره گیر یا شیرفروش) بوده یا نه، اطلاعی نداریم، اما این را می‌دانیم که برادر مادری او - ابو عبدالله حسین - نیز به بارع بن دبّاس (ه م) یا ابن دبّاس معروف بوده است (ابن انباری، ۲۶۵؛ ابن جوزی، ۱۶/۱۰ - ۱۹؛ قفطی، ۲۵۷/۳) و با توجه به وجوه اشتراکی که دو برادر در زمینه‌های علمی و ادبی داشته‌اند، بعید نیست که مؤلفان در نامیدن ابن فاخر به ابن دبّاس، دچار اشتباه شده باشند.

ابن فاخر در بغداد زاده شد و ظاهراً تا آخر عمر در همان شهر زیست، لیکن گاه سفرهایی به حجاز و یمن می‌کرد و گمان می‌رود که هدف او از این مسافرتها اخذ لغت از اعراب پاک زبان آن دیار بوده است. ولی اهل یمن نیز از او استفاده‌ها می‌کرده‌اند (قفطی، ۲۵۶/۳). تا آنجا که می‌دانیم ابن فاخر به نحو و لغت و نیز حدیث بیشتر می‌پرداخته است. وی در نحو و لغت شهرت بسیار داشت و از جمله

صحیح می‌دانند؛ نیز نک: بدوی، ۷).

از اتفاق مورخان در نامیدن ابن فاتک به لقب امیر و به ویژه ابن ابی اصیبه (همانجا) که او را از امیران بزرگ مصر نامیده و یاقوت (همانجا) که او را صاحب کتابخانه‌ای با کتابهایی بیرون از شمار دانسته، پیداست دولتمردی بزرگ و بی‌نیاز از مال و جاه بوده است. از گزارش قفطی که وی را دمشقی الاصل و ساکن مصر خوانده است، معلوم نیست که خود به مصر مهاجرت کرده یا خانواده‌اش پیش از تولد او ساکن مصر شده بودند.

ابن فاتک در علوم بسیاری دست داشت؛ از جمله ادب، تاریخ، علم سیر (یاقوت، همانجا) و نیز در منطق و دیگر اجزای حکمت تألیفاتی داشت که در میان حکما مشهور بود (ابن ابی اصیبه، ۹۹/۲). چنانکه از تألیفاتش برمی‌آید بیشترین آنها را آثار طبی و منطقی و فلسفی تشکیل می‌دهد. در هیأت و ریاضیات شاگرد ابن هشام (ه م) ریاضی‌دان و مهندس بزرگ مسلمان بود [که برای مطالعه و اجرای عملیات بستن سدی بر روی رودخانه نیل به مصر سفر کرده بود] و حکمت و فلسفه را از ابن آمدی (ه م) آموخت. به گفته ابن ابی اصیبه (همانجا) به صناعت طب نیز پرداخت و ملازمت ابن رضوان (ه م) طبیب مشهور مصری را اختیار کرد، اما از اشتغال او به مداوای بیماران گزارشی نقل نشده است، اگرچه به نظر می‌رسد که وی به تدریس و تألیف کتب طبی نیز می‌پرداخته است. با توجه به این گزارش قفطی (همانجا) که می‌گوید: علمای زمان از وی طلب افاضه و افاده علمی داشتند و او نیز جهت طالبان حلقه درسی تشکیل می‌داد و دانشهای خویش را در اختیار آنان می‌گذاشت. از همین نکته که خواستاران درس ابن فاتک شاگردان معمولی نبوده، بلکه خود از علمای زمان به شمار می‌رفتند، مرتبه بلند وی در دانشها و آراء او هویداست. با توجه به نکات فوق و گزارشهای بعدی، ابن فاتک را صاحب شخصیتی سخت مجذوب علوم و معارف می‌یابیم که به نشر و ترویج آنها می‌کوشید. زمانی که تألیفی در دست نداشت، به استنساخ آثار متقدمان می‌پرداخت (ابن ابی اصیبه، همانجا) و جاذبه علم و مباحثات علمی و تصنیف و تألیف و کتابت آثار گذشتگان بر او چنان بود که حتی از توجه به امور شخصی و خانوادگی نیز غفلت می‌کرد. ابن ابی اصیبه (همانجا) از قول شیخ سدیدالدین منطقی نقل می‌کند که ابن فاتک کتابخانه‌ای بزرگ داشت و به مجرد رسیدن به خانه به آنجا می‌رفت و مشغول مطالعه و تألیف می‌شد. همسر وی که از خاندان دولتمردان بود، از این بی‌توجهی ابن فاتک به بخود (تس: صفدی ۵۷/۲۵) رنجشی داشت و به همین سبب بلافاصله پس از وفات او با کنیزان خود به کتابخانه رفت و همه کتابهای او را در حوض بزرگ خانه انداخت. این چنین بود که ابن ابی اصیبه بسیاری از این کتابها را که بر اثر آب خراب شده بودند، بعدها دیده بود. از ابن فاتک دختری بر جای ماند که در اسکندریه احادیث نبوی را روایت می‌کرد (قفطی، ۱۷۶ - ۱۷۷).

آثار: تألیفات بسیاری به ابن فاتک نسبت داده شده است. یاقوت

است (همانجا). ابن فاخر تألیف کتابهای دیگری را نیز آغاز کرده بوده، لیکن عمرش کفاف نداده است که آنها را به اتمام برساند (همو، ۲۵۷/۳).

وی در بغداد وفات یافت و در همانجا در مقبره باب حرب دفن گردید (ابن انباری، ۲۶۷؛ ابن جوزی، ۱۵۴/۹؛ قفطی، ۲۵۷/۳؛ یاقوت، همانجاها). برخی سال وفات او را ۵۰۵ ق دانسته‌اند (ابن خلکان، ۱۰۳/۳؛ ذهبی، سیر، ۳۰۳/۱۹).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزعة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن خلکان، وفيات؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۴ م؛ همو، المعیر، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق؛ ۱۹۵۵ م؛ یاقوت، ادبا.

نوری شاهنګیان

ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا بن حبیب (د ۳۹۵ ق/ ۱۰۰۵ م)، نحوی، لغوی، ادیب، شاعر و یکی از چهره‌های درخشان ادب عربی در سده ۴ ق. سال و محل تولد او به درستی روشن نیست، اما ظاهراً در یکی از روستاهای قزوین به دنیا آمده و برپایه یکی از گزارشها (یاقوت، ادبا، ۹۲/۴-۹۳)، خود وی این روستا را کرسف گفته است. با این حال یاقوت (بلدان، ۶۸۱/۴) وی را به روستای موسی آباد و در جای دیگر (همان، ۹۴۰/۴) به روستای ولیدآباد از توابع همدان منسوب ساخته و همو در معجم‌الادباء (۸۲/۴) به نقل از سلفی گفته است که اصل وی از قزوین بوده است. برخی نیز او را همدانی دانسته و گفته‌اند نسبت قزوینی از آن روی به او داده شده که به لهجه قزوینی سخن می‌گفته است (قفطی، ۹۴/۱). این آشننگی در تعیین زادگاه وی با قول قاضی عیاض (۶۱۰/۴) که او را یکی از رجال خراسان معرفی کرده است، فزونی می‌یابد. درباره سال تولد او نیز همه منابع سکوت کرده‌اند و علت آن بی‌گمان روستازادگی و گمنامی او در آغاز زندگی بوده است. نخستین آگاهی ما درباره زندگی او از آغاز تحصیلات اوست. وی در قزوین نزد پدرش زکریا بن فارس که فقیهی شافعی مذهب و دانشمندی اهل لغت و ادب بود، دانش آموخت و چندی بعد از همو کتاب اصلاح المنطق ابن سګیت را روایت کرد. در موارد دیگری نیز از پدر خود روایت کرده است (ابن فارس، معجم مقاییس، ۵/۱؛ یاقوت، بلدان، ۴۰۵/۱؛ ادبا، ۸۵/۴).

وی از آغاز تشنه آموختن بود و چنانکه پیداست، در این راه از هیچ کوششی فروگذار نکرد. آوازه هر استادی را در هر جا که شنید، به سوی وی شتافت؛ در قزوین، همدان، زنجان، میانه، اصفهان و بغداد به تحصیل پرداخت (رافعی، ۲۱۵/۲؛ قفطی، ۹۵/۱؛ ابن دیماطی، ۶۵، ۶۶) و استادان بسیار دید، به گونه‌ای که اکنون نام بیش از ۳۰ تن از استادان او در دست است که معروف‌ترین آنها اینانند: ابوالفضل محمد بن عمید (ابن فارس، همان، ۲۰۶/۱)، علی بن ابراهیم بن سلمه قطان

استادان به شمار می‌آمد (ابن جوزی، ۱۵۴/۹؛ ابن اثیر، ۴۳۹/۱۰). در نحو پیرو مکتب بصره، به ویژه ابوعلی فارسی بود (قفطی، ۲۵۷/۳) و الکتاب سیبویه و شرح ابوسعید سیرافی بر آن را تدریس می‌کرد (ابن انباری، ۲۶۷، ۲۸۲). استاد بزرگ ابن فاخر در علم نحو عبدالواحد ابن برهان عکبری بوده است (همو، ۲۴۴، ۲۶۶؛ یاقوت، ۵۴/۱۷). وی همچنین در طلب این علم در مجلس درس استادانی چون ابوالقاسم رقی، عیسی بن عمر بن اصغر، ابوالحسین بن شاهویه، هلال صابی، ابوالقاسم تنوخی حضور می‌یافت (ذهبی، سیر، ۳۰۲/۱۹).

ابن فاخر حدیث را در محضر قاضی ابوطیب طاهر بن عبدالله طبری و ابومحمد حسین بن علی جوهری شنیده و از ابوطیب روایت کرده است (ابن جوزی، همانجا؛ قفطی، ۲۵۶/۳؛ ذهبی، المعیر، همانجا). لیکن در این زمینه برخی از مشایخ چون شیخ ابوالفضل ابن ناصر - از مشایخ ابن جوزی - و ابومنصور ابن خیرون، او را به تزویر و کذب و دروغ‌پردازی در روایت متهم کرده و گفته‌اند که وی ادعای شنیدن مطالبی را از تنوخی و ابوطیب و دیگران می‌کرده که هرگز شنیده بوده است (ابن جوزی، همانجا؛ قس: یاقوت، همانجا؛ ذهبی، المعیر، ۳۸۰/۲، سیر، ۳۰۲/۹ - ۳۰۳).

شاگرد برجسته ابن فاخر، ابومحمد عبدالله بن علی، مشهور به ابن بنت‌الشیخ ابومنصور خیاط یا سبط الخیاط بوده است (ابن انباری، ۲۶۶، ۲۸۲؛ ذهبی، سیر، همانجا). کسان دیگری نیز چون پدر سمعانی (یاقوت، ۵۵/۱۷)، ابوطاهر سلفی، ابومعمر انصاری، ابوطالب محمد بن علی، کنانی (ذهبی، همان، ۳۰۲/۱۹) در مجلس درس او حاضر شده و کسب علم کرده‌اند.

ابن فاخر در مجالس درس شیوه خاصی داشت که گاه مورد انتقاد قرار می‌گرفت؛ مثلاً پیش پای طلاب برمی‌خاست و آنان را بسیار تکریم می‌نمود. این کار از دیدگاه شیوخی چون خطیب تبریزی، زشت و ناپسند و اهانت به مقام علم به شمار آمده است. تا آنجا که بیتی بدین مضمون در حق وی می‌خواند: «آن کسی که در مجلس درس، پیش پای شاگردان برمی‌خاست، علم را خوار می‌داشت» (یاقوت، همانجا، صفدی، ۵۲).

تنها اطلاعی که از شیوه نگارش او داریم گفته ابن مکتوم است مبتنی بر اینکه وی نثری متکلف و آمیخته با صنایع لفظی، اما بلیغ داشت. وی از خطی خوش و خوانا نیز برخوردار بود که اهل علم به سبب آن وی را ارج می‌نهادند (نک: قفطی، ۲۵۷/۳).

چندین کتاب به ابن فاخر نسبت داده‌اند که هیچ یک از آنها در دست نیست. این تألیفات عبارتند از: ۱. جواب مسائل؛ ۲. شرح الالف و اللام مازنی؛ ۳. شرح خطبة ادب الکاتب ابن قتیبه. قفطی می‌نویسد (۲۵۶/۳) که وی این کتاب را در یمن تألیف کرد و آنگاه در عراق شرح دیگری بدان افزود؛ ۴. المعلم در نحو؛ ۵. نحو العرف (ابن انباری، ۲۶۶؛ یاقوت، ۵۴/۱۷؛ قفطی، ۲۵۶/۳، ۲۵۷). به گفته قفطی، این اثر به رغم کوچکی حجم شامل مشکلات عمده نحو بوده

ابوالفتح را به عهده گرفت و به عقیده برخی از معاصران کتاب مجمل اللغة را برای وی تألیف کرد (نک: حمودی، ۲۵۲ - ۲۵۳). این روابط نزدیک موجب وابستگی و تعصب فراوان ابن فارس به این خاندان گردید (یاقوت، ادبا، ۸۷/۴؛ صفدی، ۲۸۰/۷) و همین امر سبب شد تا صاحب بن عباد، به سبب رقابتهای سیاسی با آنان، نسبت به او بی مهر گردد. روابط وی با صاحب بن عباد اندکی پیچیده است، چه صاحب از سویی وی را به دلیل وابستگی به خاندان ابن عمید مورد نکوهش قرار داده (یاقوت، همان، ۲۳۱/۶) و از سوی دیگر از وی به عنوان استاد خویش به نیکی یاد کرده است (ابن انباری، ۲۲۰). اگرچه بسیاری از مآخذ بر اینکه صاحب بن عباد شاگرد او بوده، تأکید کرده‌اند، اما روشن نیست که وی در چه روزگاری نزد ابن فارس به تحصیل پرداخته است؛ به ویژه آنکه مآخذ کهن‌تر به این مطلب اشاره‌ای نکرده‌اند و ظاهراً این امر پس از گزارش ابن انباری از گفته‌ی وی درباره‌ی ابن فارس که او را «شیخنا» نامیده، به مآخذ پس از وی راه یافته است و نیز چنین می‌نماید که صاحب بن عباد پس از آنکه ابن فارس به ری انتقال یافت و مورد توجه و محبت فخرالدوله قرار گرفت، او را استاد خود نامیده است. اگر این گمان درست باشد، می‌توان گفت که سخن صاحب در این باب، به قصد کسب افتخار و برای نگهداشتن ابن فارس در جمع ادیبان پیرامون خود بوده است، زیرا پیش از این، هر دو آنها سخت بر یکدیگر خرده می‌گرفته‌اند (یاقوت، همانجا؛ ابوحیان، ۳۱۹ - ۳۲۰). از این رو ناگزیر باید سخن زکی مبارک (ص ۳۳) را که می‌گوید: ابتدا میان آن دو دوستی بود و سپس به کدورت انجامید، واژگونه بدانیم. در تأیید آنچه گفته شد، یک دلیل دیگر نیز می‌توان برشمرد: گفته‌اند که ابن فارس کتاب الحَجَر را در همدان تألیف کرد و برای صاحب بن عباد فرستاد، اما صاحب به دلیل وابستگی او به خاندان ابن عمید، نخست فرمان داد تا آن را بازگردانند، اما سپس ادب‌دوستی او، وی را از این کار بازداشت و پاداشی گرچه اندک برای او فرستاد (یاقوت، ادبا، ۸۷/۴؛ ذهبی، ۱۰۴/۱۷ - ۱۰۵). این رویداد پس از مرگ ابوالفتح ابن عمید و به وزارت رسیدن صاحب بن عباد بود (قفطی، ۹۳/۱) که بر اثر آن، ابن فارس حامی خویش را از دست داد، چه پس از آن ابن فارس به ری رفت و تا پایان عمر در آن شهر بماند و کتاب الصاحبی را نیز در همین شهر تألیف و به صاحب بن عباد تقدیم کرد و در همانجا درگذشت (برای موارد اختلاف درباره‌ی تاریخ درگذشت وی، نک: حمودی، ۵۲ - ۵۳).

آراء و نظریات: ابن فارس در نحو پیرو مکتب کوفه است (صفدی، ۲۷۸/۷؛ سیوطی، ۳۵۲/۱) و در میان استادان وی نیز چند تن از نمایندگان مکتب کوفه به چشم می‌خورند (نک: حمودی، ۳۷؛ زکی مبارک، ۳۲). با اینهمه گویی وی به استدلالهای نحویان خواه کوفی و خواه بصری چندان دل نمی‌بست، زیرا در بیتی که شهرت بسیار یافته، بیماری چشم دلبران را به «حجت نحویان» تشبیه کرده است (یاقوت،

رافعی، همانجا؛ یاقوت، ادبا، ۸۲/۴، ۲۱۸/۱۲ - ۲۱۹، ۲۲۱). ابوالقاسم سلیمان بن احمد بن ایوب طبرانی (ابن دمیاطی، ۶۶؛ یاقوت، همان، ۸۳/۴)، ابوسعید سیرافی (حمودی، ۴۰) و گروهی دیگر (برای فهرست کامل استادان وی و نیز برخی اشتباهات تاریخی درباره‌ی آنها، نک: سلطان، ۱۵/۱ - ۱۹)، گفته‌اند که ابن فارس در بغداد با ابن داوود (ه م) فقیه ظاهری و مؤلف کتاب معروف الزهرة نیز دیدار و شعری از او روایت کرده است (یاقوت، همان، ۲۲۵/۲)، ولی از آنجا که ابن داوود یک قرن پیش از او در گذشته، این سخن راست نمی‌تواند بود. بنابراین یا مراد یاقوت ابن داوود دیگری است و یا از سلسله سند یاقوت، دست کم یک واسطه ساقط شده است.

ابن فارس به زودی در فقه، حدیث، نحو، لغت و شعر و ادب دانش کافی به دست آورد (ابن خلکان، ۱۱۸/۱؛ قاضی عیاض، همانجا) و شهرتش عالمگیر شد. وی که فقیه زبردستی بود، به شیوه اهل حدیث مجلس املا داشت (رافعی، همانجا؛ ذهبی، ۴۶۴/۱۵) و به گفته‌ی تعالی (۲۹۷/۳) اتقان علمی دانشمندان و ذوق و ظرافت کاتبان و شاعران را در خود جمع کرده بود و مقام او در همدان، با ابن لثکک در عراق، ابن خالویه در شام، ابن علاف در فارس و ابوبکر خوارزمی در خراسان برابر بود. به گفته‌ی صاحب بن عباد نوشته‌هایش از اشتباه خالی بود (نک: ابن انباری، ۲۲۰). وی سراسر عمر خود را به تحصیل، تعلیم و تألیف گذراند، چنانکه نوشته‌های کوتاه وی را از شمار بیرون دانسته و گاه در این باره داستانهای گزافه‌آمیز گفته‌اند (نک: ابن دمیاطی، ۶۷). چند تن از چهره‌های بزرگ ادبی و سیاسی در سده ۴ ق از شاگردان او بوده‌اند. نخستین آنها بدیع‌الزمان همدانی پایه‌گذار فن مقامه‌نویسی است که گفته‌اند، این فن را از وی آموخت (حمودی، ۱۶۴). درباره‌ی تفصیل این مطلب، نک: همو، ۹۹ - ۱۷۶). ابن شاگرد و استاد به رغم برخی کدورتها، همواره با یکدیگر روابطی دوستانه داشته‌اند (زکی مبارک، ۳۳ - ۳۵).

صاحب بن عباد وزیر دانشمند و ادب‌دوست دیلمیان از دیگر شاگردان او بود که ظاهراً به این شاگردی بسیار افتخار می‌کرده است (نک: ابن انباری، ۲۲۰ - ۲۲۲). ابوالفتح ابن عمید، فرزند ابوالفضل ابن عمید که جانشین پدر در مقام وزارت شد و نیز ابوطالب مجدالدوله و پسین فرمانروای آل بویه، از دیگر شاگردان او بوده‌اند (ابوحیان، ۴۵۲، ۴۸۶؛ یاقوت، همان، ۸۳/۴، ۲۳۱/۶، ۱۹۲/۱۴؛ ابن انباری، ۲۱۹ - ۲۲۰). افزون بر اینان مآخذ گوناگون نام گروه بسیاری را در شمار شاگردان او برشمرده‌اند. زهیر عبدالمحسن سلطان (۱۹/۱ - ۲۲) فهرستی نسبتاً جامع از شاگردان وی فراهم آورده است.

ابن فارس روابط نزدیکی با خاندان ابن عمید داشت. وی در آغاز شاگرد ابوالفضل بود، سپس در شمار دوستان و نزدیکان او درآمد، چنانکه در مجالس او شرکت می‌کرد (یاقوت، همان، ۱۹۸/۱۴؛ بلدان، ۵۱۲/۳؛ ذهبی، ۱۲۴/۱۶) و احتمالاً از بخششهای او نیز بهره‌مند می‌شد. گویا به سبب همین دوستی و دانش گسترده او بود که معلمی

همانجا). وی بر پایه آیاتی از قرآن کریم (بقره/۳۱/۲، قلم/۱/۶۸، علق/۱/۹۶ - ۵)، زبان و خط، هردو را توقیفی می‌داند و به شیوه اهل حدیث موازین فلسفی و عقلی را خوار می‌شمارد و از فیلسوفان به خواری یاد می‌کند (الصاحبی، ۶، ۱۰، ۶۶، ۷۶؛ زکی مبارک، ۳۹). از سوی دیگر در نقد ادبی دارای نظرگاهی اندیشمندانه و پویاست و از شاعران و ادیبان روزگار خود در برابر پیشینیان و کهنه‌پرستان به دفاع برمی‌خیزد و هر روزگاری را دارای ویژگیها و آفرینش و نوآوری ادبی ویژه خود می‌داند، و می‌گوید: هرگز نمی‌توان به کتابها قناعت کرد و اگر چنین شود، فرهنگ و ادب از رشد و پیشرفت باز می‌ماند (نک: نامه وی به محمد بن سعید بن کاتب در تیمه الدهر ثعالبی، ۳/۳۹۷ - ۴۰۲). وی در اینجا، در چهره منتقدی آزاداندیش آشکار می‌گردد که بر نوآوریهای شاعران هم روزگار خویش به‌خوبی آگاه است و کوششهای آنان را در برابر پیشینیان می‌ستاید و گرچه این سخن تازگی نداشت و پیش از آن ابن قتیبه در این راه گامهای استواری برداشته بود (گودفروا، ۴۸)، اما مقایسه این دیدگاه با آنچه ابن فارس در کتاب الصاحبی گفته، ممکن است، موجب شگفتی گردد. با اینهمه این تناقص بسیار طبیعی است، چه وی همواره قلمرو دین و ادب را از یکدیگر جدا ساخته و بدین سان برای زبان عربی و دانشهای مربوط به آن اعتباری تقریباً شرعی قائل شده است (الصاحبی، ۱۶). احاطه کامل بر زبان عربی را نیز تقریباً ناممکن دانسته و نیک دانستن این زبان را برای فقیهان و اهل دین امری ناگزیر می‌شمارد و برخی از آنان را به دلیل عدم توجه کافی به ظرایف آن و سهل‌انگاری در درست سخن گفتن، بدان، نکوهش و آنان را به آموختن لغت و چیره‌دستی در آن تشویق می‌کند (همان، ۲۶، ۵۰، ۵۵ - ۵۶). تا آنجا که بدین منظور کتابی مستقل تألیف کرده است (هارون، ۲۲). البته دیگر آثار وی نیز از این غرض تهی نیست. اگرچه وی محقق و ادیبی است که در رشته‌های گوناگون مانند نقد شعر، تفسیر قرآن، فقه، صرف و نحو... دارای دانشی گسترده است (نک: آثار)، اما شهرت و اهمیت وی در لغت و نیز آثاری که در این زمینه تألیف کرده، به گونه‌ای است که همه آنها را تحت الشعاع خود قرار داده است. کتاب الصاحبی وی نخستین اثری است که در آن به‌دور از بحثهای سنتی نحویان به مباحث زبان‌شناختی پرداخته است. همین کتاب است که بعدها مبنای کار سیوطی در المزهَر قرار گرفت (درویش، ۱۲۲). کتاب مجمل اللغة او نیز در تاریخ فرهنگ‌نویسی عرب، که با کتاب العین خلیل آغاز می‌شود و با ازهری و ابن درید اندک اندک دگرگون می‌گردد، نقطه عطفی به‌شمار می‌رود (سلطان، ۷/۸)؛ چه وی نخستین کسی است که در تنظیم مفردات لغت به‌جای استفاده از مخارج اصوات، آنها را بر مبنای حروف الفبا تنظیم کرده است. عرض وی از تألیف این کتاب که یکی از مشهورترین آثار اوست، آسان ساختن معرفت به مفردات زبان عربی برای طالبان آن بوده (نک: مجمل، ۷۵/۱) و ظاهراً به‌خواهش یکی از شاگردان خود دست به تألیف آن زده است. به همین سبب در تنظیم آن شیوه‌ای خلاف

روش معمول فرهنگ‌نویسان عرب پیش گرفته (همانجا؛ سلطان، همانجا) و با شواهد شعری فراوان بر پایه نظریات لغت‌شناسان مشهور، به توضیح معنای هر واژه پرداخته است. این کتاب به ۲۸ بخش و سه باب اصلی تقسیم شده است. اما دو نظریه دیگر وی که در کتاب معجم مقاییس اللغة آمده، پیش از آنچه گفته شد، دارای اهمیت است. نخست آنکه وی بر پایه آنچه ابن جنی آن را اشتقاق اکبر نامیده (نک: ه. د. اشتقاق)، برای هر واژه دو حرفی یا سه حرفی، یک یا چند حوزه معنایی در نظر گرفته است که در همه واژه‌های هم‌ریشه مشترک است و معنای واژه‌های مختلفی که از آن ریشه مشتق می‌شوند، بر پایه همین حوزه معنایی مشخص می‌گردد (نک: اسماعیل، ۳۵۳ - ۳۵۴). اگرچه این نظریه پیش از آن در کتاب العین خلیل به‌گونه جابه‌جایی حروف یک واژه مطرح شده است (نک: عبدالنواب، ۲۳۵)، اما ابن فارس نخستین کسی است که بر آن جامعه یک نظریه مستقل پوشانده است (اسماعیل، همانجا). این نظریه ابتدا در کتاب ثلاثه به‌صورت فشرده و خام مطرح شده، سپس در مهم‌ترین کتاب لغت وی معجم مقاییس اللغة بسط و گسترش یافته است (درویش، همانجا). آنگاه وی بر پایه همین نظریه، به بحث دیگری که خود آن را «نحت» یا واژه‌تراشی خوانده است، کشیده شده که بنابر آن واژه‌های رباعی و خماسی در اثر آمیزش دو یا چند واژه و گاه یک جمله پدید آمده‌اند. چنانکه مثلاً واژه «حَبْلٌ» از ترکیب واژه‌های حَی و عَلی پدید آمده است (اسماعیل، همانجا). برخی از جنبه‌های شخصیت ابن فارس نیز قابل تأمل است، وی به‌امور دنیا سخت بی‌اعتنا بود و به همین سبب همواره از خوارمایگی هم‌روزگاران خویش شکوه داشت و چندان بخشنده بود که گاه حتی جامه و فرش خانه خویش را به نیازمندان می‌بخشید (یاقوت، ادبا، ۸۳/۴). ابن انباری (صص ۲۲۰ - ۲۲۱) داستان جالبی در این باره نقل کرده است.

شعر: همه شهرت ابن فارس مرون تألیفات او در زمینه لغت است، اما ثعالبی (۳/۳۹۷) او را دارای ذوق شاعرانه نیز دانسته و ابن خلکان (۱/۱۱۹ - ۱۲۰) از اشعار فراوان و زیبای وی یاد کرده و یاقوت (همان، ۴/۸۶ - ۹۵) دوازده قطعه از سروده‌های او را شامل ۴۵ بیت آورده است. برخی از سروده‌های او نیز به‌عنوان ضرب‌المثل در نوشته‌های غیرادبی نقل شده است (نک: ابوریحان، ۳۳۸). افزون بر اینها ابن فارس با شعر شاعران هم‌روزگار خود و نیز کوششهای ادبی آنان به‌خوبی آشنا بوده است (ثعالبی، ۳/۳۹۷ - ۴۰۴). بنابر این وی نه به‌عنوان شاعری تمام عیار، بلکه به‌عنوان دانشمندی صاحب ذوق که در شعر نیز دستی داشته، مورد قبول صاحب‌نظران بوده است. برخی از معاصران، او را نخستین پدید آورنده اشعار تعلیمی دانسته‌اند (حمودی، ۸۱). اشعار وی گرچه از جنبه ادبی در شمار بهترین سروده‌های عربی نیست (قس: زکی مبارک، ۳۶)، اما از آن جهت که تصویری روشن از روزگار او و نیز کشمکشهای درونی خود وی به‌دست می‌دهد، قابل بررسی است. تقریباً در همه این اشعار طنزی تلخ

(آقابرگ، ۸۱/۱). ابن اثر را رودلف پرونو، در ۱۹۰۶ م نخستین بار در «مطالعات خاورشناسی» به چاپ رساند و در ۱۹۴۷ م بار دیگر مصطفی کمال آن را در قاهره منتشر کرد. ۳. *أوجز السير لخیر البشر*، رسالة کوچکی است در سیره پیامبر اکرم (ص) که نخستین بار در الجزیره (۱۳۰۱ ق) و بار دیگر در بمبئی (۱۳۱۱ ق) به چاپ رسیده است. ابن اثر سپس در قاهره و دمشق و آخرین بار در ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م به کوشش هلال ناجی در *مجلة المورد* (دوره ۲، شم ۴، صص ۱۴۳ - ۱۵۴) چاپ شد. ظاهراً برخلاف نظر بروکلان (GAL, S, IV, 198) ابن اثر غیر از کتاب *اخلاق النبی* (ص) است (نک: هارون، ۳۰). ۴. تمام *فصیح الکلام*، که می‌توان آن را ذیلی بر کتاب *فصیح ثعلب* دانست و مؤلف به گفته خود آنچه را ثعلب گفته، بسط و گسترش داده است (نک: همو، ۲۷). کتاب مذکور نخستین بار به کوشش مصطفی جواد و یوسف یعقوب مسکونی در مجموعه‌ای با عنوان *رسائل فی النحو واللغة* در بغداد (۱۹۶۹ م) به چاپ رسید و سپس چاپهای متعددی از آن در قاهره و بغداد فراهم گردید. ۵. کتاب *ثلاثة*، ابن فارس در این کتاب واژه‌های سه حرفی عربی را که با جابه‌جایی صامت‌های آنها می‌توان کلمات دیگری به دست آورد، همراه با شواهد شعری گرد آورده و توضیح داده است. ابن اثر نخستین بار در قاهره به سال ۱۳۴۴ ق همراه اثر دیگر ابن فارس، *مقالة کلا و ما جاء منها فی کتاب الله*، به چاپ رسید و سپس به کوشش رمضان عبدالنواب در قاهره به سال ۱۹۷۰ م و آخرین بار در همانجا (۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م) در *مجلة معهد المخطوطات العربیة* (۱۱۰/۱-۳/۲۷۸) انتشار یافت. ۶. *الحوار العین*، در قاهره (۱۹۴۷ م) به کوشش مصطفی کمال چاپ شده است. ۷. *الخضارة*، کتابی است درباره شعر و نیز اشتباهات نحوی و لغوی شاعران. ابن اثر در قاهره به سال ۱۳۴۹ ق به چاپ رسیده است. ۸. *ذم الخطأ فی الشعر*، رسالة کوچکی است در ۴ صفحه به همراه *الکشف عن مساوی شعر المتنبي* صاحب بن عباد که در ۱۳۴۹ ق در قاهره منتشر شده است. ۹. *الصاحبی فی فقه اللغة وسنن العرب وکلامها*، این کتاب چنانکه از عنوان آن پیداست، اثری است درباره زبان‌شناسی عربی که مؤلف آن را به صاحب بن عباد تقدیم کرده است و نخستین کتاب در زبان عربی است که صرف نظر از مباحث نحوی و لغوی مطالب تازه‌ای مطرح کرده است. ابن فارس در این کتاب بر برتری زبان عرب بر دیگر زبانها بسیار پای فشرده و غرور قومی و دینی اعراب را درباره این زبان بار دیگر زنده کرده است. ابن اثر نخستین بار در ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م در قاهره و سپس به کوشش مصطفی الشویعی در بیروت (۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م) و آخرین بار به کوشش احمد صقر در قاهره (۱۹۷۷ م) چاپ شده است. ۱۰. کتاب *فتیایه العرب*، مجموعه‌ای است از پرسشها و معماهای فقهی که مؤلف آنها را بر پایه معانی غریب واژه‌های عربی بیان کرده و غرض وی از تألیف آن تشویق فقیهان و رجال دین به آموختن درست و کامل زبان عربی بوده است. از این کتاب در مآخذ گوناگون با عنوانهای *فتاوی فقیه العرب*

که ناشی از ناخشنودی او از مردم زمانه بوده است، به چشم می‌خورد. وی گاه از تهیدستی و تنهایی خویش شکوه می‌کند، گاه از فرومایگی و پستی هم‌روزگاران و گاه از بی‌بها بودن علم و دانش در جامعه‌ای که در آن، بدکاران گرامی‌ترین مردمانند (یاقوت، همان، ۸۶/۴ - ۸۹). مذهب: درباره مذهب ابن فارس نیز چون بسیاری دیگر از مشاهیر اختلاف است. گفته‌اند که وی شافعی بود، اما پس از اقامت در ری به مذهب مالک درآمد (ابن انباری، ۲۲۰؛ ابن دمیاطی، ۶۶؛ یاقوت، همان، ۸۳/۴). توجیه خود وی در باب این تغییر مذهب قابل تأمل است: چون در ری هیچ کس را پیرو مالک ندیدم، غیرتم به جوش آمد و به مذهب او درآمد (همانجا). اما این توجیه درباره تغییر مذهب او که ظاهراً بسیار مقید به دین بوده است، چندان راست نمی‌آید، به‌ویژه آنکه این تغییر مذهب درست در زمانی صورت گرفته است که وی در کنف حمایت خاندانی شیعی مذهب درآمد و با صاحب بن عباد که خود سخت پای‌بند این مذهب بود، دوستی یافته بود. از سوی دیگر قاضی عیاض (۶۱۱/۴) به نقل از گروهی از مغربیانی که با ابن فارس دیدار کرده بوده‌اند، مالکی بودن وی را قطعی دانسته، اما گفته است که برخی از مشرقیان او را به دلیل شرحی که بر مختصر مرنی نوشته است (نک: آثار)، شافعی دانسته‌اند. این مطلب را برخی دیگر از مآخذ نیز تأیید کرده‌اند (نک: حائری، ۳۹)، اما به‌رغم این گفته‌ها، طوسی (ص ۳۵) و به‌ویژه از او ابن شهر آشوب (ص ۲۱) او را در شمار شیعیان دانسته‌اند و رافعی (۲۱۵/۲ - ۲۱۶) در ادامه یکی از مجالس املای او، روایتی از امام هشتم شیعیان (ع) از او نقل کرده و در جای دیگر (۲۱۸/۲) به کتابی که وی در معنی «آل» تألیف کرده، اشاره کرده است. برخی اشارات دیگر نیز درباره شیعه بودن وی موجود است، از جمله اینکه گفته‌اند وی از استادان شیخ صدوق بوده و شیخ صدوق در *اکمال الدین* خود به این موضوع اشاره کرده است (نک: آقابرگ، ۸۲/۷). همچنین حدیثی مربوط به روایت امام دوازدهم (ع) نیز به‌وی متسوب است (همو، ۵۱/۲۰ - ۵۲). بنابر آنچه گفته شد، هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای تعیین قطعی مذهب او در دست نیست. از این رو، اصحاب هر مذهب کوشیده‌اند این دانشمند بزرگ را به‌جرگه همکیشان خویش وارد کنند.

آثار:

الف - جایی: ۱. *ابیات الاستشهاد*، مجموعه‌ای است از اشعاری *ضرب‌المثل* گونه که مؤلف آنها را از زبان ادیبی صاحب ذوق که هریک را به مناسبتی به کار برده، نقل کرده است. این کتاب برای نخستین بار در قاهره (۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱ م) به کوشش عبدالسلام هارون، در دومین مجموعه از *نوادیر المخطوطات* به چاپ رسیده است و به نظر مصحح آن ممکن است همان کتاب *ذخائر الکلمات* باشد که یاقوت (همان، ۸۴/۴) از آن نام برده است. ۲. *الاتباع والمزاوجة*، مجموعه‌ای است از واژه‌های متشابه که در زبان عربی، پیوسته دو به دو با هم ذکر می‌شوند و مؤلف آنها را با شواهد شعری ذکر کرده است

(سیوطی، ۳۵۲/۱) و مسائل فی اللغة (ابن خلکان، ۱۱۸/۱) یاد شده است. حریری در مقاله سی و دوم خود (المقامة الطیبة) از آن تقلید کرده است (همانجا). اثر مذکور نخستین بار در ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م به کوشش حسین علی محفوظ در مجله مجمع علمی العربی بدمشق (۳۳/۳) ۴۴۳-۴۶۶، ۳۳/۴) ۶۳۳-۶۵۶) به چاپ رسیده است. ۱۱. الفرق بین الانسان و غیره من الحيوان فی اشیاء من الخلق والخلق، که به کوشش رمضان عبدالنواب در ۱۹۸۲ م در قاهره و ریاض نشر یافته است. ۱۲. اللامات، رساله کوچکی است درباره موارد استعمال «ل» و «ه» در زبان عربی که نخستین بار به کوشش برگستر در اسلامیکا (۱۹۲۵ م) به چاپ رسید. این رساله احتمالاً از مبحث ل و ه در الصحاح استخراج شده و برگستر درباره آن بحث کرده است. این اثر بار دیگر در ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م به کوشش شاکر فحام در مجله مجمع اللغة العربیة بدمشق (۴۸/۴) ۷۵۷-۸۰۱) چاپ شده است. ۱۳. متخیر الالفاظ، فرهنگ لغتی است در ۱۱۴ باب، در هر باب آن درباره یک مفهوم خاص بحث شده است. این اثر نخست در ۱۹۷۰ م به کوشش هلال ناجی در بغداد و سپس در ۱۹۷۱ م در مجله مجمع علمی العربی بدمشق (۴۶/۴) ۶۲۱-۶۲۵) انتشار یافت. درباره این کتاب مقاله‌ای به قلم علی المهری در مجله حولیات تونس در ۱۹۷۱ م (۸/۲۲۳-۲۲۵) به چاپ رسیده است (GAS, VIII/211)، ۱۴. المجلد فی اللغة، که درباره آن بحث شد، در ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م به کوشش هادی حسن حمودی در کویت و سپس در ۱۹۸۶ م به کوشش زهیر عبدالمحسن سلطان در بغداد انتشار یافته است. ۱۵. المذکر والمؤنث، به کوشش رمضان عبدالنواب در قاهره (۱۹۶۹ م) به چاپ رسیده است. ۱۶. مقالة فی اسماء اعضاء الانسان یا خلق الانسان (نک: هارون، ۲۹، ۳۶)، بهترین چاپ این اثر ظاهراً همان است که به کوشش فیصل دبدوب در مجله مجمع اللغة العربیة بدمشق (۴۲/۲) ۲۳۵-۲۵۴) نشر یافته است. رساله‌ای نیز با عنوان «استعارات اعضاء الانسان» در ۱۹۸۳ م به کوشش احمدخان در مجله المورد (دوره ۱۲، شم ۲، صص ۸۱-۱۰۸) چاپ شده است (GAS, IX/317) که احتمالاً همین کتاب است. ۱۷. مقالة کلاً وما جاء منها فی کتاب الله. از نخستین چاپ این کتاب ضمن کتاب ثلاثه سخن گفتیم. این اثر بار دیگر در ۱۳۸۷ ق در قاهره و سپس در ۱۹۸۲ م در دمشق و ریاض نشر یافته است. ۱۸. مقایس اللغة یا معجم مقایس اللغة، درباره این کتاب که در شمار سه اثر بزرگ ابن فارس است، در متن مقاله توضیح داده شده است. این اثر نخستین بار به کوشش عبدالسلام هارون در سه جلد در ۱۳۶۶-۱۳۶۸ ق در قاهره و بار دیگر در ۶ جلد در ۱۳۶۶-۱۳۷۱ ق به همراه مقدمه‌ای عالمانه به کوشش همو به چاپ رسیده است. ۱۹. النیروز، رساله کوتاهی است درباره معرب واژه نورو، توضیحاتی درباره جشنهای ایرانیان و نیز واژه‌های عربی که بر وزن فاعول آمده است. این کتاب به کوشش عبدالسلام هارون در ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م در پنجمین مجموعه از نوادر

المخطوطات (۲۵۴/۲) به چاپ رسیده است.

ب- خطی: ۱. اخلاق النبی (ص)، نسخه‌ای از آن در قازان موجود است (نک: سلطان، ۲۲/۱)؛ ۲. الانواء، کتابی است درباره تأثیر ستارگان، در ۱۰ باب که نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه سپهسالار (دانش پژوه، ۲۰۲/۳)، ظاهریه دمشق (ظاهریه، ۳۷/۲-۳۹) و دانشگاه آمریکایی بیروت (GAS, VII/360) موجود است؛ ۳. تفسیر اسماء النبی (ص)، این کتاب ظاهراً همان است که حاجی خلیفه (۸۹/۱-۹۰) آن را اسماء النبی (ص) و بغدادی (۶۹/۱) النبی فی تفسیر اسماء النبی (ص) نامیده است. نسخه‌ای ناتمام از این اثر در ایاصوفیه با عنوان اسماء رسول الله موجود است (GAS, VIII/213)؛ ۴. حلیه الفقهاء، که شرحی است بر مختصر مزنی (قاضی عیاض، ۴، ۶۱۱). نسخه‌ای از آن در مکتبه الصائب آنکارا نگهداری می‌شود (GAS, VIII/214)؛ ۵. رساله فی فرائض العرب، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه فاتح استانبول موجود است (همانجا)؛ ۶. رساله فی المعارض. نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه نجیب پاشا در ترکیه مضبوط است (نک: سلطان، ۲۶/۱)؛ ۷. شرح دیوان الحماسة ابوتام، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه سپهسالار (دانش پژوه، ۱۷۶/۵)، ملک (ملک، ۴۰۵/۱) و لاله‌لی (سید، ۴۸۸/۱) موجود است؛ ۸. فوائد الفاظ القرآن. نسخه ناقصی از آن در کتابخانه عاشر افندی موجود است (نک: همان، VIII/213)؛ ۹. قصص النهار و سمر اللیل، که احتمالاً همان است که یاقوت (ادبا، ۸۴/۴) و صفدی (۲۷۹/۷) از آن با عنوان اللیل والنهار نام برده‌اند و نسخه‌ای از آن در لایبزیگ (فورس، 296) موجود است؛ ۱۰. الیشکریات، یک نسخه از این کتاب در ظاهریه دمشق موجود است (GAL, S, I/198).

ج- آثار یافت نشده: ۱. اشتقاق اسماء البلدان (GAS، همانجا)؛ ۲. اصول الفقه (یاقوت، همانجا)؛ ۳. الاضداد (نک: سلطان، ۲۲/۱)؛ ۴. الافراد، که همان الوجوه والنظائر است که رمضان عبدالنواب و هلال ناجی آن را کتابی دیگر پنداشته‌اند (همو، ۲۲/۱-۲۳)؛ ۵. الامالی (یاقوت، بلدان ۴۰۵/۱)؛ ۶. الامثلة الاسجاع، که خود وی در پایان کتاب الاتباع والمزاوجة به آن اشاره کرده است (آقا بزرگ، ۳۴۷/۲-۳۴۸)؛ ۷. الانتصار لتغلب (سیوطی، ۳۵۲/۱)؛ ۸. التاج (ابن خیر، ۳۷۴)؛ ۹. الثیاب والحلی (یاقوت، ادبا، همانجا) و یا الثیبات والحلی (صفدی، ۲۷۹/۷؛ هارون، ۳۱)؛ ۱۰. جامع التأویل فی تفسیر القرآن، که در چهار جلد بوده است (یاقوت، همانجا)؛ ۱۱. الجوابات (ابن فارس، الصحاح، ۴۰۵)؛ ۱۲. الحیر المذهب (سلطان، ۲۴/۱)؛ ۱۳. الحبر (یاقوت، همانجا)؛ ۱۴. الحماسة المحدثه (ابن ندیم، ۸۸)؛ ۱۵. دارات العرب (ابن انباری، ۲۲۰)؛ ۱۶. ذم الغیبة؛ ۱۷. دو وذات؛ ۱۸. رساله فی ما وناوعها؛ ۱۹. رساله مختصة بالفرق بین الوعد والوعید (سلطان، ۲۵/۱)؛ ۲۰. شرح رساله ابو هلال

lischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig, Osnabrück, 1975.
محمديدي

ابنِ فارض، ابوحنفص (ابوالقاسم) شرف‌الدین عمر بن علی بن مرشد بن علی (۵۷۶ - ۶۳۲ ق / ۱۱۸۱ - ۱۲۳۵ م)، بزرگ‌ترین سراینده شعر صوفیانه در ادبیات عرب. نسبت ابن فارض به گفته شیخ علی، نواده دختری او و به استناد خوابی که او خود دیده بود، به قبیله بنی سعد (قبیله حلیمه، مرضعه پیامبر) می‌رسید (۷/۱) و اصل خاندانش به شهر حماه، در سرزمین شام تعلق داشت. پدرش از حماه به دیار مصر که در آن روزگار، مهم‌ترین مرکز تمدن اسلامی بود، مهاجرت کرد و چون در محاکم قضایی سهم الارث زنان را بر مردان می‌نوشت، به «فارض» مشهور شد (ابن خلکان، ۴۵۶/۳؛ ابن عماد، ۱۴۹/۵).

شیخ علی، جامع دیوان ابن فارض، در دیباجة آن به نقل از مندری می‌نویسد: «از ابن فارض درباره تاریخ ولادتش پرسیدم، پاسخ داد چهارم ذی‌قعدة ۵۷۷ در قاهره. از ابن خلکان نیز چنین شنیدم» (۱۶/۱)، ولی ظاهراً در اینجا شیخ علی را سهوی روی داده است، زیرا ابن سخن را نه تکمله مندری تأیید می‌کند و نه وفیات ابن خلکان و ابن هر دو ولادت ابن فارض را در ۴ ذی‌قعدة ۵۷۶ ضبط کرده‌اند (مندری، ۳۸۹/۳؛ ابن خلکان، ۴۵۵/۳) و قول دیگر مورخان نیز همین است (نک: ذهبی، تاریخ اسلام، ۹۳؛ ابن تغری بردی، ۲۸۸/۶).

ابن فارض مقدمات علوم را نزد پدر فرا گرفت. پدرش مردی عالم و زاهد و مدتی نایب‌الحکم ملک عزیز آیوبی در قاهره بود و گاهی فرزند خویش را هم با خود به مجالس حکم می‌برد. زهد و ورع او موجب شد که دعوت سلطان را برای تصدی منصب قاضی‌القضاتی نپذیرد و سرانجام از امور دولتی دست شوید و در جامع ازهر به ارشاد مردم مشغول شود (شیخ علی، ۵/۱).

ابن فارض در قاهره به استماع حدیث از بهاء‌الدین قاسم بن عساکر پرداخت (مندری، همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۶۸/۲۲) و مذهب شافعی را برگزید (مندری، همانجا؛ سیوطی، ۵۸۱/۱). سپس به تصوف روی آورد و بهادی «مستضعفین» در کوه مقطم رفت و به ریاضت و مجاهدت پرداخت (شیخ علی، همانجا). گویند روزی، هنگامی که به قاهره بازگشته بود و قصد ورود به مدرسه «سیوفیه» داشت، پیرمرد بقالی را دید که برخلاف قاعده مقرر وضو می‌گرفت. ابن فارض به قصد اعتراض با او به سخن گفتن پرداخت، ولی پیرمرد که از اولیاءالله بود بدو گفت که ای عمرا گشایش کار تو در مصر نخواهد بود بلکه در مکه به مقصود خواهی رسید و اکنون هنگام آن فرا رسیده است (همانجا).

پس از این دیدار ابن فارض به حجاز رفت و مدت ۱۵ سال در کوهستانهای پیرامون مکه به تزکیه نفس پرداخت (همو، ۵/۱ - ۶). سالهایی که در این ناحیه به سر آورد، در زندگی روحانی و ذوقی وی تأثیرات عمیق بر جای گذارد، چنانکه در تأثیه صغری اشارات بسیار به این دوران دارد (ابن فارض، ۴۰) و قصیده دالیه او (همو، ۱۳۰ -

عسکری (GAS, IX/258)؛ ۲۱. شرح رساله الزهری الی عبدالملک بن مروان (یاقوت، همانجا)؛ ۲۲. علل الغریب المصنف (سلطان، ۲۶/۱)؛ ۲۳. العم والخال (یاقوت، همانجا)؛ ۲۴. غریب اعراب القرآن (ابن انباری، همانجا؛ ابن دمیاطی، ۶۷)؛ ۲۵. الفریده والخریده (سلطان، ۲۷/۱)؛ ۲۶. فضل الصلوة علی النبی (حاجی خلیفه، ۱۲۷۹/۲)؛ ۲۷. کتاب المیره (طوسی، ۳۶-۳۵)؛ ۲۸. کفایة المتعلمین فی اختلاف النحویین، که به گفته سزگین (GAS, IX/194) تا قرن ۷ ق در کتابخانه‌ای در حلب موجود بوده است؛ ۲۹. ماجا فی اخلاق المؤمنین (طوسی، همانجا)؛ ۳۰. مأخذ العلم (حاجی خلیفه، ۱۵۷۴/۲)؛ ۳۱. المحصل فی النحو؛ ۳۲. محنة الارب (سلطان، ۲۸/۱)؛ ۳۳. المدخل الی علم النحت؛ ۳۴. المسائل الخمس (سلطان، همانجا)؛ ۳۵. المعاش والکسب (طوسی، همانجا)؛ ۳۶. مقدمة الفرائض (یاقوت، همانجا)؛ ۳۷. مقدمة فی النحو (ابن انباری، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۸۰۴/۲)؛ ۳۸. الموازنة (سلطان، همانجا)؛ ۳۹. نقد الشعر، که احتمالاً همان خضارة است؛ ۴۰. یواقیت الحکم (سلطان، ۲۹/۱).

مأخذ: آقابزرگ، الذریعة؛ ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزلة الالیه فی طبقات الادباء، به کوشش ابراهیم سامرای، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن دمیاطی، احمد بن ابیک، الاستفادة من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۸ م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۱ م؛ ابن فارس، احمد، الصحاح، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ همو، مجمل اللغة، به کوشش زهیر عبدالحمین سلطان، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ همو، معجم مقاییس اللغة، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۸۹ ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، اخلاق البرزبرین، به کوشش محمد تاویت الطنجی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ ابوریحان بیرونی، آثار الباقیة، به کوشش ادوارد زاخار، لایپزیک، ۱۹۳۳ م؛ اسماعیل، عزالدین، المصادر الادبیة والفقریة فی التراث العربی، بیروت، ۱۹۷۶ م؛ بغدادی، هدیه؛ نعالی، عبدالملک بن محمد، یتیمه الدرر، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل، منتهی المقال، تهران، ۱۳۰۰ ق؛ حاجی خلیفه، کشف حمودی، هادی حسن، احمد بن فارس، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۳۸۷ م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و دیگران، فهرست کتابخانه سپهسالار، ۱۳۲۰ - ۱۳۵۶ ش؛ درویش، عبدالله، المعاجم العربیة، قاهره، ۱۹۵۹ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط و محمدنیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، التدوین فی اخبار القزوین، به کوشش عزیزالله عطاردی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ زکی مبارک، محمد، التراث الفنی فی القرن الرابع، بیروت، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۴ م؛ سلطان، زهیر، عبدالحمین، مقدمة بر مجمل اللغة (نک: ابن فارس در همین مأخذ)؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصنوعة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۹ م؛ طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ ظاهریه، خطی (ادب)؛ عبدالنواب، رمضان، مباحث فی فقه اللغة و زبان‌شناسی عربی، ترجمة حمیدرضا شیخی، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة علی انباء النحاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ گودفروادومنین، مورس، تعلیقات بر مقدمة الشعر والنساء ابن قتیبه، ترجمة آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ملک، خطی؛ هارون، عبدالسلام، محمد، مقدمه و حاشیه بر معجم مقاییس اللغة (نک: ابن فارس در همین مأخذ)؛ یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان؛ نیز: GAL, S; GAS; Völlers, K., Katalog der islamischen, christlich-orienta-

(۱۳۳) نیز که در مصر و بعد از بازگشت از سفر حجاز سروده شده است، آکنده از اشارات و سخنان شورانگیز دربارهٔ مکه و اماکن متبرکه آنجاست.

از آن شیخ بقال دیگر سخنی در میان نیست تا آنکه به گفتهٔ شیخ علی، بعد از ۱۵ سال روزی در باطن ابن فارض ندا می‌دهد که به قاهره باز آی و بر من نماز بگذار. ابن فارض به قاهره می‌شتابد و بر جنازهٔ او نماز می‌گذارد و او را به ترتیبی که خود وصیت کرده بود، در «قرافه»، در دامنهٔ کوه مقطم و در مسجد عارض به خاک می‌سپارد (۶/۱). شیخ علی و اکثر تذکره‌نویسان، نام این شیخ را نگفته و از او تنها به عنوان «شیخ بقال» یاد کرده‌اند، اما ابن زیات، نام او را شیخ ابوالحسن علی بقال ضبط کرده است (ص ۲۹۷) و ابن ایاس او را به نام شیخ محمد بقال می‌شناسد (۱/ ۱۱) (۲۶۷).

ابن فارض، پس از بازگشت از حجاز، در صحن خطابهٔ جامع ازهر ساکن شد (شیخ علی، ۱۱/۱)، وی مورد احترام خاص سلاطین ایوبی و امیران و درباریان بود، ولی هرگز به دربار و درباریان روی خوش نشان نداد و در مجالس آنان حاضر نشد و هرگونه اقدامی را که از طرف سلاطین برای نزدیک شدن به او به عمل می‌آمد، رد می‌کرد (نکه: شیخ علی، ۱۱/۱ - ۱۲؛ حلمی، ۵۲ - ۵۳).

سرانجام وی در ۵۶ سالگی در روز سه‌شنبه دوم جمادی الاول ۶۳۲ در صحن خطابهٔ جامع ازهر درگذشت (شیخ علی، ۱۶/۱؛ ابن خلکان، ۴۵۵/۳) و فردای آن روز در قرافه، دامنهٔ کوه مقطم در کنار مسجد معروف به «عارض» نزدیک آرامگاه شیخ بقال دفن شد (همانجاها). شیخ کمال‌الدین محمد، فرزند ابن فارض در وصف سیمای پدر خود گفته است که وی مردی میانه بالا و نیکو منظر بود و رنگ چهره‌اش به سرخی تمایل داشت و در مجالس وقار و هیبت او به گونه‌ای بود که حاضران از هر گروه و طبقه‌ای که بودند، کمال ادب و فروتنی را نسبت به او مراعات می‌کردند. با آنکه از کسی چیزی نمی‌پذیرفت، در معاش خود سهل‌گیر و بی‌تکلف بود و با نزدیکان و آشنایان با بخشندگی و گشاده دستی رفتار می‌کرد (شیخ علی، ۴/۱ - ۵، ۱۲).

تذکره‌نویسانی که به شرح حال ابن فارض پرداخته‌اند (مثلاً ابن حجر، ۳۱۹/۴) و نیز شیخ علی (۶/۱، ۱۱، ۱۳) کراماتی به وی نسبت داده‌اند که غالباً دایر بر فراست یا اشراف او بر ضمایر است. از ویژگیهای زندگی صوفیانهٔ ابن فارض، توجه خاص او به «سماع» است که برای او معنا و مفهومی بسیار گسترده داشت: از آواز خواندن رختشویان ساحل نیل به هنگام رختشویی (شیخ علی، ۱۳/۱ - ۱۴) و نوحه‌سرایی نوحه‌گران در تشیع جنازهٔ مردگان (همو، ۱۱/۱) تا سرودسرایی و نوازندگی کنیزکان (ابن حجر، همانجا؛ ابن عماد، ۱۵۲/۵). گاهی در کوی و برزن، صدای ناقوس نگهبانان دربار و شعری که می‌خواندند، احوال او را چنان دگرگون می‌کرد و او را به وجد می‌آورد که رهگذران نیز به وجد می‌آمدند و سماعی پرشور در

می‌گرفت و گروهی در آن میان بیهوش می‌افتادند (شیخ علی، ۱۰/۱). لطافت روح ابن فارض چنان بود که گاهی از مشاهدهٔ اشیایی که در اطرافش بود، به شدت متأثر می‌شد. وی از دیدن کوزه‌ای زیبا در دکان عطاری، به یاد جمال مطلق الهی می‌افتاد و از خود بی‌خود می‌گشت (ابن عماد، ۱۵۱/۵) و یا هنگامی که آب نیل بالا می‌آمد، شبها از تماشای شکوه و خروش آن به وجد و طرب در می‌آمد (شیخ علی، ۱۳/۱).

عصر او به دلایل سیاسی و اجتماعی، آکنده از تمایلات دینی و عرفانی بوده است، اما قابلیت روحی خود او را هرگز نباید از نظر دور داشت که اصلی‌ترین عامل گرایش او به عرفان بود. وی در روزگاری می‌زیست که از یک سو خاطرهٔ جنگهای صلیبی هنوز در یادها باقی بود و از سوی دیگر صلاح‌الدین ایوبی دستگاه خلفای فاطمی را برچیده بود. ایوبیان سعی بر آن داشتند که روحیهٔ دینی را به گونه‌ای در مردم تقویت کنند که هم دژ محکمی در مقابل مسیحیت اروپاییان باشد و هم سدی در برابر تشیع اسماعیلیان، از این رو مساجد و مدارس دینی را در همه جا بر مبنای مذاهب اهل سنت تأسیس و تقویت می‌کردند و از طرف دیگر به ترویج تصوف نیز توجه خاص داشتند. صلاح‌الدین ایوبی خانقاهی بزرگ در مصر ایجاد کرد که به نام «دار سعید السعداء» معروف بود و شیخ آن سمت «شیخ المشایخ» داشت و در پی آن، خانقاهها و رابطهای دیگر در نقاط مختلف ساخته شد. پیامدهای جنگهای صلیبی و به دنبال آن آشوبهای بعد از مرگ صلاح‌الدین و درگیریهای فرزندان و برادران او بر سر تقسیم حکومت، اوضاع اجتماعی را ناپسaman و زمینه‌های روحی را برای ترک دنیا و گرایش به زهد و تصوف بسیار آماده و مساعد کرده بود (نکه: نصر، ۴۱ - ۵۵).

ابن فارض نیز بی‌تردید از این رویدادها متأثر بوده است. از آثار او و نیز از آنچه دربارهٔ او نوشته‌اند، به روشنی برمی‌آید که وی یکی از درخشان‌ترین چهره‌های عرفان اسلامی بوده است، اما هرگز نمی‌توان او را یک صوفی به مفهوم متعارف آن به شمار آورد و در چهارچوب نظام تصوف خانقاهی قرار داد. چنانکه به گفتهٔ فرزندش او لباس نیکو می‌پوشید و بوی خوش به کار می‌برد (شیخ علی، ۴/۱) و نیز در دیداری که با شیخ شهاب‌الدین سهروردی - صاحب عوارف المعارف - داشته است، سهروردی از وی می‌خواهد که اجازه دهد تا فرزندان او را خرقه بپوشاند و به طریقت خود درآورد، ولی او نخست نمی‌پذیرد و می‌گوید که «روشن ما چنین نیست» (همو، ۱۳/۱).

نام «ابن فارض» در حوزهٔ عرفان و تصوف قرن ۷ ق، در کنار نام کسانی چون ابن عربی و صدرالدین قونوی جای می‌گیرد و قصاید او مخصوصاً تأثیری کبری، همراه با فصوص الحکم و فکوک در خانقاهها و حلقه‌های صوفیه تدریس می‌شده است. تأثیری ابن فارض آکنده از مفاهیم و اصطلاحات عرفان نظری است، مانند اتحاد، فنا و بقا، وجد و فقد، فرق و جمع، صحو الجمع و فرق الثانی و... که با توانایی اعجاب‌انگیزی در قالب تمثیلهای و تعبیرهای شاعرانه بسط و گسترش

نقل کرده، درباره آنها به استدلال و داوری می‌پردازد. او در این کتابها توجه خاص به اشعار ابن فارض دارد و چه در بررسی آراء صوفیه دیگر و چه در فصولی که به افکار ابن فارض اختصاص دارد، به اشعار وی استناد می‌کند (صص، ۵۴، ۵۸-۵۷، ۷۱-۷۳، ۷۷-۷۸، ۸۶، ۸۹، ۱۰۰-۱۰۳، ۱۲۶-۱۲۷، جم). بقاعی همچنین فهرست مفصلی از علما و مشایخی که در دوره‌های مختلف به تکفیر ابن فارض رأی داده‌اند، ارائه می‌کند (صص ۲۱۳-۲۱۷) و در بخشهایی از کتاب فساد عقاید ابن فارض را در موضوعاتی چون حلول و ظهور خداوند در هیأت مخلوقات، به کار بردن ضمیر مؤنث برای ذات حق، وحدت همه ادیان و سایر اینگونه اقوال او را که می‌توانست ریختن خونش را واجب گرداند، برمی‌شمارد (صص ۲۱۸، ۲۱۹-۲۲۰، ۲۳۶، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۶).

با وجود مخالفان بسیار، بزرگانی هم بوده‌اند که مقام ابن فارض را شناخته و از او با القاب و عناوینی چون سلطان عاشقان یاد کرده‌اند (نک: ابن عماد، ۱۴۹/۵). یکی از مدافعان ابن فارض، سیوطی است که به عقیده او اعتراض برخی از فقها بر اشعار ابن فارض نه از سر دشمنی و اهانت است، بلکه به سبب بیم از آن است که عوام، معنای حقیقی اشعار او را درک نکنند و معنای ظاهر آیات، آنان را گمراه کند. سیوطی به کسانی که بر سخنان صوفیه خرده می‌گیرند، یادآوری می‌کند که برخی از این سخنان در حال سکر و غلبه وجد بر زبان آمده است و چون صوفی در آن حال از خود بی‌خود و بی‌خبر است، شرعاً تکلیفی بر او مرتب نیست و نباید طعن و انکار نسبت به او رواداشت (نک: نصر، ۶۲-۶۳). در دوره‌های بعد نیز کسانی از بزرگان به طرفداری از ابن فارض برخاستند. سلطان قایتابی درگیر و دار مجادلاتی که در زمان او بر ضد ابن فارض به راه افتاده بود، به دفاع از عقاید او برخاست و هنگامی که دولت عثمانی در مصر مستقر شد و در ۹۲۴ ق/ ۱۵۱۸م سلطان عثمانی دستور داد که در هفت نقطه مشهور قاهره، در ماه رمضان قرآن تلاوت کنند، یکی از آن هفت نقطه، مسجد ابن فارض بود (حلمی، ۱۳۰). در ۹۲۶ ق قاضی شافعی زکریابن محمدانصاری، فتوایی در برائت ابن فارض از تهمت‌هایی که دایر بر فساد عقیده بر او وارد می‌کردند، صادر کرد (همانجا). فقیه شافعی، احمد ابن هجره هیمی (د ۹۷۳ ق/ ۱۵۶۵م) نیز از مدافعان ابن فارض بوده است (همانجا). یکی دیگر از طرفداران ابن فارض که ارادت تام نسبت به او دارد، عبدالوهاب شعرانی (د ۹۷۳ ق) است که سعی در انطباق طریقت و شریعت دارد و می‌کوشد که ابن فارض و ابن عربی را از نسبت‌های ناروا مبرا کند. او همواره از ابن فارض به عنوان «سیدی عمر بن فارض» یاد می‌کند (همو، ۱۳۳؛ نیز نک: شعرانی، ۱۷/۱). شیخ شهاب‌الدین سهروردی (د ۶۳۲ ق) نیز از جمله بزرگانی بود که نسبت به ابن فارض، ارادت خاص نشان می‌داد. در مراسم حج سال ۶۲۸ میان آن دو دیداری صورت گرفت و با اصرار سهروردی دو فرزند ابن فارض به نامهای کمال‌الدین محمد و عبدالرحمن - پس از امتناع

یافته است. از همین روست که علمای ظاهر، پیوسته به انکار او برخاسته و از او به عنوان «شیخ اتحادی» نام برده و تائیه‌اش را همچون حلوانی دانسته‌اند که روغنش از سم افعی است (ذهبی، تاریخ الاسلام، ۹۳-۹۴) و چنان در اظهار این نظر مبالغه کرده‌اند که تائیه را سرچشمه ضلال و زندقه شمرده و بزرگان دین را به دفع و محو آثار آن فراخوانده‌اند (همو، سیر، همانجا؛ نیز نک: ابن حجر، ۳۱۸/۴).

از سرسخت‌ترین مخالفان و دشمنان ابن فارض، تقی‌الدین ابن تیمیه (د ۷۲۸ ق) عالم حنبلی است که به شدت با رقص و سماع ابن فارض مخالف است و او را در کنار کسانی مانند ابن عربی، صدرالدین قونوی، ابن سبعین و حلاج وحدت وجودی و حلولی می‌داند (حلمی، ۱۱۷-۱۱۹). ابن خلدون نیز در این باره نظری مشابه دارد و ابن فارض را به حلول و وحدت نسبت می‌دهد (۴۷۳/۱). ابن حجر گوید که شعر ابن فارض در ظاهر پوششی از عرفان و اشارات صوفیان دارد، ولی در زیر آن افکار فلسفی و آراء الحادی و کفرآمیز نهفته است. وی خوانندگان را از خطر افتادن در ورطه افکار او برحذر می‌دارد، ولی در عین حال معترف است که ابن فارض به سبب زهد و ورع و انقطاع از امور دنیوی، نزد مردم چهره‌ای مقبول و شخصیتی بزرگ داشته است (۳۱۷/۴).

ابن بنت الاعز که در روزگار سلطان ملک منصور قلاوون صالحی در مصر منصب وزارت و قاضی القضاتی داشت، از مخالفان سرسخت افکار ابن فارض بود. وی روزی در مجلسی در خانقاه صالحیه، شمس‌الدین آیکی، شیخ خانقاه سعید السعداء را ملاقت کرد که چرا صوفیه را به خواندن قصیده نظم السلوک ابن فارض ترغیب می‌کنی، در حالی که او در این قصیده به «حلول» گراییده است؟ همین ابن بنت الاعز چندی بعد که از منصب قضا و وزارت معزول و به اتهام فساد عقیده مطرود شده بود، با ملاحظه بیتی از تائیه که در آن به منز بودن آن قصیده از نظریه حلول تصریح شده است (ابن فارض، ۷۳، بیت ۸)، از عقیده خویش مبنی بر حلولی بودن ابن فارض برگشت و از سخنی که درباره او بر زبان رانده بود، استغفار کرد (شیخ علی، ۸/۱-۹).

مخالفان ابن فارض در رد عقاید او کتابهایی هم نوشته‌اند، از آن جمله است شیخ برهان‌الدین ابراهیم بن عمر بقاعی شافعی (د ۸۸۵ ق) مؤلف الناطق بالصواب الفارض لتکفیر ابن الفارض (GAL, I/307؛ GAL, S, I/465). حاجی خلیفه نام این کتاب را صواب الجواب للسائل المرتاب المعارض المجادل فی کفر ابن فارض، ضبط کرده است (۲۶۷/۱). بقاعی دو کتاب دیگر هم در این زمینه دارد: تنبیه الغبی الی تکفیر ابن عربی و تحذیر العباد من اهل العناد بیدعة الاتحاد، که هر دو تحت عنوان مصرع التصوف چاپ شده است (نک: وکیل، ۱۰). بقاعی در این کتابها روشی دارد که با روش بیشتر نویسندگان عصر او متفاوت است. وی در نقد و رد آراء ابن عربی و ابن فارض و پیروان آنان و در ارائه نظریات خود کلی گویی نمی‌کند، بلکه به روشی نقادانه و مستند در هر مورد عین اقوال آنان را همراه با گفته‌های مخالفانشان

نخستین ابن فارض — به دست سهروردی خرقة پوشیدند (شیخ علی، ۱۳/۱).

مهم‌ترین کسی که ابن فارض را به اشتراک عقیده با او متهم کرده‌اند، محیی‌الدین ابن عربی (د ۶۳۸ ق) است. ابن عربی به تائیه ابن فارض توجهی خاص داشت و گویند که می‌خواست بر آن شرحی بنویسد، ولی ابن فارض به او گفت که فتوحات مکیه تو شرح تائیه است (نکا: مقری، ۱۶۶/۲). گرچه این سخن شاید ساختگی و بی‌اصل باشد — البته بروکلیمان از شرح ابن عربی بر تائیه کبری دو نسخه در کتابخانه بنی و شهید علی پاشا نشانی داده است (نکا: GAL, I/305; GAL, S, I/463) — لیکن ظاهراً محیی‌الدین شاگردان خود را به شرح کردن تائیه تشویق می‌کرده است، چنانکه صدرالدین قنوی در پایان جلسات درس خود، ایبائی از تائیه ابن فارض را می‌خواند و شرحی از کلام ابن عربی بر آن می‌آورد و مطالبی هم به زبان فارسی در پی آن می‌گفت. همین تقریرات بود که سعیدالدین فرغانی آنها را گردآوری کرده، در حضور جلال‌الدین محمد مولوی خواند و به نظر صدرالدین نیز رساند و سرانجام شرح فارسی تائیه را به نام مشارق الدراری بر مبنای آن ترتیب داد. وی خود این کتاب را به عربی ترجمه کرد و آن را منتهی المدارک نام نهاد (حاجی خلیفه، ۲۶۵/۱-۲۶۶). صدرالدین قنوی در مقدمه‌ای که بر مشارق الدراری نوشته است، می‌گوید که در آخرین روزهای حیات ابن فارض «در یک جامع جمع شدیم، لیکن ملاقات مقدر نشد» با آنکه هردو «در بند آن بودیم که اجتماع حاصل شود». صدرالدین در همانجا می‌نویسد که در ۶۴۳ ق/۱۲۴۵ م که از شام به مصر می‌رفته است، قصیده تائیه را در دیار مصر و شام و روم با جمعی از فضلا خوانده و مشکلات آنرا برای ایشان مطرح کرده و سعید فرغانی تنها کسی است که آن تقریرات را به رشته تحریر کشیده و تدوین کرده است (صص ۵-۶).

ظهور مکتب ابن عربی و نظریه وحدت وجود آن در آغاز سده ۷ ق و توجه خاص پیروان این مکتب به آثار ابن فارض موجب شد که شارحان تائیه غالباً این قصیده را از دیدگاه نظریه وحدت وجود شرح کنند. هرچند که برخی از ایبائی این قصیده رنگ و بوی وحدت وجودی دارد (ابن فارض، ۶۶-۶۷، ۶۹، ۷۵، ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۹، جم)، اما کل آنرا نمی‌توان با اصول و مبانی این مکتب منطبق دانست. نظرگاه عرفانی ابن فارض مجموعاً با وحدت شهود سازگارتر است. برخلاف ابن عربی که نظریه عرفانی خود را به شیوه فلسفی و استدلالی و به طور جامع و فراگیر ارائه می‌دهد، ابن فارض در پی تبیین فلسفی نظام هستی نیست.

ابن فارض وجود واجب را با وجود خود و وجود عالم یکی نمی‌داند، بلکه معتقد است که سالک در سیر و سلوک خویش به مقام و مرحله‌ای می‌رسد که از انانیت خود و از جمیع خواهشهای نفسانی تهی می‌شود و در نتیجه به نوعی از هشجاری دست می‌یابد که در آن خود را با حق یگانه می‌بیند و محب و محبوب و شاهد و مشهود یکی می‌شوند.

در این مقام شهود که از آن به صحو الجمع یا صحوثانی یا صحو بعد از محو تعبیر می‌شود (ابن فارض، ۶۷) هستی شاهد در هستی مشهود فانی می‌شود و از او اثری برجای نمی‌ماند، چنانکه با حضور خورشید از ستارگان اثری باقی نمی‌ماند. در این حالت سالک واصل، مجرای اراده حق می‌گردد و هرچه او کند در حقیقت کرده حق است. در چنین حالتی، سخنان او رنگ شطح به خود می‌گیرد؛ خود قبله و کعبه خود است، برای خود نماز می‌گزارد (همو، ۶۱، ۶۹)، همه نیکیهای از فیض اوست (ص ۷۶) و ذاتش با آیات خودش بر خودش دلالت دارد (ص ۸۹). او برای توجیه عقیده خود به ادله نقلی هم توسل می‌جوید. موضوع دحیه کلبی که جبرئیل در صورت او بر پیامبر ظاهر می‌شد، نمونه اینگونه ادله است؛ وقتی که جبرئیل در هیأت دحیه کلبی ظاهر شد، آیا جبرئیل همان دحیه بود؟ (ص ۷۳). او همین دلیل را برای نفی حلول از عقیده خویش به کار می‌گیرد (همانجا). اما با اینهمه مشاهده می‌شود که او را هم به حلول متهم کرده‌اند، هم به وحدت وجود.

ابن فارض شاعر ممتازی است که از یکسو قدرت و استعداد شاعری را به کمال داراست و از سوی دیگر احساس و ادراک دینی و عرفانی او در غایت کمال و علو است. برخی معتقدند که ابن فارض پایه‌گذار زبان رمزی^۱ در شعر عرب است (نکا: زیات، ۳۵۴؛ قس: فروخ، التصوف، ۱۰۰-۱۰۱)، اما اگر چنین هم نباشد، وی بی‌شک از تجربه‌ها و ابداعات گذشتگان در این امر، یعنی از ادبیات صوفیانه و خصوصاً از شطحیات صوفیه، به نحو شایسته‌ای استفاده کرده و آنرا در شعر خود به کمال رسانده است. زبان رمز و بیان کنایه‌آمیز به شعر او نیرو و دامنه تأثیر بسیار بخشیده و یکی از مهم‌ترین علل بسط و رواج آن نیز همین کیفیت است.

اوج شعر ابن فارض در قصیده تائیه کبری جلوه‌گر است. این قصیده با بیش از ۷۵۰ بیت، حدود نیمی از کارنامه شعری او را دربر می‌گیرد و علاوه بر این نمایانگر سلوک معنوی اوست و معراج نامه او به شمار می‌رود. ابن فارض این قصیده را در آغاز «انفاس الجنان و نفاس الجنان» نامیده بود، سپس آنرا به «لوائح الجنان و روائح الجنان» موسوم ساخت و بعد از آنکه پیامبر (ص) را به خواب دید، به اشاره آن حضرت نام «نظم السلوک» بر آن نهاد (شیخ علی، ۸/۱). او خود معتقد است که آنچه در این قصیده به طالبان می‌بخشد، از مواهب الهی است که به وی رسیده است، زیرا وجود خویش را از انوار ذات حق روشن می‌یابد و خود را «او» می‌داند (ابن فارض، ۱۱۵). به گفته شیخ علی (همانجا)، ابن فارض را اوقاتی حاصل می‌شد که در آن نه صدایی می‌شنید و نه چیزی می‌دید، همچون مرده‌ای از خود بی‌خود می‌افتاد و کمابیش ده روز بر او می‌گذشت و پس از آن به خود باز می‌آمد و ایبائی از تائیه را می‌سرود.

که شرحی است ادبی و لغوی و خالی از تأویلات صوفیانه. شرح بورینی البحر الفائض فی شرح دیوان ابن فارض، نامیده شده (همو، ۷۶۷/۱) و در ۱۲۷۹ ق در قاهره به چاپ رسیده است. ۲. شرح شیخ عبدالغنی نابلسی (د ۱۱۴۳ ق) موسوم به کشف السر الفاضل من شرح دیوان ابن الفارض، که ناظر بر تأویلات عرفانی است. این شرح در ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م در قاهره به چاپ رسیده است. ۳. رشید بن غالب دحداح، دو شرح مزبور را تلفیق کرده، در پی هر بیت نخست شرح ظاهری و لغوی بورینی را آورده و سپس شرح نابلسی را بدان افزوده است. این کتاب بارها به چاپ رسیده و فاقد شرح «تائیه کبری» است. در چاپ ۱۳۱۰ ق این کتاب در قاهره، شرح کاشانی بر آن قصیده نیز در حاشیه افزوده شده است (برای اطلاع از دیگر شروح دیوان، نک: ذکاوتی، ۱۲۰: GAL, I/305).

مهم‌ترین اثر ابن فارض، قصیده «تائیه کبری» یا «نظم السلوک» است که «نظم الدر» نیز نامیده شده و شروح بسیار بر آن نوشته شده و از آن جمله است: ۱. مشارق الدراری، که پیش از این درباره آن سخن گفتیم. ۲. منتهی المدارک، که ترجمه عربی مشارق الدراری است به قلم سعید فرغانی (نک: آشتیانی، ۱۳۴). ۳. کشف الوجوه الغرلمعانی نظم الدر، از عزالدین محمود بن علی کاشانی (د ۷۳۵ ق). این شرح به عربی است و در ۱۳۱۰ ق در قاهره به ضمیمه شرح دیوان ابن فارض چاپ شده و در تهران نیز در ۱۳۱۹ ق به چاپ رسیده است. کشف الوجوه الغر را به غلط از کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی دانسته‌اند (نک: GAL, S, I/463-464) و به نام همو نیز به چاپ رسیده است. جلال الدین همایی در مقدمه کتاب مصباح الهدایه تألیف عزالدین محمود کاشانی، به بررسی این موضوع پرداخته و تعلق آن را به عزالدین کاشانی به اثبات رسانده است (صص ۱۶، ۱۹). ۴. شرح نظم الدر، از صابن الدین علی بن محمد ترکه (د ۸۳۵ ق). حاجی خلیفه شرح مزبور را به خط از صدرالدین دانسته است (برای اطلاع از دیگر شروح، نک: حاجی خلیفه، ۲۶۶/۱؛ نصر، ۶۰: GAL, S, I/305-306؛ همانجا). بروکلان علاوه بر شروح «تائیه کبری»، شروحنی نیز برای «تائیه صغری» معرفی کرده است، ولی تائیه صغری قصیده کوتاهی است در دیوان و برای اینکه با تائیه کبری اشتباه نشود به این نام خوانده شده است و آنچه بروکلان درباره آن گفته، در واقع راجع به نظم السلوک یا تائیه کبری است (نک: GAL, GAL, S, I/305-306؛ همانجاها).

پس از تائیه کبری، مهم‌ترین و مشهورترین قصیده ابن فارض، قصیده عرفانی میمیه یا خمریه اوست که در وصف شراب حب الهی است و شروح متعددی دارد که ۲ شرح فارسی آن تاکنون به چاپ رسیده است: ۱. مشارب الاذواق، از امیر سیدعلی همدانی ملقب به علی ثانی که به کوشش محمد خواجه‌ای در تهران (۱۳۶۲ ش) و در مجموعه احوال و آثار میر سیدعلی همدانی به کوشش محمدریاض در پاکستان (۱۳۶۴ ش) به چاپ رسیده است. ۲. لوامع انوار الکشف و الشهود علی قلوب ارباب الذوق و الجود، مشهور به لوامع از

شعر ابن فارض متأثر از سنت شعری روزگاری و آکنده از انواع صناعات بدیعی است و دیوان او به ویژه در مواردی که به تکلف گراییده است، از عیوب و تعقیدات شعری خالی نیست، ولی با اینهمه آراستگی کلام و ذوق او در انتخاب الفاظ به سروده‌های او امتیاز خاص می‌بخشد، چنانکه ماسینیون شعر او را به قالیچه زربفتی تشبیه می‌کند که حاجیان با خود به کعبه می‌برند (شفیعی کدکنی، ۱۶۰). ابن فارض، شاعر عشق است و قصیده‌های او نیز چون غزل مشحون از مضامین و تعبیرات عاشقانه است و از آنجا که عشق او - به خصوص در نظم السلوک - عشق الهی است، بسط دامنه معنا موجب می‌شود که دامنه سخن دراز شود و تکرار مضامین و معانی و آوردن صنایع بدیعی از انواع لفظی و معنوی، جناس و طباق و تضاد و ایهام و انواع مجاز و استعاره بر طول قصیده بیفزاید. هامر، مستشرق آلمانی درباره این قصیده می‌گوید: «تائیه ابن فارض در شعر عرب، همچون غزل غزل‌های سلیمان است در تورات» (مقدسی، ۴۵۹).

بعد از ابن فارض کسانی به تقلید و اقتباس از اشعار او پرداخته‌اند، از آن جمله ابوالفضل عزالدین عامر بن عامر بصری (سده ۸ ق) است که تائیه او را در قصیده‌ای در ۵۰۲ بیت تتبع کرده است. این قصیده عارفانه نیز به سبک غزل سروده شده است (فروخ، تاریخ الادب، ۷۴۶/۳). قاضی نورالله شوشتری بخشی از قصیده مزبور را که به «ذات الانوار» موسوم است، همراه با مقدمه منشور ابن شاعر شیعی در مجالس المؤمنین آورده است (۵۸/۲ - ۶۱). عامر در این مقدمه به دفاع از عقیده توحیدی ابن فارض پرداخته، اتهام حلول را با استدلال از شعر او نفی می‌کند. حافظ رجب برسی، عالم دیگر شیعی (سده ۸ - ۹ ق) نیز برخی اشعار ابن فارض را مورد تقلید قرار داده است (شیبی، ۲۶۴ - ۲۶۵؛ نیز نک: ذکاوتی، ۱۳۹). مؤیدالدین جندی از عرفای سده ۷ ق، اشعار لطیفی در بیان حقایق و معارف، به طریقه ابن فارض دارد و قصیده تائیه فارضیه را جوابی نیکو گفته که جامی دوبیت از آن را در نفحات الانس نقل کرده است (ص ۵۵۹). شیخ شهاب‌الدین ابن ابی حبله، قصایدی در مدح پیامبر دارد که در آنها از اوزان و قالبهای شعری ابن فارض پیروی کرده است (نک: ابن حجر، ۳۱۸/۴ - ۳۱۹). از شعرای دیگری که از ابن فارض پیروی کرده‌اند، عایشه باعونی (د ۹۲۲ ق) است که اکثر سروده‌های او بدیعیاتی است مقتبس از اشعار ابن فارض (فروخ، همان، ۹۲۷/۳). در دیوان عبدالرحیم بن احمد بُرعی یمنی هم تقلید از ابن فارض آشکار است (همان، ۸۲۱/۳).

آثار و شروح آثار: دیوان ابن فارض که توسط شیخ علی نوه دختری او گردآوری شده است، شامل قصاید، دوبیتها، الغاز و موالیات که نخستین بار در ۱۲۵۷ ق در حلب به چاپ رسید و پس از آن بارها طبع و نشر شده است. علاوه بر دیوان، حاجی خلیفه قصیده‌ای به نام «الدر النضید» به ابن فارض نسبت داده است (۷۳۵/۱).

از دیوان ابن فارض چند شرح در دست است که مهم‌ترین آنها عبارت است از: ۱. شرح شیخ حسن بورینی (د ۱۰۲۴ ق/ ۱۶۱۵ م)،

عبدالرحمن جامی. این کتاب نیز بارها به چاپ رسیده است، از جمله در مجموعه‌ای تحت عنوان *لوامع و لوايح*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۰ ش (برای اطلاع از شروع دیگر، نک: ذکاوتی ۱۲۱؛ حاجی خلیفه، ۱۳۳۸/۲: GAL, GAL, S؛ همانجاها). بر قصاید «یائیه»، «ذالیه» و الفاظ ابن فارض نیز شروحي نوشته‌اند (نک: حاجی خلیفه، ۱۳۴۹/۲: GAL, GAL, S؛ همانجاها).

اقبال مستشرقان به آثار ابن فارض سبب شده است که قصاید او به زبانهای مختلف چون آلمانی، ایتالیایی، انگلیسی، فرانسوی و دانمارکی ترجمه شود که از آن جمله ترجمه‌های تأییه کبری، چون ترجمه منظم هامر بورگشتال به آلمانی^۱، ترجمه اینیاسیودی ماثو به ایتالیایی^۲ و ترجمه انگلیسی نیکلسون^۳ را می‌توان نام برد. یک ترجمه فارسی از تأییه صغری نیز در جلد پنجم نامه دانشوران به چاپ رسیده است (برای اطلاع از ترجمه‌ها، نک: اوانسیان، ۲۳؛ ذکاوتی، ۱۲۲: EI²).

مأخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، مقدمه بر مشارق الدراری (نک: فرغانی در همین مأخذ)، ابن ایاس، محمد بن احمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلدون، مقدمه، بیروت، دارالفکر؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن زیات، محمد بن محمد، الکواکب السیارة، مصر، ۱۹۰۷ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فارض، عمر بن علی، دیوان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳ م؛ اوانسیان، اوانس، مقدمه بر یادداشت‌هایی در باب نصوص الحکم ابن عربی از نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ بقاعی، برهان‌الدین، مصرع التصوف، به کوشش عبدالرحمن وکیل، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، نفعات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ حاجی خلیفه، کشف حلمی، محمد مصطفی، ابن الفارض و الحب الالهی، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ ذکاوتی تراگزلو، علی رضا، «ابن فارض، شاعر حب‌الهی»، نشریه معارف، تهران، ۱۳۶۵ ش، دوره ۳، شم ۳؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م، طبقه ۶۴؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و مجیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ رشید بن غالب، شرح دیوان ابن فارض (لشخیص بورینی و نایلسی)، قاهره، ۱۳۱۰ ق؛ زیات، احمد حسن، تاریخ الادب العربی، قاهره، دارالنهضة، سیوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ شعرانی، عبدالوهاب بن علی، الطبقات الکبری، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ شفیعی کدکنی، محمد رضا، تعلیقات بر تصوف اسلامی (نک: نیکلسون در همین مأخذ)؛ شوشتری، نورالله بن شریف الدین، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شبیبی، کامل مصطفی، تنسیع و تصوف، ترجمه علی رضا ذکاوتی تراگزلو، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ شیخ علی، مقدمه بر دیوان ابن فارض (نک: رشید بن غالب در همین مأخذ)؛ صدرالدین قونوی، مقدمه بر مشارق الدراری (نک: فرغانی در همین مأخذ)؛ فرغانی، سعید الدین سعید، مشارق الدراری، به کوشش سید جلال آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ فروغ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ همو، التصوف فی الاسلام، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ مقدسی، انیس، امراء الشعر العربی فی العصر العباسی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مقرئ، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ نصر، عاطف جوده، شعر عمر بن الفارض، بیروت دارالاندلس؛ نیکلسون، رنالد، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همای، جلال الدین، مقدمه بر

مصباح الهدایة عزالدین محمود کاشانی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ وکیل، عبدالرحمن، مقدمه بر مصرع التصوف (نک: بقاعی در همین مأخذ)؛ نیز: EI²; GAL; GAL, S. اکرم جودی نعمتی

ابن فتحون، ابوبکر محمد بن خلف بن سلیمان (د ۵۱۹ یا ۵۲۰ ق/ ۱۱۲۵ یا ۱۱۲۶ م)، عالم تاریخ‌دان اندلسی و مؤلف آثاری در شناخت صحابه.

وی در اورپوله از توابع مُرسیه‌زاده شد. پدر و جدش هر دو از محدثین بودند و او ابتدا از آن دو حدیث آموخت (ابن ابی‌ار، ۱۰۴)، سپس نزد استادان دیگر آموزش یافت و بیش از همه از ابوعلی صدفی و ابوبکر ابن حیدره استفاده کرد. ابن ابی‌ار وی را یکی از مشاهیر و مفاخر شرق اندلس دانسته است (صص ۱۰۴-۱۰۵؛ نیز نک: ابن بشکوال، ۵۴۷/۲). ابن فتحون همچنین در اسکندریه و شهرهای دیگر از کسانی چون ابومحمد رشاطی، ابو عبدالله خولانی، ابوبکر ابن عربی، ابوالحسن انماطی و ابوبکر طرطوشی اجازه روایت دریافت کرد (ابن ابی‌ار، همانجا).

ابن فتحون شاگردان و راویان متعددی داشت که از آن جمله ابو عمرو ابن صفار، عبدالله بن ابی‌بکر ابن عربی و خلف بن عبدالملک انصاری شهرت بیشتری دارند. پسرش ابوالقاسم و همچنین ابن عیاض، ابن دباغ و ابن بشکوال نیز از او اجازه روایت گرفته‌اند (ابن خیر، ۲۱۶؛ ابن ابی‌ار، ۱۰۵-۱۰۶؛ قس: ابن بشکوال، همانجا). وقتی یکی از مشایخ وی که قاضی القضاة بود، از او خواست تا منصب قضای شهر دانیه را بپذیرد، از قبول آن امتناع ورزیده شبانه از شهر گریخت و مدتی را پنهانی بسر برد تا سرانجام از او صرف نظر کردند. ابن فتحون سرانجام در همان مرسیه درگذشت (نک: ابن بشکوال، همانجا). در منابع ۳ اثر به او نسبت داده شده است: ۱. تذیل صحابه ابی‌عمر بن عبدالبر، که ذیلی بر الاستیعاب فی معرفة الأصحاب ابن عبدالبر (ه م) است (ابن خیر، ابن بشکوال، همانجاها). این اثر در سراسر الاصابة (۴۴۰، ۲/۱)، جمه مورد استفاده ابن حجر قرار گرفته است؛ ۲. التبییه علی اوهام ابی‌عمر (ضبی، ۶۳؛ قس: ابن بشکوال، همانجا)، که در آن خطاهای ابن عبدالبر را در الاستیعاب بر شمرده است؛ ۳. اصلاح اوهام المعجم لابن قانع. ابن فتحون در این اثر به تصحیح خطاهای ابن قانع در معجم الصحابه پرداخته است (نک: ابن بشکوال، همانجا).

مأخذ: ابن ابی‌ار، محمد بن عبدالله، المعجم، مادرید، ۱۸۸۵ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة، کلکته، ۱۸۵۳ م؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳؛ ضبی، احمد بن یحیی، بیعة الملتزم، مادرید، ۱۸۸۴ م؛ مقرئ، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م. ابوالفضل خلیبی

ماکولا، علی بن هبة الله، الاكمال، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ باخرزی، علی بن حسن، دمية القصر، به کوشش سامی مکی، العانی، بغداد، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ نفیسی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش ب. واتکه، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ یاقوت، ادبا.

ابن فحام، ابوالقاسم عبدالرحمن بن عتیق بن خلف صقلی قرشی (۴۲۲ یا ۴۲۵ - ذیقعدة ۵۱۶ ق/ ۱۰۳۱ یا ۱۰۳۴ - ژانویه ۱۱۲۳ م)، مقری اسکندریه. از آغاز زندگی او اطلاعات دقیقی در دست نیست. وی ظاهراً در صقلیه (سیسیل) تولد یافته، از خاندانی قرشی الاصل از عربهای مهاجر به آن دیار بود. او در حدود ۴۳۸ ق که حداکثر ۱۶ سال داشت، دیار خود را ترک کرده، عازم مشرق شد (قس: قفطی، ۱۶۴/۲). ابن فحام در همان سال وارد قاهره شد و در آنجا به فراگیری قرائت پرداخت. از مشایخ وی می توان مهربانی چون ابراهیم ابن اسماعیل مالکی، احمد بن سعید بن نفیس، نصر بن عبدالعزیز فارسی و عبدالباقی بن فارس را نام برد (نک: قفطی، همانجا؛ ابن جزری، غایة، ۳۷۴/۱). به گفته قفطی (۱۶۵/۲) او از طاهر بن احمد بن بایساذ نیز در نحو بهره برد (قس: ابن جزری، همانجا). وی در ۴۵۴ ق/ ۱۰۶۲ م قاهره را ترک گفت (نک: قفطی، همانجا). تنها می دانیم که ابن فحام بخش قابل توجهی از باقی عمر خود و شاید تمام آن را، در اسکندریه گذرانده است (نک: همانجا؛ ذهبی، سیر، ۳۸۸/۱۹). در آنجا وی بر مسند اقراء نشست و جمعی از جمله ابوطاهر احمد بن محمد سلفی، عبدالرحمن بن خلف الله بن عطیه، یحیی بن سعدون قرطبی و عثمان بن علی سرقوسی از او قرائت آموختند (ابن جزری، همانجا؛ نیز: یاقوت، ۱۳۰/۱۲). ذهبی و ابن جزری متذکر شده اند که ریاست مهربان در اسکندریه به سبب علو سند و عمق دانش از آن او بود (نک: ذهبی، معرفة، ۳۸۳/۱؛ ابن جزری، همانجا) و این نشان می دهد که ابن فحام بر دیگر اقران خود در اسکندریه چون حسن بن خلف ابن بلیمه (د ۵۱۴ ق) مؤلف تلخیص العبارات تفوق داشته است (در مورد ابن بلیمه، نک: ابن جزری، همان، ۲۱۱/۱).

مهم ترین اثر ابن فحام که موجب شهرت او گشته کتاب التجرید لیغیة المرید، در قرائات هفتگانه است که طی قرون متمادی همواره بین اهل قرائت متداول بوده و ایشان با سلسله های متصل آن را روایت می کرده اند (نک: ابن جزری، النشر، ۷۵/۱ - ۷۷، ۹۹ - ۱۷۲؛ بلوی، ۱۱۸؛ رودانی، ۱۵۱). ابن جزری التجرید را از مشکل ترین کتب قرائت دانسته و لذا در کتابی با عنوان التقیید فی الخلف بین الشاطیبة و التجرید، غوامض کتاب را حل کرده است (نک: ابن جزری، غایة، ۳۷۴/۱ - ۳۷۵). ابن جزری ضمن اینکه در مورد روایت و روش از نافع و خلف از حمزه سند ابن فحام را بر دیگر اسنادی که در اختیارش بود، ترجیح داده است (نک: تحبیر، ۲۲، ۳۱)، در مورد اول متذکر شده که در

ابن فتی، ابو عبدالله سلمان (سلمان) بن عبدالله (د صفر ۴۹۳ یا ۴۹۴/ دسامبر ۱۰۹۹ یا ۱۱۰۰)، نحوی، لغوی، ادیب و مفسر قرآن. وی اهل نهروان بود (باخرزی، ۳۵۰/۱؛ ابن ماکولا، ۲۶۴/۷) و از او با نسبت حلوانی (ابن انباری، ۲۵۲؛ ابن جوزی، ۱۱۵/۹) و حلوانی نهروانی (قفطی، ۲۶/۲) نیز یاد کرده اند. ابن فتی در ری پرورش یافت (یاقوت، ۲۵۲/۱۱) و سپس در حدود ۴۳۰ ق به بغداد رفت و در مدرسه نظامیه به تحصیل علم پرداخت (ابن انباری، یاقوت، همانجاها). در آنجا نحو را از ابوالقاسم عبدالواحد بن برهان و عمر بن ثابت ثمانینی و لغت را از ابوالقاسم عبدالله بن محمد رقی و حسن بن محمد دهان فراگرفت و از ابوطالب بن غیلان و ابو محمد جوهری و ابوطیب طبری حدیث شنید (ابن انباری، همانجا؛ صفدی، ۳۱۱/۱۵؛ سیوطی، ۵۹۵/۱). مدتی نیز نزد ابن ماکولا به فراگیری دانش پرداخت و دیرزمانی در خدمت او باقی ماند (ابن ماکولا، همانجا). پس از آنکه در علوم نحو، لغت و تفسیر مهارت لازم را به دست آورد، در شهرهای مختلف عراق به تدریس پرداخت (صفدی، همانجا). چندی هم در ناحیه جبل زیست. ابن ماکولا (همانجا) وی را بارها در ری و نیز در همدان دیده و شعر و ادب و قدرت حافظه او را ستوده است. در ۴۶۳ ق در نیشابور بوده و باخرزی که در آنجا با وی معاشرت داشته، او را هم طراز مبرّد و زجاج دانسته است (۳۵۰/۱). ابن انباری (همانجا) او را ثقه دانسته و مانند بسیاری از قدما (نک: ابن جوزی، قفطی، همانجاها) دانش وی را ستوده است. برخی (ذهبی، ۶۱۲/۱۹) او را معلم فرزندان نظام الملک دانسته اند.

وی در واپسین سالهای عمر به اصفهان رفت و در آنجا ساکن شد و به تدریس پرداخت و سرانجام در همانجا درگذشت (ابن جوزی، همانجا؛ قفطی، ۲۷/۲).

ابن فتی شعر نیز می سرود و مجموعاً ۱۸ بیت از اشعار بر جای مانده او که بیشتر در مدح و غزل و حکمت است، در منابع آمده است (باخرزی، ۳۵۰/۱ - ۳۵۱؛ صفدی، ۳۱۲/۱۵؛ یاقوت، ۲۵۲/۱۱ - ۲۵۳). در میان این اشعار بخشی از قصیده ای است که در مدح اسماعیل بن عباد سروده شده است. باخرزی (۳۵۰/۱) که چند قطعه از اشعارش را از زبان خود او شنیده بوده، سروده های او را برتر از اشعار همگانش دانسته است.

وی فرزندی نیز به نام حسن داشته که از فضلا و مدرسین مدرسه نظامیه بوده است (صفدی، ۳۱۲/۱۵).

از تألیفات او اینک چیزی بر جای نمانده و عناوین کتبی که به او نسبت داده اند، عبارتند از: ۱. الامالی، ۲. التفسیر یا التفسیر علی القراءات، ۳. شرح ایضاح ابن جنی، ۴. شرح دیوان المتنبی، ۵. علل القراءات، ۶. القانون، ۱۰ جلد در لغت (صفدی، سیوطی، همانجاها).

مأخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزعة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرای، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ ابن

روزگار وی سند مذکور کم واسطه‌ترین سند بوده است (همان، ۲۲). از کتاب التجريد نسخه‌های متعدد در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۶۵/۱)، مکرم (فهرس مکتبه مکرم، ۱۲۱)، معهد دمیاط (نکا: زرکلی، ۳۱۶/۳) و گارت (حتی، شم ۱(2094) و غیر آن موجود است (نیز نکا: پرتسل، GAL, I/518; 30). دیگر اثر ابن فحام که کمتر مورد توجه بوده، مفردة یعقوب، درباره قرائت یعقوب حصرمی از قاریان دهگانه است که مورد استفاده ابن جزری در النشر (۷۷/۱، ۱۸۰-۱۸۳) قرار گرفته و نسخه‌ای از آن در کتابخانه نور عثمانیه موجود است (نکا: پرتسل، 46). به علاوه باید یادآور شد که نسخه‌ای با عنوان مختصر اسانید ابن فحام اختصار احمد بن جعفر غافقی در ۸ برگ در کتابخانه ظاهریه نگهداری می‌شود (نکا: فهرس مجامیع، ۱۸-۱۹). همچنین ابن فحام به عنوان راوی در سند الروضة ابوعلی مالکی واقع شده (نکا: ابن جزری، النشر، ۷۴/۱، ۷۵) و یکی از تحریرهای شرح مقدمه ابن بابشاذ را به املاي استاد تدوین نموده است (نکا: قفطی، ۱۶۵/۲).

مأخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، تحبیر التیسیر، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ همو، غایة النهایة، به کوشش گ. برگشتسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق؛ همو، النشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ازهریه، فهرست: بلوی، احمد بن علی، التبت، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ زرکلی، اعلام؛ فهرس مجامیع المدرسة العمریة، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ فهرس مکتبه مکرم، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ یاقوت، ادبای نیز: GAL; Hitti, Ph. K. et al., Descriptive Catalog of the Garrett Collection, Princeton, 1938; Pretzl, O., «Die Wissenschaft der Koranlesung», Islamica, Leipzig, 1934, vol. VI.

بخش علوم قرآنی و حدیث

ابن فحَام، ابو محمد حسن بن محمد بن یحیی بن داوود (د ۴۰۸ ق ۱۰۷/۱م)، مرقی و محدث سامرا، ابن فحام اهل سامرا بود و عمرش را در همانجا به پایان رسانید (نکا: خطیب، ۴۲۴/۷) و خاندان او از جمله عمویش عمر بن یحیی در آنجا سابقه علمی داشته‌اند (نکا: همو، ۲۳۹/۱۱). وی عامل مهم انتقال قرائت و حدیث مشایخ سامرا، به آیندگان بود. ولادت او احتمالاً در نیمه نخست سده ۴ ق بوده است، زیرا قدیم‌ترین استماعات او در ۳۳۸ ق از عمر بن احمد حبال (نکا: ابن جزری، غایة، ۵۸۹/۱) و در حدود همین سال از محمد بن عمرو رزّاز (د ۳۳۹ ق) بوده (نکا: خطیب، ۴۲۴/۷؛ قس: همو، ۱۳۲/۳) و از ابراهیم ابن عبدالصمد هاشمی اهل سامرا (د ۳۲۵ ق) با واسطه روایت کرده است (نکا: طوسی، ۳۰۶/۱؛ قس: ذهبی، سیر، ۷۲/۱۵). بنابراین سند طوسی (۲۹۷/۱) درباره روایت مستقیم ابن فحام از حسن بن علی بن متوکل (د ۲۹۱ ق) ظاهراً افتادگی دارد (در مورد ابن متوکل، نکا: خطیب، ۳۶۹/۷)، چه لازمه آن تولد ابن فحام در حدود ۲۸۰ ق است که دور از واقع به نظر می‌رسد. وفات ابن فحام را خطیب (۴۲۴/۷) و به تبع او ذهبی (معرفة، ۲۹۹/۱) در ۴۰۸ ق گفته‌اند (قس: ابن حجر،

۴۵۸:۲۵۱/۲ ق)، اما ابن جزری (غایة، ۲۳۳/۱) آن را در ۳۴۰ ق گفته است که نمی‌تواند صحیح باشد و به نظر می‌رسد منشأ خطای او خلط بین ابن فحام و استادش حبال بوده است (قس: همان، ۵۸۹/۱). همچنین گفته طوسی (۲۹۶/۱) درباره استماع ابن فحام از محمد بن هاشم عباسی (د ۴۳۴ ق، نکا: خطیب، ۳۶۵/۳) قابل تأمل است.

ابن فحام گذشته از بهره‌گیری از مشایخ سامرا، از اوان جوانی به بغداد نیز می‌آمده و از مشایخ آنجا استفاده می‌کرده است؛ چنانکه استماع او از اسماعیل بن محمد صفار پیش از ۳۴۱ ق انجام گرفته است (نکا: خطیب، ۴۲۴/۷؛ قس: ذهبی، سیر، ۴۴۱/۱۵).

از دیگر مشایخ ابن فحام می‌توان ابوبکر محمد بن حسن نقاش، ابوبکر ابن مقسم و بکار بن احمد را در قرائت (ابن جزری، همان، ۲۳۲/۱ - ۲۳۳)، و عمویش عمر بن یحیی، محمد بن احمد بن عبدالله منصوری و محمد بن فرخان دوری را در حدیث نام برد (نکا: طوسی، ۲۸۰/۱ - ۳۰۷؛ خطیب، همانجا). از شاگردان و راویان او نیز می‌توان به نصر بن عبدالعزیز فارسی، علی بن محمد بن فارس خیاط و ابوعلی غلام هراس در قرائت (نکا: ابن جزری، همانجا)، و ابوجعفر طوسی، احمد بن علی نجاشی و ابوسعید سمان رازی اشاره کرد. خطیب بغدادی (همانجا) او را فقه شمرده و در مورد مذهبش گفته که مذهب شافعی داشت، ولی به او نسبت تشیع داده می‌شد. ذهبی صریحاً گفته است که او عالم به فقه شافعی ولی شیعه مذهب بود (معرفة، همانجا)، اما از علمای رجال متقدم شیعه کسی به مذهب او اشاره نکرده و تنها علامه حلی (ص ۱۳۶) او را از اهل سنت دانسته است.

ابن فحام در علم قرائت به عنوان یکی از حلقه‌های اتصال در پاره‌ای از سلسله‌های اسناد به شمار می‌آید (مثلاً نکا: ابن جزری، النشر، ۱۰۵/۱، ۱۱۶، جم: همو، غایة، ۲۳۲/۱ - ۲۳۳) و روایات جمعی از مقریان سامرا چون ابوالطیب دلاء، ابن غیالی، عبدالله بن محمد وکیل و یوسف بن علان منحصر از طریق ابن فحام به دیگر مقریان رسیده است (نکا: همو، غایة، ۱۳۵/۱، ۱۹۶، ۴۵۷، ۳۹۷/۲).

در حدیث تنها اثر بازمانده از او مجموعه‌ای از احادیث مسند است که توسط طوسی در الامالی (۲۸۰/۱ - ۳۰۷) گردآمده است (نکا: مأخذ همین مقاله). احتمالاً نقلهای ابن شهر آشوب از ابن فحام در مناقب (۲۳۱/۲، ۴۱۰/۴ - ۴۱۷، ۴۱۱؛ قس: طوسی، ۲۸۹/۱، ۲۸۹، ۲۹۱ - ۲۹۲) به نقل از طوسی بوده و تنها در یک مورد نقل وی بر طوسی قدری افزونی دارد (نکا: ابن شهر آشوب، ۴۰۶/۴؛ طوسی، ۲۹۳/۱) که ممکن است مربوط به اختلاف نسخ امالی طوسی باشد. ابن فحام در روایت اجزاء حدیثی محدثان عباسی تبار سامرا چون نسخه محمد بن احمد منصوری از عمویش از امام هادی (ع) و نسخه ابراهیم بن عبدالصمد از پدرش از جدش محمد بن ابراهیم امام از امام صادق (ع) نقش مؤثری داشته است (نکا: طوسی، ۲۸۰/۱ - ۲۸۱، ۳۰۶، جم: قس: نجاشی، ۲۹۷، ۳۵۵). روایت ابن فحام از صحیفة الرضا (ع) با طریق مشهور آن که به ابوبکر محمد بن عبدالله بن حفده می‌رسد، متفاوت

فرمانروای سلسله بنی نصر در ۷۲۵ ق، در جمع علما و بزرگان اندلس حضور داشته است.

از کیفیت و کمیت کارهای علمی ابن فخر از این تاریخ تا زمان تأسیس مدرسه نصریه در عهد سلطنت ابوالحجاج یوسف (حک ۷۳۳ - ۷۵۵ ق) که وی در آنجا به تدریس مشغول شده است، هیچ گونه اطلاعی نداریم، جز آنکه در همین سالها، به همراه جمعی از فقها و علما و رجال اندلس از جمله ابن خطیب به سفارت نزد پادشاه مغرب رفته است. ابن خطیب در باره این سفر گوید که هر جا می رسیدیم، ابن فخر را همه می شناختند و دانشوران و طالبان علم اطرافش را می گرفتند و برای کسب علم از او، ازدحام می کردند (الاحاطة، ۳/۳۶).

ابن فخر در صرف و نحو، عروض، قرائات، تفسیر و فقه شاگردان بسیاری تربیت کرد و گروهی از علما و محدثان مغرب و اندلس از وی اجازه روایت دریافت داشتند (ابن خطیب، ابن حجر، همانجا). ابن خطیب و ابن زمرک از جمله شاگردان او به شمار می آیند (ابن خطیب، همان، ۲/۳۰۲، ۳/۳۶، ۴/۴۵۸؛ مقری، ازهار، ۲/۹، ۱۴، نفع، ۷/۷۷). نیز محمد بن سعد بن بقی، خطیب و مدرس مشهور غرناطه (ابن خطیب، همان، ۳/۳۹ - ۴۰)، منصور بن علی زواوی که ابن فخر به او اجازه داده بود پس از وفات استاد در حوزه درسش مجلس درس خود را برپا کند (همان، ۳/۳۲۸)، ابوعبدالله محمد بن علی بلنسی (د ۷۸۲ ق - ۱۳۸۰ م) که عملاً جانشین ابن فخر در مدرسه بزرگ غرناطه گردید (ابن جزری، ۲/۲۰۱)، ابوجعفر احمد بن یوسف بن مالک غرناطی و ابوجعفر احمد بن یوسف رعینی استادان ابن جزری (همو، ۱۵۱/۱، ۲/۲۰) و ابوالقاسم فهری (نک: بلوی، همانجا) از دیگر شاگردان او بوده اند. شاگردان ابن فخر در اندلس چندان بودند که به قول ابن خطیب (همان، ۳/۳۶) کمتر طالب علمی را در اندلس می توان یافت که مدتی در حوزه درس او حاضر نشده باشد. اقبال دانش طلبان از اطراف اندلس به سوی او به حدی بود که ابن خطیب (همانجا) وی را «رجلة الوقت» نامیده است.

ابن فخر با اینکه در علوم و فنون مختلف دست داشت و در هر زمینه شاگردانی تربیت کرد، اما توجه خود را بیش از همه به تدریس نحو بر پایه مکتب بصره معطوف گردانیده بود (نک: ابن خطیب، همان، ۳/۳۵)، از این رو، ابن خطیب در میان المقاب علمی متعددی که در جای جای نوشته هایش در کنار نام استاد خود آورده، وی را «سیبویه زمان» خوانده و او را به این عنوان مشهور گردانیده است (همان، ۱/۴۹۵، ۳/۳۵؛ مقری، نفع، ۷/۳۷۷). مبنای کار وی در تدریس قواعد و حل مسائل زبان عربی، تعلیمات استادش ابواسحاق غافقی بود که تألیفات سودمندی در علم نحو داشته است (نباهی، ۱۳۳ - ۱۳۴). غافقی خود شاگرد ممتاز و جانشین ابن ابی الربیع در نحو و او نیز شاگرد ممتاز و جانشین شلوین، نحوی بزرگ اندلس بود (سیوطی، ۲/۱۲۵ - ۱۲۶).

است (قس: طوسی، ۱/۲۸۶ با صحیفه الرضا (ع) که حدیث موجود در الامالی طوسی، ۱/۲۸۵، در روایت مشهور صحیفه دیده نمی شود). دو اثر تحت عنوان انکار غسل الرجلین (در انکار شستشوی پادر وضو در دفاع از نظر امامیه) والآیات المنزلة فی اهل البیت، به ابن فخر نسبت داده شده، ولی برخی این دو را تألیف ابن فخر دیگری می دانند (نک: ذهبی، معرفة، همانجا؛ قس: ابن جزری، غایه، ۱/۲۳۳؛ ابن حجر، ۲/۲۵۱). این ابن فخر ابوالحسین محمد بن احمد بن خلف ابن ابی المعتمر مقری و محدث امامی است که در دمشق اقامت داشته و در ۳۹۹ ق / ۱۰۰۸ م در رقه وفات یافته است. او از مشایخ بزرگ امامیه در بغداد، چون محمد بن عمر بن جعابی و ابوالفضل شیبانی بهره برده است (نک: ابن عساکر، ۱/۷۲۱ - ۷۲۳؛ ابن جزری، همان، ۲/۸۳ - ۸۴؛ ابن حجر، همانجا).

ماخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایه النهایه، به کوشش گ. برگتسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م، همو، النشر، به کوشش علی محمد ضیاح، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، قم، انتشارات علامه؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، عمان، دارالبشر؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۴ م، همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ صحیفه الامام الرضا (ع)، به کوشش محمد مهدی نجف، مشهد، ۱۴۰۶ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، الامالی، بغداد، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۴۶ م؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، «الاجازة الکبيرة»، بهار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م، ج ۱۰۴؛ نجاشی، احمد بن علی، الرجال، به کوشش موسی شیرازی زنجانی، قم، ۱۴۰۷ ق.

ابن فخر، ابوعبدالله محمد بن علی معروف به ابن فخر بیری (د ۷۵۴ ق / ۱۳۵۳ م)، نحوی بزرگ اندلس، وی، از آنجا که خاندانش «بنی فخر» در بیره، شهری در شرق البیره، می زیست، «بیری» خوانده می شد (نک: ابن خطیب، الاحاطة، ۳/۳۵؛ ابن جزری، ۲/۲۰؛ قس: سیوطی، ۱/۱۷۴، که به اشتباه «الالبیری» آورده است). از محل تولد و دوران کودکی او چیزی دانسته نیست، تنها می دانیم که دوران تحصیل خود را در شهر سبته، در محضر علما و فقهای مغرب گذرانده است. از جمله مشایخ وی از ابوعبدالله ابن حرث، ابوالعباس حسنی، ابوالقاسم ابن شاط، ابوعبدالله ابن رشید، ابوعبدالله قرطبی و ابومحمد عبدالمهمن حضرمی می توان نام برد، اما ابن فخر بیش از همه در ملازمت ابواسحاق غافقی روزگار گذرانید و در سراسر مغرب به علم و فضل شهرت یافت (ابن خطیب، همان، ۳/۳۶؛ ابن حجر، ۵/۳۰۹؛ سیوطی، ۱/۱۷۵؛ بلوی، ۱۵۶).

پس از درگذشت استادش غافقی (۷۱۰ ق / ۱۳۱۰ م)، مدتی در همان شهر سبته به تدریس اشتغال داشت و پس از آن به غرناطه رفت و در آنجا اقامت گزید. زمان ورود او به غرناطه را به دقت نمی دانیم، جز اینکه به گزارش ابن خطیب (اعمال الاعلام، ۲۹۹ - ۳۰۰)، ابن فخر در جلسه اخذ بیعت برای سلطان محمد بن اسماعیل، پنجمین

۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م: نباهی، علی بن عبدالله مالکی، تاریخ قضاء الاندلس، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۴۸ م. بخش ادبیات عرب

ابن فراء، نک: ابویعلی.

ابن فراء، عنوان چندتن از دیوان سالاران و وزیران پرآوازه شیعی مذهب عراق و مصر در سده های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م است که اصلاً از بابلی صریفین در نهروان بالا برخاستند (یاقوت، بلدان، ۳۸۶/۳؛ قس: ذهبی، سیر، ۴۷۴/۱۴، که آنها را عاقولی، منسوب به عاقول خوانده است؛ نیز قس: همدانی، ۴۴).

به رغم شهرت این خاندان و نقش مهمی که بسیاری از افراد آن در یکی از بحرانی ترین ادوار تاریخ اسلام داشتند، اطلاعات ما درباره خاستگاه نیای ایشان پراکنده و گاه متناقض است. چندان که برخی از آنان را فقط از رهگذر شباهت نام پدر و نیاشان می توان به یکدیگر پیوند داد، و از آن رو که در آثار مورخان متقدم شواهدی در تأیید برخی از نوشته های متأخر یافت نمی شود، تنظیم نسب نامه این خاندان و تعیین رابطه میان برخی از کسانی که بر پایه برخی منابع، به نخستین نسل های آن تعلق دارند، بسیار دشوار است. نسب نامه ای که سوردل ارائه داده (II/747)، تنها شامل کسانی است که در انتساب آنها به خاندان ابن فراء تردیدی نیست. در حالی که ماسینیون («منشأ شیعی...» 487-486) و زامباور (ص ۱۷، در نسب نامه پیشنهادی خود) از کسانی در نسل های اول تا سوم این خاندان نام برده اند که در صحت انتساب آنها به خاندان ابن فراء یقین نداریم. در واقع ماسینیون، عمر بن فراء کاتب بغدادی را که از یاران امام رضا (ع) بود و سپس به غلو و فساد عقیده متهم شد (طوسی، رجال، ۳۸۳؛ ابن داوود، ۴۸۹)، عمویا عموی پدر محمد بن موسی بن حسن بن فراء دانسته و از فراء بن احنف عبدی کوفی که او نیز از یاران امامان شیعه و متهم به غلو بود و رجال شناسان او را تضعیف کرده اند (طوسی، همان، ۹۹؛ ابن داوود، ۴۹۲)، به عنوان نیای بزرگ خاندان یاد کرده است. گویا این نظر از آنجا برخاسته که فراء بن احنف را پسری بوده به نام محمد (استرابادی، ۳۲۴؛ ماسینیون همچنین بر آن است که استرابادی برخی از وقایع زندگی این محمد را با عمر بن فراء خلط کرده است) که به اقرب احتمال همان محمد بن فرائی است که کشتی از او نام برده (طوسی، اختیار، ۲۲۱، ۲۲۲). زامباور (همانجا) نیز از شخصی به نام نوفل بن محمد که در ۱۴۱ ق/ ۷۵۸ م والی مصر شد و سال بعد معزول گشت و از آن پس یک چند دوباره ولایت را به دست گرفت (ابن اثیر، الکامل، ۵۰۸/۵، ۵۱۰، ۵۱۲)، به عنوان یکی از افراد خاندان و پسر محمد بن فراء یاد کرده است، اما نه تنها در منابع متقدم رجالی و تاریخی، از ارتباط خویشاوندی میان عمر بن فراء و فراء بن احنف و

به این ترتیب، ابن فراء که همه معاصرانش به فضل وی در نحو و عربیت اذعان داشته اند (ابن خطیب، همان، ۴۵۸/۴)، توانست پس از نیم قرن مجالسی را که شلو بین در اشبیلیه برپا می داشت، در غرناطه دایر گرداند (همان، ۳۵/۳؛ ابن حجر، همانجا؛ سیوطی، ۱۷۴/۱). ابن فراء، سالهای متمادی، علاوه بر تدریس در مدرسه نصریه (که امروزه دانشگاه غرناطه در محل آن ساخته شده است)، خطیب مسجد اعظم غرناطه نیز بود (ابن خطیب، همان، ۳۶/۳؛ قس: ابن جزری، ۲۰۰/۲) و گذشته از شاگردان بسیار او، عامه مردم نیز از او بهره می بردند.

به گفته ابن خطیب (همانجا) ابن فراء مردی لاغر اندام و بسیار بلند قد بود، جامه های ساده می پوشید، در زندگانی همواره میانه رو بود، دو خصلت متضاد حرص و قناعت، هر دو را با هم داشت، برای تدریس و تربیت شاگردان به همان اجرت معمول اکتفا می کرد و بیش از آن، به ویژه برای دروس مقدماتی، توقع دیگری نداشت. وی عمر خود را سراسر وقف درس و بحث کرده بود و گویی منزلی جز مسجد و مدرسه نداشت و جای شگفتی نیست اگر ابن خطیب به خانه و خانواده یا نوشته و تألیفی از او اشارتی ندارد.

ابن خطیب که خود در تشییع جنازه ابن فراء حاضر بوده، به جمعیت انبوهی که جنازه او را تشییع می کردند، چنین اشاره کرده است: گویی سرچشمه شعری این همه شاگرد ادیب خشکیده بود، زیرا هیچ یک از آنان در سوگ استاد مرثیه ای نگفت. تنها یکی از شاگردان جوانش به نام محمد بن عبدالله لوشی قصیده ای (در ۲۱ بیت) در رثای وی سرود (همان، ۳۷/۳ - ۳۸).

«ابن فراء» نامی است که دست کم پنج تن دیگر از علما و فقها و ادبای قرنهای ۴ تا ۸ ق/ ۱۰ تا ۱۴ م به آن شهرت یافته اند و به همین جهت، در بسیاری از موارد، زندگی نامه آنان با هم خلط شده است، چنانکه ابن خطیب بارها (برای نمونه، نک: همان، ۳۲/۳، ۱۹۶/۴) کنیت ابن فراء بیری (ابو عبدالله) را به ابن فراء آرکشی (ابوبکر) داده است. همچنین، مقری (نک: نفع، ۳۵۰/۷ - ۳۷۷) فوائد صرفی و نحوی منقول از ابواسحاق شاطبی را که با توجه به قراین، باید از آن ابن فراء آرکشی (ابوبکر) باشد (نک: همان، ۳۷۳/۷)، به ابن فراء بیری (ابو عبدالله) نسبت داده و بر همین اساس ابواسحاق شاطبی را از شاگردان وی قلمداد کرده است (برای نمونه، نک: مخلوف، ۲۲۸، ۲۳۱).

ماخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگستر، بیروت، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکائنة، به کوشش شرف الدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاطالة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ همو، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ بلوی، احمد بن علی، ثبت، به کوشش عبدالله عمرانی، مغرب، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مقری، احمد بن محمد، ازهار الرياض، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م؛ همو، نفع الطیب، به کوشش محمد بقاعی، بیروت،

خلافت معتضد (۲۷۹ ق/ ۸۹۲ م) در حدود یک سال در زندان ماندند. در این هنگام وزیر عبیدالله بن سلیمان که با خزانه تھی و مخارج گزاف روبه‌رو شده بود، به اشارت ابوالفضل ابن عبدالحمید کاتب، نزد خلیفه معتضد از مهارت و چیرگی ابوالعباس احمد و برادرش ابوالحسن در امور مالی و خراج شهرها سخن گفت و موافقت او را بر آزادی آن دو جلب کرد. ابوالعباس در اندک زمانی موفق شد امور مالی دولت را سامان بخشد و از سوی وزیر به ریاست دیوان خراج و ضیاع منصوب شود (صابی، ۱۳، ۱۴، ۸۷). به روایت ابن خلکان (۴۲۲/۳)، وزیر به گروهی از دیوانیان یک ماه فرصت داد تا خراج شهرها را محاسبه کنند، اما ابوالعباس احمد و ابوالحسن علی بن فرات در زندان به دو روز خراج همه قلمرو خلافت را محاسبه کردند و فرستادند و همین سبب آزادی و اشتغال مجدد آن دو در مناصب دیوانی شد. گویا ابوالعباس احمد دیوان الدار (از ادغام دیوانهای ولایتی شامل دیوان مشرق، دیوان مغرب و دیوان سواد) را پدید آورد و خود ریاست آن را به عهده گرفت و ابوالحسن علی بن فرات را به نیابت از خود در آنجا نشاند (صابی، ۱۴۸). محمد بن داوود بن جراح و علی بن عیسی بن جراح (نک: ه، د، ابن جراح) هر دو در این دیوان و زیر نظر ابن فرات شغلی داشتند. درواقع ابن فرات این هر دو را برکشید تا سرانجام به دستور خلیفه مستقلاً به ریاست دو بخش از دیوان الدار یعنی دیوان خراج مشرق و مغرب منصوب شدند (طبری، ۷۳/۱۰). رقابتهایی که میان دو خاندان ابن فرات و ابن جراح پدید آمد و تا سالها پس از آن دوام یافت، از همین جا آغاز شد.

ابوالعباس احمد در دوران ریاست دیوان خراج، به سبب دقت در محاسبه درآمد شهرها و کشف برخی سوء استفاده‌های کارگزاران دولتی مانند خاندان نرسی، و مهارت بی‌چون و چرایش در امور مالی، دشمنان بسیاری برضد خود برانگیخت (صابی، ۱۹۱-۱۹۳). چنانکه در ۲۸۵ ق/ ۸۹۸ م. که عبیدالله بن سلیمان وزیر به بلاد جبل رفت و رشته کارها را به دست پسر خود قاسم سپرد، خلیفه پس از ملاقات ابوالعباس احمد، شگفت زده از تسلط او بر امور دیوانی خلافت، رئیس بیت المال عامه را گفت که هیچ حواله‌ای از قاسم بن عبیدالله نپذیرد، مگر به امضای احمد بن فرات (همو، ۲۰۷، ۲۰۸). حتی گفته‌اند که پس از مرگ عبیدالله بن سلیمان (۲۸۸ ق)، خلیفه خواست احمد بن فرات را به وزارت بنشانند و چون با مخالفت بدر رئیس شرطه رو به رو شد، قاسم بن عبیدالله را منصب وزارت داد (ابن کثیر، ۹۷/۱۱). وزیر جدید نخست به یاری احمد بن فرات، دشمنان خود را معزول و منکوب کرد (تنوخی، نشوار، ج بیروت، ۲۶۸/۳-۲۶۹)، اما احمد سپس از سوی ابراهیم بن جراح، رئیس دیوان خراج راذانین (زاذان کوچک و بزرگ نزدیک بغداد) متهم به سوء استفاده از املاک خاصه و بیت‌المال شد و معزول گشت و به پرداختن مالی هنگفت محکوم شد. در

محمد بن موسی بن حسن بن فرات و نوفل بن فرات اثری دیده نشد، بلکه با توجه به آنکه گویا عمر بن فرات در ۲۰۳ ق به دست ابراهیم بن مهدی کشته شد (ماسینیون، «مصائب حلاج»، I/463؛ EI²؛ قس: استرابادی، همانجا)، از نظر زمانی بعید است که وی پسر فرات بن احنف یا عموی پدر محمد بن موسی بن فرات بوده باشد. از آن گذشته، صرف قرائنی چون نام و عنوان «فرات» و پیوستگی با امامان شیعه نمی‌تواند این انتساب را تأیید کند. چه در میان راویان و مفسران شیعی، شمار کسانی که آن نام و عنوان را داشته‌اند، کم نبوده‌اند (مثلاً خطیب، ۶۳/۳؛ مامقانی، ذیل فرات؛ خوانساری، ۳۵۳/۵؛ تستری، ۱۵۵/۹)، مگر آنکه دلایلی به دست آید که انتساب فرات بن احنف و عمر بن فرات را به خاندان ابن فرات اثبات کند.

از خاندان ابن فرات این کسان شناخته شده‌اند:

۱. ابو جعفر محمد بن موسی بن حسن بن فرات. از زندگی او اطلاع اندکی در دست است. به گفته نوبختی (ص ۸۷) در فرق الشیعه وی یار و پشتیبان نزدیک محمد بن نصیر نمیری بود (قس: ماسینیون، همانجا، که عمر بن فرات را باب نصیریه دانسته است). ابن نصیر به الوهیت امام دهم علی النقی (ع) قائل شد و خود را رسول او خواند و پس از شهادت امام حسن عسکری (ع)، مدعی مقام بایست محمد بن عثمان عمری شد (طوسی، الغیبه، ۲۴۴؛ قس: مامقانی، ۱۹۳/۳). به گفته ابوعلی مسکویه (۱۵/۱) وی با حسن بن مخلد بن جراح (د ۲۶۳ ق/ ۸۷۷ م) وزیر خلیفه معتمد دوستی داشت و خود در دستگاه دولت مشاغلی یافت (همدانی، ۴۶) و گفته‌اند عامل ماسیذان و نهاوند شد (ماسینیون، همانجا). وی ظاهراً پس از درگذشت امام حسن عسکری (ع) (۲۶۰ ق/ ۸۷۲ م) و پیش از مرگ محمد بن نصیر (د ۲۷۰ ق/ ۸۸۳ م) در گذشته است (قس: همو، «منشأ شیعی»، 487). وی پسرانی داشت که چندتن از آنها به ریاست دواوین و وزارت رسیدند (نک: شه ۷، ۵، ۲ در همین مقاله). ابوعیسی، فرزند دیگر او از زاهدان و عابدان روزگار بود و مجاورت مکه اختیار کرد و در وزارت برادرش ابوالحسن علی درگذشت (همدانی، همانجا).

۲. ابوالعباس احمد بن محمد بن موسی بن حسن بن فرات (۲۳۶-۲۹۱ ق/ ۸۵۰-۹۰۴ م، نک: قلقشندی، ۵۷/۱۳-۵۸؛ قس: ماسینیون، «مصائب حلاج»، I/463). به نوشته اشعری قمی (ص ۱۰۱) وی نویسنده، راوی و صحابی امام حسن عسکری (ع) بوده است. برخی برآنند که محمد بن نصیر نمیری به هنگام مرگ، احمد بن محمد را به جانشینی خود برگزید. در گزارش نوبختی، از احمد بن موسی نام برده شده است و می‌توان احتمال داد که نام محمد از آن میان افتاده باشد. چنین می‌نماید که ابوالعباس احمد، به توسط پدرش که با حسن بن مخلد وزیر دوستی داشت، وارد امور دیوانی شد و تا صفر ۲۷۸ / مه ۸۹۱ در این منصب بود. در این تاریخ پس از عزل ابوالصقر اسماعیل ابن بلبل، وزیر معتمد، او را نیز به زندان افکندند (طبری، ۲۳، ۲۲/۱۰؛ ابن ابار، ۱۸۰، ۱۸۱). ظاهراً او و برادرش ابوالحسن علی تا

این میان وزیر نیز که می‌خواست او را به زندان بيفکنند، مشغول دفع حسین بن کردویه که در شام طغیان کرده بود، شد و از آن کار بازماند. ابوالعباس احمد بن فرات به رغم اتهامی که بر او وارد آوردند، در کار محاسبات مالی دقیق و سختگیر بود و از امضای اقطاع بیجا که خلیفه و وزیر و امرا به اطرافیان می‌دادند، خودداری می‌کرد و همواره بیمناک بود که این بخششها سبب کاهش در آمد دولت و تأخیر در پرداخت مقرری سپاه و بروز آشوب شود. او حتی از امضای ضیاعی که خلیفه به کنیز مورد علاقه‌اش بخشیده بود، سر باز زد (صابی، ۱۹۹-۲۰۲).

گفته‌اند که خراجی که از عراق به روزگار او به دست می‌آمد، جز در ایام عمر بن خطاب سابقه نداشت (همو، ۲۰۹). داستانی که صابی (ص ۸۳) از بی‌توجهی او به سعایت رقیبان و دشمنان آورده، از نیک نفسی او که وزیر را نیز به شگفتی واداشت، حکایت دارد. همین روشها سبب شد که عبيدالله بن سلیمان وزیر او را به کتابت و کفایت بستاید و ضابی از سختگیری و دقت او حکایتها نقل کند (صص ۲۰۵-۲۰۸). ابوالعباس احمد مردی فقیه، ادیب و شعر دوست بود. او را داناترین مردم به فقه مذاهب اسلام شمرده‌اند. وی خود نیز شعر می‌سرود. عبدالله بن معتر او را در اشعارش ستوده (صابی، ۸۶، ۸۷، ۲۲۲، ۲۴۴) و بحرّی (۵۶۹/۱، قصیده ۲۴۰) طی قصیده مشهوری در وصف و ستایش او سخن گفته است. وی در پایان سال ۲۹۱ ق درگذشت (صابی، ۱۵۲) و به روایت تنوخی (نشوار، چ بیروت، ۲۷۱/۳، ۲۷۲) محمد بن فراس رقیب ابوالعباس احمد، قاسم بن عبيدالله وزیر را به قتل او تحریک کرد و ابن فرات با زهر کشته شد. از ابوالعباس احمد سه پسر برجای ماند: ابوالخطاب عباس، ابومحمد فضل و ابوجعفر محمد (صابی، ۲۴۹). از این دو تن اخیر خبری به دست نیامد.

۳- ابوالخطاب عباس بن احمد بن محمد (جمادی الآخر ۲۵۸- آخر رجب ۳۳۸ / آوریل ۸۷۲- ۲۳ ژانویه ۹۵۰)، محدث. وی گویا در بغداد رشد کرد و به تحصیل پرداخت. از کسانی چون ابوسعید سمری، احمد بن فرج مقری، محمد بن موسی بربری و علی بن سراج مصری روایت کرد (خطیب، ۱۵۹/۱۲). گفته‌اند که یکبار نامزد وزارت شد، ولی از پذیرفتن آن سر باز زد (همانجا). ظاهراً با عموی خود ابوالحسن علی وزیر روابط نزدیک داشت و او را از شایعاتی که به سبب تحریکات و سعایت‌های ابن مقله در میان مردم برضد وزیر رواج داشت، آگاه می‌کرد (ابوعلی مسکویه، ۵۲/۱).

۴- ابوالحسن محمد بن عباس بن احمد (۳۱۹- شوال ۳۸۴ ق / ۹۳۱- نوامبر ۹۹۴ م)، محدث. وی همه عمر را به گردآوری حدیث و نگاشتن تفسیر و تاریخ سپری کرد. از ابن بحرّی و طبقه وی (ذهبی، تذکره، ۱۰۱۵/۳)، از پدر خود ابوالخطاب عباس (خطیب، ۱۵۹/۱۲) و از کسانی چون قاضی ابوعبدالله حاملی، محمد بن مخلد دوری و حمزة ابن قاسم هاشمی حدیث شنید. از حدود سال ۳۳۰ ق به نوشتن آغاز

کرد و تا هنگام مرگ از گردآوری و نگارش حدیث دست باز نداشت. گفته‌اند صندوقها، پر از کتاب داشت که بسیاری از آنها، از جمله صد جزء تفسیر و صد جزء تاریخ را خود نگاشته بود (خطیب، ۱۲۲/۳، ۱۲۳). کسانی مانند احمد بن علی بادی، محمد بن عبدالواحد بن رزّمه و ابراهیم بن عمر برکلی و دیگران از او روایت کردند (ذهبی، سیر، ۴۹۵/۱۶). ذهبی (تذکره، همانجا) او را امام حافظ خوانده و خطیب (همانجا) صحت نقل و ضبط درست روایات او را ستوده و ثقه‌اش دانسته است. وی برادری داشت به نام عبيدالله که او هم از راویان بود (خطیب، ۱۵۹/۱۲).

۵- ابوالحسن علی بن محمد بن موسی (۵ رجب ۲۴۱- مه ۳۱۲ ق / ۱۹ نوامبر ۸۵۵- ۹۲۴ م)، وزیر مشهور خلیفه المقتدر عباسی و نخستین کس از خاندان فرات که به وزارت رسید. به‌طوری که گذشت، وی کارهای دیوانی را زیر نظر برادر خود ابوالعباس که ریاست دیوان خراج و ضیاع داشت، آغاز کرد. پس از مرگ ابوالعباس احمد، وی به ریاست دیوان خراج منصوب شد (صابی، ۲۸). به‌هنگام مرگ خلیفه مکتنی در ۲۹۵ ق یکی از رؤسای دواوین بود که عباس بن حسن جرجانی وزیر با او درباره جانشینی مکتنی رای زد. ابوالحسن بن فرات با ابراز این نظر که نباید کسی را به خلافت نشاند که خود صاحب رأی باشد و امر و نهی کند، به‌طرفداری از خلافت المقتدر جعفر بن معتضد خردسال پرداخت، در حالی که خاندان ابن جراح به این معتر گرایش داشتند. سرانجام نظر ابن فرات چیره شد و مقتدر ۱۳ ساله به خلافت نشست، اما اندکی بعد طرفداران ابن معتر، مقتدر را معزول کردند و ابن فرات و خواص خلیفه معزول پنهان شدند (ابوعلی مسکویه، ۲/۱- ۸؛ ابن جوزی، ۶۷/۶- ۶۸). ابوالحسن علی، سه بار به مقام وزارت رسیده است:

۱- نخستین دوره وزارت (۲۹۶- ۲۹۹ ق / ۹۰۸- ۹۱۲ م)، چون بساط خلافت یکروزه ابن معتر در هم پیچید، خلیفه مقتدر خاتم خود را نزد ابوالحسن علی که پنهان می‌زیست، فرستاد و به‌وزارتش خواند. وی در ۸ یا ۲۱ ربیع‌الاول ۲۹۶ رسماً به‌وزارت نشست (صابی، همانجا؛ قرطبی، ۲۸؛ ابن خلکان، ۴۲۱/۳) و املاکی را که خلیفه مکتنی به عباس بن حسن وزیر داده بود و ۵۰۰۰۰ دینار درآمد داشت، به‌اقطاع به ابن فرات واگذاشتند و هر ماه ۵۰۰۰ دینار مقرری برای او تعیین کردند (صابی، ۲۸، ۲۹). ابن فرات از آغاز وزارت با باقیمانده طرفداران ابن معتر که در واقع رقیبان او بودند، به‌نیکی رفتار کرد و گروهی از آنها را از زندان آزاد ساخت (قرطبی، ۲۹). چنانکه به‌پشتیبانی از علی بن عیسی بن جراح نزد خلیفه، او را در ماجرای ابن معتر بی‌گناه دانست و با احترام به‌واسطه روانه‌اش کرد و از مال خود به‌سوسن حاجب داد تا نزد خلیفه از ابن جراح سخن نگوید. وی حتی کوشید تا دست انتقامجویان را از محمد بن داوود بن جراح وزیر ابن معتر کوتاه کند (صابی، ۲۹، ۳۰؛ ابوعلی مسکویه، ۸/۱). چیرگی سریع ابن فرات بر کارها به‌سبب دانش و مهارتش سبب شد که دست سوسن

اینهمه اندکی بعد خلیفه به سبب بی کفایتی و ناتوانی خاقانی وزیر در اداره امور، ابن فرات را به دارالخلافه منتقل کرد و نواخت و حجره‌ای خاص او قرار داد و در کارها با او رای می‌زد (ابن اثیر، ۶۵/۸). چنانکه در ۳۰۰ ق خواست وی را دوباره به وزارت بردارد، اما چون امیر مؤس مخالفت کرد، علی بن عیسی بن جراح را به وزارت خواند (ابو علی مسکویه، ۲۵/۱، ۲۶). به گفته صابی (ص ۳۵)، تا جمادی الآخر ۳۰۰ مردم از ابن فرات خبر داشتند. سپس اقامتگاهش را تغییر دادند و دیگر از او خبری به بیرون نرسید تا به سال ۳۰۴ ق که هارون الشاری، زندانی دارالخلافه، درگذشت. جنازه او را به عنوان جنازه ابن فرات که پیش از آن بیمار شده بود، وانمودند و حتی ابن جراح وزیر نیز که به اشتباه افتاده بود، بر آن نماز گزارد (ابوعلی مسکویه، ۴۰/۱). اما ابن فرات در نهان بر ضد وزیر و مخالفان خود کار می‌کرد و همواره به توسط عبدالله بن فرجویه که از ماجرای عزل و توقیف حواشی ابن فرات جان بدر برده بود و نزد مقتدر تقریبی داشت، خلیفه را بر این جراح می‌شورانید. چندانکه ابن فرجویه گویا به اشاره ابن فرات، به خلیفه نوشت که اگر ابن جراح را عزل کند و ابوالحسن ابن فرات را وزارت دهد، وی از طریق مصادره اموال وزیر و کارگزارانش، هر روز ۱۰۰۰ دینار به خلیفه و ۵۰۰ دینار به سیده مادر خلیفه و امیران لشکر می‌رساند، و ابن فرات خود نزد خلیفه آن قرار را تأیید کرد (ابوعلی مسکویه، ۴۴، ۴۳/۱؛ صابی، ۳۵، ۳۶). از آن گذشته، سختگیری ابن جراح بر عاملان خراج شهرها و از میان برداشتن اقطاع و مقرزینهای افزون بر اندازه لشکریان و نزدیکان خلیفه (العیون والحدائق، ۴ (۱) / ۲۵۳، ۲۵۴) سبب ناخشنودی امیران و درباریان شد و آنها نیز از سعایت نزد مقتدر فروگذار نمی‌کردند. خاصه که در این میان مؤس مظفر پشتیبان نیرومند ابن جراح به مغرب رفته بود و نصر حاجب و ابوالقاسم غریب، دانی خلیفه به پشتیبانی از ابن فرات برخاستند (ابوعلی مسکویه، ۴۴/۱)، تا در ۸ ذیحجه ۳۰۴ ق / ۲ ژوئن ۹۱۷ م علی بن عیسی بن جراح عزل و به زندان افکنده شد (صابی، ۳۱۰). و دوره دوم وزارت ابوالحسن علی بن فرات آغاز گردید.

۲. دومین دوره وزارت (۳۰۴ - ۳۰۶ ق). همان روز که ابن جراح عزل شد، ابوالحسن علی بن فرات پس از ۵ سال حبس به وزارت نشست و املاکی را که از وی گرفته بودند، باز پس گرفت (قرطبی، ۶۱). در این دوره وزارت، وی از پذیرفتن مقرری وزارت خودداری کرد، ولی مقرری کارگزاران و کاتبان دیوانها را افزایش داد و املاکی را در گسکر و بصره به زندان القهرمانه به اقطاع داد (صابی، ۳۷). وی سپس به توقیف و محاکمه و مصادره کارگزاران و کاتبان دواوین ابن جراح پرداخت و حتی از ابوعلی خاقانی وزیر اسبق و کارگزاران پیشین او اموالی مصادره کرد (ابوعلی مسکویه، ۴۲/۱). ولی از مصادره اموال خود علی بن عیسی بن جراح سخنی به میان نیامده است. محتملاً این امر به سبب عهدی بوده که از پیش میان علی بن

حاجب از کارها کوتاه شود. سوسن به مخالفت و تحریک خلیفه بر ضد وزیر پرداخت و در باب وزارت محمد بن عبدون که به واسطه تبعید شده بود با مقتدر سخن گفت و حتی کس فرستاد تا ابن عبدون را از واسط به بغداد آورند (همو، ۱۲/۱). ابن فرات نیز به مقابله، خلیفه را از سوسن بیم داد و او را به همراهی با ابن معتز متهم کرد تا سرانجام به فرمان خلیفه سوسن را به قتل رساندند (صابی، ۳۲؛ ابن اثیر، الکامل، ۵۵/۸). ابن عبدون نیز که در راه گرفتار شده بود، در بغداد به قتل رسید (ابوعلی مسکویه، ۱۳/۱). از پس این واقعه، علی بن عیسی بن جراح که در واسط می‌زیست از بیم اتهام همدستی با ابن عبدون، اجازه خواست که به مکه رود. ابن فرات پذیرفت و او را به آنجا روانه کرد (همانجا). از وقایع مهم این روزگار، یورش قرمطیان به بصره بود (۲۹۹ ق) که وزیر لشکری به دفع آنها فرستاد (همو، ۳۳/۱، ۳۴). اما اندکی بعد خود از وزارت معزول شد. عریب بن سعد قرطبی (ص ۳۷) در سبب عزل او گفته که وزیر از اعراب بادیه خواست به بغداد یورش آورند، اما به گفته صابی (ص ۳۴) چون عید قربان ۲۹۹ ق نزدیک شد، ابن فرات که ظاهراً به سبب اسراف در بذل و بخشش اموال (نکا؛ قرطبی، ۲۹؛ ابوعلی مسکویه، ۱۳/۱) خزانه را تهی کرده بود یا به خلیفه چنین می‌نمایاند، از مقتدر خواست که مخارج عید را از خزانه مخصوص بپردازد. خلیفه از آن کار شرباز زد و دشمنان ابن فرات راهی برای تحریک خلیفه بر ضد وزیر یافتند، تا سرانجام در ۴ ذیحجه آن سال از وزارت عزل شد (طبری، ۱۴۵/۱۰). در واقع ناپسانمانیهای سیاسی بغداد به سبب ناتوانی خلیفه، خاصه وابستگی او به امیران و حاجبان و حواشی دربار که از سیطره ابن فرات خشنود نبودند و رقابت‌های شدیدی که میان آنان بر سر قدرت در گرفته بود، عامل اصلی عزل و نصب پی در پی وزیران و امیران و عاملان دولت بود. به هر حال از آن پس دشمنان ابن فرات، خانه وزیر و وابستگان به دستگاه وزارت را غارت کردند. برخی از یاران و خویشان ابوالحسن علی پنهان شدند. خود وی را به حبس افکندند و ابوالحسن احمد بن ابی البعل را به محاکمه او گماشتند. ابن ابی البغل نتوانست به ابن فرات آسیبی برساند، ولی وزیر معزول به محل برخی از اموال خود اقرار کرد. سپس ابوعلی خاقانی وزیر جدید، عباس بن محمد بن ثوابه را منصب ریاست دیوان مصادرین داد و به محاکمه ابن فرات گمارد.

ابن ثوابه به دستور خلیفه در آزار ابن فرات و وابستگان او مبالغه کرد، اما نتوانست مالی از او فرا جنگ آورد (ابوعلی مسکویه، ۲۰/۱ - ۲۲؛ قس: قرطبی، ۳۷؛ که گوید: ۷ میلیون دینار از اموال ابن فرات مصادره شد). تا سرانجام به پایمردی ابوالخیر بدر الحرمی، خادم طرف اعتماد خلیفه که دل با ابن فرات داشت از آزار و شکنجه رست و در زندان دارالخلافه که ویژه وزیران و دولتمردان معزول بود و زیر نظر زندان القهرمانه اداره می‌شد، زندانی گردید. این زندان القهرمانه، از زنان مشهور و ناظر و وکیل خرج دربار خلیفه بود که جانب ابن فرات را نیز سخت نگه می‌داشت (تتوخی، الفرج بعد الشدة، ۴۳/۲ - ۴۹). با

فرات و علی بن عیسی بن جراح بسته شده بود، مبنی بر آنکه بر جان و مال یکدیگر آسیبی نرسانند (صابی، ۳۲۰). اما خاندان مادرانی را از کار برکنار و اموالشان را مصادره کرد (قرطبی، ۶۵، ۶۶). در این میان، یوسف بن ابی الساج عامل ارمنستان و آذربایجان با استفاده از نابسامانیهای سیاسی بغداد، ری، قزوین، ابهر و زنجان را از محمد بن علی صعلوک گرفت و مدعی شد که ابن جراح پیش از عزل، فرمان و لوای حکومت این مناطق را برای او فرستاده است. ابن فرات چون دانست که وی دروغ می‌گوید، سپاه به‌دفع او فرستاد و چون این سپاه شکست خورد، مؤنس را به‌پیکار او روانه کرد. مؤنس نیز کاری از پیش نبرد و از این رو مردم بغداد شوریدند و وزیر را به‌اتلاف بیت‌المال و بی‌کفایتی متهم کردند (همو، ۷۲؛ ابوعلی مسکویه، ۴۵/۱، ۴۶). ظاهراً ابن فرات پیش از آن پذیرفته بود که ابن ابی الساج را به‌شرط پرداخت خراج به‌بغداد در مشاغل سابق خود ابقاء کند. این کار سبب شد که برخی از امرای بغداد مانند نصر حاجب، ابوالقاسم بن حواری و شفیع لؤلؤی، وزیر را به‌همدستی با ابن ابی الساج متهم کنند. وزیر نیز آنان را از مشاغلشان برکنار کرد. نصر حاجب توسط ابوعلی ابن مقله کاتب خود که برکشیده ابن فرات بود، به‌تحریک خلیفه برضد وزیر پرداخت (ابوعلی مسکویه، ۵۲/۱-۵۳). آنچه کار وزیر را سخت‌تر کرد، شورش لشکریان در آغاز سال ۳۰۶ ق/اواسط ۹۱۸ م به‌سبب تأخیر در وصول مقرری بود. ابن فرات بدان بهانه که این تأخیر ناشی از مخارج سنگین جنگ با ابن ابی الساج و نقصان درآمد دولت به‌سبب خودداری او از ارسال خراج به‌بغداد بوده، از خلیفه ۲۰۰۰۰۰ دینار وام خواست تا خود نیز به‌همان اندازه بر آن بیفزاید و مقرری لشکر را بپردازد. خلیفه نپذیرفت و ابن فرات که از افزایش درآمد حامد بن عباس از خراج واسط آگاه شده بود، کوشید تا از او مال طلب کند. حامد در برابر، با تقسیم جوهری، ناظر املاک سیده در واسط رای زد و به‌او مال بسیار داد تا در وزارت او بکوشد.

تقسیم در این باره با نصر حاجب سخن گفت و وی را از سوی حامد مال داد و طمعش را در اموال هنگفت خاندان فرات و حواشی او برانگیخت. این کوششها و نیز شایعه تملک اموال مصادره شده از وزراء و کارگزاران پیشین، از سوی ابن فرات و طرفدار سیده از حامد باعث شد که خلیفه دل به عزل ابن فرات دهد (ابوعلی مسکویه، ۵۶/۱-۵۸؛ صابی، ۳۸، ۳۹). در این میان به مقتدر خبر رسید که ابن فرات بر آن است تا حسین بن حمدان را به‌پیکار با ابن ابی الساج روانه کند، و چون آن دو به هم رسیدند برضد خلیفه همدستان شوند. از این رو خلیفه نخست ابن حمدان را گرفت و در ۲۷ ربیع‌الآخر و به روایتی جمادی‌الآخر ۳۰۶ ق/ ۷ اکتبر یا نوامبر ۹۱۸ م ابن فرات را عزل کرد (قرطبی، ۷۳؛ ابوعلی مسکویه، ۵۸/۱؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۱۱/۸) و او را در دار زندان القهرمانه (زندان دارالخلافه) به حبس افکندند و پسر او محسن و بقیه کارگزاران وزیر را به نصر حاجب سپردند (ابوعلی مسکویه، همانجا). حامد بن عباس به وزارت منصوب

شد و کسی را واداشت که نزد خلیفه گواهی دهد که فرستاده ابن فرات به نزد ابن ابی الساج مأمور ترغیب او به عصیان بوده است، اما قاضی ابوجعفر این بهلول با آن گواه مناظره کرد و توطئه را آشکار ساخت. سپس ابوعلی حسین بن احمد مادرانی، معروف به ابوزنبر را مأمور محاکمه ابن فرات کردند. در این محاکمه وزیر بر ابن فرات سخت گرفت و درشت‌خوییها کرد. ابن فرات نیز او را به خیانت در اموال بیت‌المال متهم کرد، چندان که حامد خشمناک شد و با ابن فرات درآویخت. این رفتار بر خلیفه که در واقع دولت و خلافت خود را از ابن فرات داشت، گران آمد و گفت تا ابن فرات را به زندان بازگردانند (همو، ۶۰/۱-۶۳). حامد بن عباس که نتوانسته بود ابن فرات را به اقرار و نشان دادن اموال موجود خود و پولهایی که به ودیعه نزد کسان نهاده بود، وادارد، از خلیفه خواست تا وزیر معزول را به وی واگذارد. مقتدر که در اموال ابن فرات طمع بسته بود و از کشته شدن او نیز بیم داشت، به تسلیم او تن در نداد تا ابن فرات خود ۷۰۰ هزار دینار به خلیفه رسانید (قس؛ قرطبی، ۷۴) و دست وزیر و رئیس دواوین او علی بن عیسی بن جراح از ابن فرات کوتاه شد (ابوعلی مسکویه، ۶۴/۱-۶۷). در دوره وزارت حامد بن عباس، در واقع علی بن عیسی بن جراح رشته کارها را به دست داشت و از وزیر جز نامی به وزارت باقی نماند (العیون والحدائق، ۲۷۹/۱۱۴؛ ابوعلی مسکویه، ۵۹/۱). خاصه شورش مردم بغداد به واسطه گرانی و کمبود ارزاق و احتکار غلات توسط وزیر (ابن اثیر، همان، ۱۱۶/۸-۱۱۷)، نیز سعایت‌های ابن فرات و پسر او محسن که طمع خلیفه مال‌دوست و عیاش را به اموال وزیر و کارگزارانش برمی‌انگیختند (ابوعلی مسکویه، ۸۷/۱، ۸۸)، زمینه را بیشتر برای عزل حامد فراهم می‌کرد.

محسن بن فرات که یک چند پس از بازداشت، آزاد شده بود با استفاده از دشمنی مفلح خادم و حامد بن عباس، همراه مفلح در وزارت پدرش کوشید و رقعه‌ای نوشت و به گردن گرفت که اگر بزرگ‌ترین دشمنان ابن فرات یعنی حامد بن عباس، ابن الحواری، علی بن عیسی، شفیع لؤلؤی، نصر حاجب، ام‌موسی قهرمانه و خاندان مادرانی را به وی تسلیم کنند، ۷ میلیون دینار از آنها به دست می‌آورد (ابن اثیر، همان، ۱۴۰/۸). حامد بن عباس در این وقت به سبب چیرگی ابن جراح بر کارها و اقبال خلیفه به وی و آگاهی از کوششهای ابن فرات، اجازه خواسته و به واسط بر سر املاک خود رفته بود. اندکی بعد به دستور خلیفه، ابن جراح را دستگیر کردند و ابن فرات برای سومین بار به وزارت منصوب شد (ابوعلی مسکویه، ۸۵/۱-۸۸).

۳. سومین دوره وزارت (۳۱۱-۳۱۲ ق). ابن فرات چون در اواخر ربیع‌الثانی ۳۱۱ به وزارت نشست، با خشونت بسیار به سرکوب مخالفان و مصادره اموال ایشان پرداخت و دست محسن پسر خود را در قتل و آزار آنان باز گذاشت. با آنکه خلیفه، با ابن فرات شرط کرده بود که به حامد بن عباس آسیب نرساند، ولی وزیر از رهگذر گماشتگان خود در واسط مالی هنگفت از او طلب کرد. حامد با همه

بماند. در این وقت یوسف بن ابی الساج، بر احمد بن علی، برادر محمد ابن علی صعلوک تاخت و او را کشت. نیز چون مردی ناشناس را در دارالخلافه یافتند و دستگیر کردند و به هنگام بازجویی توسط ابن فرات، کشته شد، وزیر چنین می‌نماید که نصر با احمد بن علی صعلوک بر ضد مقتدر همدستان شده و آن مرد ناشناس را به کشتن او گمارده بوده است (ابوعلی مسکویه، ۱۱۷/۱ - ۱۱۹؛ ابن اثیر، همان، ۱۴۶/۸). این تخیل در خلیفه کارگر شد و دست ابن فرات را بر نصر باز گذاشت. اما چون خبر رسید که ابوطاهر جنابی قرمطی به حاجیان تاخته و بسیاری را کشته و به اسارت گرفته (ذیحجه ۳۱۲)، بغداد پر آشوب شد و مردم بر وزیر شوریدند و او را قرمطی کبیر خواندند. نصر حاجب با استفاده از این واقعه، نزد خلیفه به بدگویی از ابن فرات پرداخت و او و ابوطاهر را شیعی و همدستان خواند و متهمش کرد که عمداً مؤنس را از بغداد دور کرده است. نیز نامه‌ای نشان داد حاکی از آنکه ابن فرات با ابوطاهر مکاتبه داشته است (ثابت بن سنان، ۳۷، ۳۸). مقتدر نیز به صلاح دید نصر از مؤنس خواست به بغداد آید و به دفع ابوطاهر رود (همانجا؛ قرطبی، ۱۲۰). اما چون شورش مردم فرو نشست و حتی زورق وزیر و پسر او محسن را سنگباران کردند (ثابت بن سنان، ۳۸)، فرزندان و کارگزاران او همه پنهان شدند. وزیر خود طی پیامی که برای خلیفه فرستاد، از خدمات خود سخن گفت و او را از گرایش به ساعیان برچذر داشت و گفت برای دفع قرمطیان بسی کوشیده است. چون خلیفه در پاسخ اعتماد خود را نسبت به او تأکید کرد، وزیر و پسرش محسن به نزد وی رفتند.

نصر حاجب کوشید همانجا آن دو را توقیف کند، اما خلیفه مخالفت کرد. چون از دارالخلافه بیرون رفتند، محسن بی‌درنگ پنهان شد و ابوالحسن علی به کار وزارت پرداخت تا فردای آن روز (۹ ربیع الثانی و به روایتی ۸ ربیع الاول ۳۱۲؛ ابن خلکان، ۴۴۲/۳؛ ثابت بن سنان، ۳۹) او را عزل و با پسران دیگرش فضل و حسین دستگیر کردند (ابوعلی مسکویه، ۱۲۳/۱ - ۱۲۶). ابوالحسن را به مؤنس تسلیم کردند و سپس در خانه شفیع به حبس افکندند و پسران و کارگزاران دستگیر شده او را به نصر حاجب سپردند. کار محاکمه و مصادره بی‌درنگ آغاز شد. وزیر معزول که می‌دانست اگر به دارالخلافه منتقل شود، می‌تواند باز خلیفه را با خود همدستان سازد، شفیع خادم را به وساطت برانگیخت تا مال دهد و به دارالخلافه منتقل شود، اما مقتدر به سبب مخالفت امیرانی چون هارون، بن غریب، نصر حاجب، مؤنس مظفر و شفیع مقتدری نپذیرفت و او را به ابوالقاسم خاقانی وزیر تسلیم کردند. وزیر جدید نیز او را با فرزندانش برای محاکمه به ابوالعباس بن بعدش داد. این بعدش نتوانست مال چندانی از ابن فرات و پسرانش به دست آورد. از این زو بر او سخت گرفت، ولی ابن فرات که به گفته کاتب شفیع، در حبس بسیار خوشتن‌دار و صبور بود، به کلی از اقرار به اموال خود روی برتافت (قرطبی، ۱۲۱؛ ابوعلی مسکویه، ۱۲۸/۱، ۱۲۹). روایت مورخان درباره مصادره اموال ابن فرات متفاوت است.

حواشی و یاران خود از واسط بیرون رفت و ابن فرات به همین دستاویز توانست موافقت خلیفه را با دستگیری او جلب کند. ولی نازوک خادم که مأمور آن کار شد به حامد دست نیافت. در ماه رجب همان سال شایع شد که خلیفه سر آن دارد که ابن فرات و کارگزارانش را گرفته، به حامد بن عباس که در نهران با او مکاتبه داشت تسلیم کند. پسران وزیر و بیشتر کارگزارانش پنهان شدند تا حامد به لباس راهبان وارد دارالخلافه شد و مفلح خادم را به وساطت نزد خلیفه برانگیخت و رضا داد که وزیر در حضور قاضیان و فقیهان و کاتبان دواوین با او مناظره کند بدان شرط که خلیفه او را بر جان خود ایمن گرداند و به محسن تسلیمش نکند، اما مفلح آن پیغام را دگرگون کرد و خلیفه نیز حامد را به ابن فرات سپرد. وزیر با تهدید و تطمیع سرانجام حامد را واداشت که به اموال خود که نزد مردم به ودیعه نهاده، اقرار کند و از او خط گرفت تا آن مالهارا به وی تسلیم کنند و از این طریق پولی کلان به دست آورد. اما محسن باز نایستاد و طمع خلیفه را بیشتر برانگیخت تا به رغم میل وزیر، حامد را به او تسلیم کردند (ابوعلی مسکویه، ۹۴/۱ - ۱۰۴؛ قس؛ قرطبی، ۱۱۲).

اما رفتار وزیر با علی بن عیسی بن جراح که نمی‌توانستند او را به فساد مالی و توطئه متهم کنند به گونه‌ای دیگر بود. چه، اندکی پس از آغاز وزارت سوم ابن فرات، ابوطاهر جنابی قرمطی به بصره تاخت و دست به قتل و غارت گشود. بنی‌بن نفیس که از سوی ابن فرات بدانجا رفته بود، کسانی که خود را به قرمطیان منسوب می‌داشتند، به بغداد فرستاد و آنان مدعی شدند که ابن جراح آنها را تجهیز و به حمله تشویق کرده است. از این رو ابن جراح را به دستور خلیفه به محاکمه خواندند. اما وی چنان از خود دفاع کرد که قاضیان به حمایت از او برخاستند (ابوعلی مسکویه، ۱۰۴/۱ - ۱۰۶؛ یاقوت، ادبا، ۱۴۶/۲، ۱۴۷). با اینهمه ابن جراح را به پرداخت ۳۰۰ هزار دینار محکوم کردند (صابی، ۳۲۰). محسن بن فرات برای گرفتن آن مال، ابن جراح را آزار رسانید تا آنجا که وزیر از کار فرزند اظهار ناخشنودی کرد و تذکر داد که ابن جراح به ایام قدرت به وی یاری کرده است (ابوعلی مسکویه، ۱۱۰/۱؛ ابن اثیر، ۱۴۲/۸). سپس نیز نزد مقتدر به شفاعت برخاست و او را با تأمین مخارج سفر به مکه و از آنجا به صنعاء فرستاد (ابوعلی مسکویه، ۱۱۳/۱). در این میان مؤنس مظفر از جنگ با رومیان به بغداد بازگشت. پیوستن سپاهیان خاص خلیفه به او برای دریافت مقرریهای عقب‌افتاده و شایعه خشم مؤنس از خشونت‌های بی‌باکانه ابن فرات، موجب بیمناکی وزیر شد و او به یاری سیده مادر خلیفه و مفلح خادم مقتدر را واداشت که مؤنس را به بهانه گردآوری خراج و اموال هنگفت مادرانها که مصادره شده بود، از بغداد دور سازد و به رقه فرستد (قرطبی، ۱۱۱، ۱۱۲؛ ابوعلی مسکویه، ۱۱۵/۱ - ۱۱۶). ابن فرات سپس کوشید تا نصر حاجب را نیز توقیف و اموالش را مصادره کند. اما سیده به دفاع از نصر پرداخت و نصر نیز بی‌درنگ به سپردن اموال خود نزد کسانی که به آنها اعتماد داشت، پرداخت تا از مصادره درامان

در حالی که عریب بن سعد قرطبی (صص ۱۲۰-۱۲۱) یادآور شده که ابن فرات تن به مصادره نداد، ابوعلی مسکویه بر آن است که ابن بعدشر در آغاز توانست مبلغی از او مصادره کند. ولی سپس که در آزار ابن فرات مبالغه کرد، وی از پرداخت مال سرباز زد و ظاهراً به رغم شکنجه بسیار نتوانستند مالی از او و پسرش فرا چنگ آورند (قس: ثابت بن سنان، ۴۱). سرانجام خلیفه دستور داد آن دو را به دارالخلافه منتقل کنند. امرای مخالف ابن فرات خلیفه را واداشتند که با اعدام ایشان موافقت کند. نخست محسن بن فرات را که اندکی دیرتر دستگیر شده بود و سپس ابوالحسن علی را به ۷۱ سالگی گردن زدند و سرهایشان را به دجله افکندند (ابوعلی مسکویه، ۱۲۷/۱-۱۳۸؛ قرطبی، ۱۲۱؛ قس: ثابت بن سنان، ۴۱، ۴۲).

ابوالحسن بن فرات که در یکی از حساس‌ترین دورانهای خلافت عباسی ۳ بار پرمسند وزارت نشست، به رغم آراء متفاوتی که نویسندگان و مورخان درباره او ابراز کرده‌اند، وزیری کاردان و خاصه در امور مالی دولت بسیار ماهر بود، اما پس از هر بار عزل و حبس، تغییراتی در خوی و روش او پدید می‌آمد که به کلی با یکدیگر متناقض می‌نماید. همین تغییرات سبب شد که در طی وزارتش، گروهی از نیرومندترین امیران و دیوانیان بغداد و خادمان خلیفه را به دشمنی با خود برانگیزد؛ اگر چه به نظر می‌رسد که تشیع او و گرایش به استفاده از عناصر شیعی در امور سیاسی نیز در این دشمنیها بی‌تأثیر نبوده است.

او در نخستین دوره وزارت چندان به نیکی و داد رفتار کرد که موجب ستایش مردم شد (ابن اثیر، الکامل، ۱۹/۸). بسیاری از طرفداران ابن معتز را رها کرد و به عاملان خود نوشت که از آنها درگذرند؛ نیز نزد خلیفه به پشتیبانی از حسین بن حمدان و ابراهیم بن کیف‌ف که به سال ۲۹۶ ق به طرفداری از ابن معتز برخاسته و در خلع مقتدر کوشیده بودند، سخن گفت (ابوعلی مسکویه، ۱۴/۱). وی حتی کسی را که به سعایت از محمد بن داوود بن جراح وزیر ابن معتز نزد او آمد و مدعی بود که از مخفیگاه او آگاه است، گفت تا حد زدند (همو، ۱۰/۱-۱۱). گفته‌اند که چندان از سعایت رویگردان بود که چون به بدگویی از کسی به وی نامه می‌نوشتند، آن ساعی را میان خلق چنان رسوا می‌کرد که هیچ کس را یارای سعایت نمی‌ماند (ابن خلکان، ۴۲۳/۳). نیز به عاملان شهرها نوشت که دادگری پیشه کنند و رسوم ظالمانه را براندازند (ابوعلی مسکویه، ۱۰/۱-۱۴). وی نسبت به دوستان خود حق شناس و وفادار بود. درباره بخشش و کرم ابن فرات نیز داستانها آورده‌اند (مثلاً تنوخی، نشوار، چ قاهره، ۳۴، ۳۳) و او را همپایه برمکیان شمرده‌اند (ابن اثیر، اللباب، ۱۹۹/۲). برای عالمان و طالبان علم، مقرریها برقرار ساخت (ابن خلکان، ۴۲۳/۳) و درخانه‌اش مطبخی نهاد که مراجعان را طعام می‌دادند (ذهبی، سیر، ۴۷۵/۱۴) و حجره‌ای خاص قرار داد که مردم به رایگان از آن نوشیدنی به خانه می‌بردند. به ایام وزارتش قیمت کاغذ و یخ و شمع که به تحمل و انفاق

از آنها استفاده می‌کرد، گران می‌شد (ابوعلی مسکویه، ۱۱۹/۱؛ ابن طقطقی، ۳۶۱؛ ابن خلکان، ۴۲۲/۳). گفته‌اند که از برآوردن حاجت مردم لذت می‌برد و هرگز کسی را رد نکرد (ذهبی، همان، ۴۷۶/۱۴) و فی الجمله چون عزل و گرفتار شد، معلوم شد که ۵۰۰۰ تن را مقرر و روزی می‌رسانید (ذهبی، همانجا). اگر چه گفته‌اند که چون به وزارت نشست، ۱۰ میلیون دینار ثروت داشت (قرطبی، ۳۷)، ولی ابن مایه بذل و بخششها بود که اختلاسه‌های مالی و مصادرات او را جلوه‌گر نمی‌ساخت. ابوالحسن علی بن فرات همچنین مردی فرهیخته به شمار می‌رفت. گذشته از آنکه به علما و طالبان علم ارج می‌نهاد خود اطلاعات وسیعی در تاریخ و وقایع تاریخی داشت (نکه: صابی، ۷۸). یاقوت در ضبط صحیح نام بسیاری از مناطق به او استناد کرده و گویا از طریق مکتوبات و اسناد دولتی برجای مانده از دوران ابن فرات به آنها دست یافته بوده است (مثلاً بلدان، ۷۰/۱-۷۱، ۷۳، ۱۵۴/۲، ۲۲۱، ۲۱۳/۳). او شعر نیز می‌سرود و به شاعران صله‌های گران می‌داد و کسانی مانند صولی و ابن بسام او را در اشعار خود ستوده‌اند (صابی، ۸۶؛ ابن خلکان، ۴۲۲/۳). صولی همچنین کتابی به نام مناقب علی بن فرات نوشت (الاشتر، ۲۴). ابن فرات در بغداد بیمارستانی ساخت و اوقافی برای آن مقرر کرد (ابن شاکر، ذیل حوادث سال ۳۱۱ ق). وی ریاست این بیمارستان را که خاص کارگزاران زیر دست او بود، به ثابت بن سنان واگذاشت (سامرائی، ۶۰۶/۱؛ علوجی، ۱۳۷).

اما در دومین و خاصه در سومین دوره وزارتش که محسن بن فرات بر دواوین ریاست یافت، از آن روی که به خشونت و قتل و ستم و مصادره اموال مردم و دیوانیان سرگرم شد، مردم چنان از او نفرت یافتند که به دستاویز هجوم قرمطیان به حاجیان، او را قرمطی خواندند و سنگبارانش کردند و سربازان به دشواری توانستند او و کارگزارانش را از جنگ مردم برهانند (ابوعلی مسکویه، ۱۲۵/۱، ۱۲۶). این کردارها شاید واکنشی بود در برابر آزارهایی که به هنگام عزل و زندان می‌دید (تنوخی، نشوار، چ قاهره، ۲۲۹-۲۳۰).

اما تشیع ابن فرات و همراهیش با شیعیان چیزی نبود که از دیده‌ها پنهان بماند. چنانکه برای طالبیان و عباسیان مقرریها تعیین کرد (ابن اثیر، الکامل، ۱۹/۸) و این سبب افزایش شمار امامیه در بغداد شد (اقبال، ۹۷، ۹۸). همچنین به حسین بن روح نایب امام دوازدهم (ع) مالها می‌رسانید و تا او بر سر کار بود هیچ کس را یارای آزار حسین بن روح نبود. حتی گفته‌اند چون قاسم بن سیمافرغانی از سرکوب علویان مغربی که به مصر تاخته بودند، پیروزمندانه بازگشت، ابن فرات در آغاز او را از ورود به بغداد مانع شد و سپس نیز مالی اندک به وی داد و نگذاشت که خلیفه و کسان دیگر او را مشمول لطف و رحمت خود کنند (قرطبی، ۶۸). نیز گفته‌اند که دوستی نزدیک او با اسماعیل نوبختی در تحقق هدف این یک‌مبنی بر گرفتن فتوای قتل حلاج مؤثر بوده است (اقبال، ۱۱۳). ابن مایه گرایش او به طالبیان، برخی را بر آن داشت تا از تعمد ابن فرات در متزلزل کردن پایه‌های سلطه عباسیان سخن گویند

مقرری تعیین کرد و دست او را در خشونت و مصادره باز گذاشت (ابوعلی مسکویه، ۹۳/۱). چنانکه به سال ۳۱۱ ق پس از یورش قرمطیان به حاجیان، مردم بغداد شوریدند و محسن به پشتیبانی مفلح خادم بی پروا دست به خشونت زد (قرطبی، ۱۱۱). در همین اوقات ابوجعفر محمد بن علی شلمغانی، معروف به ابن ابی عزافر مؤسس فرقه پنهانی عزافریه که از پیش با محسن ارتباط داشت، به او نزدیک شد. محسن که از سوی مخالفان احساس خطر می کرد، شلمغانی را در دستگاه وزارت داخل کرد و به یاری او گروهی را که اموالشان را مصادره کرده و به زندان افکنده بود، از میان برد (ابوعلی مسکویه، ۱۲۳/۱). ابن اثیر، همان، ۲۹۰/۸، از آن رو که آن اموال را به خلیفه نداده و بیم داشت که آن زندانیان خلیفه را از این کار بیگانهانند (ثابت ابن سنان، ۳۸). اما دیری نپایید که ابوالحسن بن فرات وزیر را عزل کردند و محسن گریخت و نزد حنزابه، مادر فضل بن جعفر بن فرات که محسن دختر او را به زنی داشت (ابن اثیر، همان، ۱۵۱/۸) پنهان شد. خلیفه آگهی داد که هر کس محسن را پناه دهد، جان و مالش هدر است. مدتی بعد او را که ریش از صورت زده و جامه زنان پوشیده بود، یافتند (قرطبی، ۱۲۰). محسن در ایام حبس، آزار و شکنجه فراوان دید چنانکه غالباً بیهوش بود. با اینهمه مقاومت کرد و اموال خود را بروز نداد و کارگزاران خلیفه نتوانستند مالی از او به دست آورند (ابوعلی مسکویه، ۱۳۲/۱، ۱۳۳، ۱۳۶). پس از قتل محسن، اموال زن او را مصادره کردند (ابن اثیر، همان، ۱۵۸/۸).

از برادران محسن اطلاع چندانی در دست نداریم. دو تن از آنان، حسین و فضل، در آغاز وزارت پدر، از سوی خلیفه مقرری داشتند. در ۳۱۲ ق حسن و عبدالله و ابونصر را گرفتند و مؤنس از آنها شفاعت کرد تا آزادشان ساختند (ابن اثیر، همان، ۱۵۴/۸). ابن حسن بن فرات ظاهراً بعدها در شام شغلی دیوانی یافت. زیرا در ۳۲۴ ق که جسد او را از شام به بغداد آوردند، مردم از ستمگری او در شهرهایی که عامل آنجا بود، سخن می گفتند (صولی، ۷۱).

۷. ابوخطاب (ابوعبدالله) جعفر بن محمد بن موسی (د. شوال ۲۹۷ / ژوئن ۹۱۰). برادر ابوالحسن علی وزیر. به گفته صابی که کنیه او را ابوعبدالله ذکر کرده، وی به روزگار خلافت معتضد از سوی وزیر عبیدالله بن سلیمان، عامل خراج برخی شهرها بود (ص ۲۲۵). در ۲۹۶ ق به ریاست در بخش دیوان الدار یعنی دیوان مشرق و مغرب گمارده شد (قرطبی، ۲۹). اما سال بعد درگذشت و محسن بن فرات جای او را در دیوان مغرب گرفت (همو، ۳۴). ذهبی (سیر، ۱۰۹/۱۴) نام او را در سلک علما آورده و گفته وقتی نیز به وزارت خوانده شد، ولی نپذیرفت (ابن خلکان، ۴۲۴/۳). زن او کنیزی رومی نژاد مشهور به حنزابه بود که به گناه پناه دادن داماد خود محسن، مورد خشم خلیفه واقع شد و اموال او و دخترش را مصادره کردند (ثابت بن سنان، ۴۱؛ ابن اثیر، همان، ۱۸۳/۸).

۸. ابو الفتح فضل بن جعفر بن محمد بن فرات (د ۳۲۷ ق/ ۹۳۹ م).

و مدعی شوند که وی ابوطاهر جنبی را وادار به یورش بر خلیفه خردسال ساخته است (قاضی عبدالجبار، ۱۵۲)؛ یا پنهانی به دیلمیان نامه می نگاشته و آنها را به طغیان تحریک می کرده (قزوینی رازی، ۶۱، ۶۲). البته درست است که ابن فرات خواستار خلیفه ای ناتوان و ناآگاه از امور دولت بود (ابوعلی مسکویه، ۲/۱) و گاه از بی ثباتی و تلون مقتدر که مادر و همسر و غلامانش بر او چیرگی داشتند سخن می گفت و حتی مادر قدرتمند او سیده را نیز به چیزی نمی گرفت (صابی، ۷۷، ۱۳۴). و افراد بی صلاحیت را مناصب مهم می داد، چنانکه ابوامیه بزاز را برمسند قضا نشاند (توخی، نشوار، ج قاهره، ۱۱۴ - ۱۱۷)، ولی هنوز دلیلی در دست نداریم که همداستانی او را با قرمطیان و دیلمیان بر ضد خلیفه تأیید کند. چه، او این کار را در چنان اوضاع و شرایطی بی آنکه مخاطرات چندانی داشته باشد، می توانست به یاری حمدانیان و کارگزاران و یاران شیعی مذهب خود در بغداد و شهرهای اطراف به انجام رساند. خاصه که در همین دوران فروپاشی سلطه خلافت بود که بسیاری از ولایتهای دوردست به گونه ای استقلال یافتند و حتی مصر نیز می رفت تا از بغداد جدا شود و برخی از شهرهای جزیره رایت استقلال برمی افراشتند.

۹. ابواحمد محسن بن علی بن محمد بن موسی (۲۷۹ - ۳۱۲ م). ربیع الآخر ۳۱۲ ق/ ۸۹۲ - ۱۹ ژوئیه ۹۲۴ م)، پسر وزیر نام برده. از زندگی و مشاغل او پیش از وزارت پدرش اطلاعی به دست نیامد. چون ابوالحسن علی برای نخستین بار به وزارت نشست، برای او و دو تن از برادرانش حسین و فضل، هریک ۵۰۰ دینار مقرری تعیین شد (صابی، ۲۹) و مدتی بعد در ۲۹۷ ق/ ۹۱۰ م پس از مرگ عمویش جعفر بن محمد، ریاست دیوان مغرب یافت (قرطبی، ۳۴). چنین می نماید که در دومین دوره وزارت پدرش نیز بر همان منصب گمارده شد. زیرا اندکی پس از عزل وزیر، وی را که ریاست دیوان مغرب داشت و گریخته بود، گرفتار کردند. از این رو در سومین دوره وزارت ابوالحسن، بر امور وزارت چیرگی تمام یافت و به توسط مفلح خادم، به رغم مخالفت پدر، از سوی خلیفه به ریاست دواوین منصوب شد (ابوعلی مسکویه، ۱۰۲/۱) و اموال بسیاری از دشمنان خود و کارگزاران دیوانی وزیر پیشین را مصادره کرد و برخی را کشت (همو، ۱۱۱/۱؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۴۲/۸). نیز اموال مادران آنها را مصادره کرد (ابوعلی مسکویه، ۱۱۴/۱، ۱۱۵). و حامد بن عباس وزیر را پس از مصادره به واسط فرستاد و گفت تا در راه زهرش خوراندند (همو، ۱۰۳/۱، ۱۰۴). عریب بن سعد قرطبی (صص ۱۱۲ - ۱۱۴) و صابی (صص ۴۴ - ۵۲) فهرستی از کسانی که به دستور محسن به قتل رسیدند یا اموالشان مصادره شد، ترتیب داده اند. بر اساس سندی که به روزگار خلافت الرازی در دیوان مغرب یافت شد، محسن در این روزگار نزدیک به ۹ میلیون دینار از اموال رقیبان و دشمنان خود را مصادره کرد (صابی، ۲۴۵ - ۲۴۸). اما این کردارها چنان با اقبال خلیفه روبه رو شد که ۲۰۰۰ دینار جز حقوق دیوانیش، برای وی

پسر ابوالخطاب و معروف به ابن حنزابه (ابن خلکان، ۳۴۹/۱، ۴۲۴/۳، ۴۲۵). از زندگی فضل پیش از ورود به دستگاه خلافت خبری در دست نیست. پس از مرگ پدر به جای او به ریاست دیوان مشرق گمارده شد (قرطبی، ۳۴)، و در ۲۹۹ ق همراه با ابوالحسن بن فرات وزیر معزول گشت. در دومین دوره وزارت عمویش ابوالحسن باز ریاست همان دیوان یافت، اما در ۳۱۱ ق در سومین دوره وزارت ابوالحسن بن فرات به نیابت از سلیمان بن حسن بن مخلد در دیوان مشرق می نشست. وقتی وزیر از سلیمان بن حسن وثیقه ضمانت یوسف بن ابی الساج را طلب کرد، او آن را به فضل حواله داد. چون فضل گفت آن را بازگردانیده است، وزیر او را زندانی کرد (صابی، ۲۲۹). از این تاریخ تا مدتی پس از آن از فضل خبری در دست نیست. حتی در ۳۱۲ ق که خاندان ابن فرات را گرفتار کردند، از توقیف فضل سخنی به میان نیامده است. به نظر می رسد که فضل پیش از آن از زندان عمویش آزاد شده بود و در ماجرای گرفتاری وزیر، در خانه محمد بن احمد تنوخی پنهان می زیسته (تنوخی، *نشوار*، ج بیروت، ۶۵/۱) و سپس به مصر رفته است. زیرا پسر او جعفر که به سال ۳۰۸ ق متولد شد، در ۵ سالگی (۳۱۳ ق) محمد باغندی را در مصر دیده بوده است (یاقوت، *ادبا*، ۱۶۷/۷). اما در ۳۱۴ ق که عبیدالله بن محمد کلوذانی به نیابت از وزیر علی بن عیسی بن جراح در بغداد رشته کارها را در دست گرفت، فضل به وی پیوست. چون ابن جراح به بغداد آمد فضل را در ۳۱۵ ق ریاست دیوان مشرق داد (ابوعلی مسکویه، ۱۵۰/۱ - ۱۵۲). در ۳۱۶ ق که ابن جراح استعفا داد، فضل بن فرات از جمله نامزدان وزارت بود (همو، ۱۸۴/۱). خلیفه نخست او را نپذیرفت، ولی گویا سپس به وی تمایلی نشان داد، اما سرانجام پس از رایزنی با گروهی از جمله مؤنس خادم و نصر حاجب بدان بهانه که خاندان ابن فرات همه رافضی و متعایل به قمرمطیانند، خاصه که عمو و پسر عمویش را به دستور خلیفه به قتل رسانده اند، از آن رأی بازگشت (صابی، ۳۴۱). چون ابن مقله به وزارت نشست، فضل در ریاست دیوان مشرق ابقا شد (قرطبی، ۱۳۴). و در ۳۱۹ ق به روزگار وزارت عبیدالله بن محمد کلوذانی، به وساطت مؤنس، ریاست دیوان خراج سواد یافت (ابوعلی مسکویه، ۲۱۲/۱). دو ماه بعد عمیدالدوله حسین بن قاسم وزارت یافت، فضل بر سر واگذاری ولایت بصره به ابویوسف بریدی، یا مالی که بریدی می بایست از ولایت بصره به بیت المال می رسانید با وزیر به مخالفت برخاست و چون وزیر قصد او کرد، در خانه ابوبکر ابن قرا به پنهان شد و به سماعت از عمیدالدوله نزد خلیفه پرداخت (همو، ۲۲۳/۱ - ۲۲۴). ابن اثیر، همان، ۲۳۸/۸، افزون بر آن، تشدید ناپسامانیهای بغداد و ناخشنودی سپاه از عمیدالدوله، سرانجام موجب عزل وزیر و انتصاب فضل بن جعفر به وزارت در ربیع الثانی ۳۲۰ شد. بهر حال فضل بن فرات برخلاف وزیران پیشین، با سلف خود رفتاری پسنیدیده در پیش گرفت و چون ناچار شد او را تبعید کند، با ۵۰۰۰ درهم مقرری ماهانه به بصره اش فرستاد (ابوعلی مسکویه، ۲۲۸/۱). در جمادی الآخر آن

سال برخی از مردم جبال و مرزنشینان قلمرو اسلام با روم که به شکایت از ستم دیلمیان و رومیان به بغداد آمده بودند، به خانه وزیر هجوم بردند و چند تن از آنان به تیرهای نگاهبانان وزیر کشته شدند تا احمد بن خاقان آشوب را فرونشاند (قرطبی، ۱۷۳، ۱۷۴). گویا در پی همین واقعه بود که خلیفه خواست ابوعلی ابن مقله را به وزارت بردارد. اما هارون بن غریب، خلیفه را از آن رأی بازداشت و به یاری فضل بن جعفر، ابن مقله را به ابوعبدالله بریدی دادند و او نیز وی را به شیراز فرستاد (ابوعلی مسکویه، ۲۲۹/۱)، اما مؤنس که خارج از بغداد به مخالفت با خلیفه برخاسته و جمعی از سرداران و اطرافیان خلیفه به وی پیوسته بودند، چون دید فضل بن فرات به آزار و مصادره اموال کسی دست نگشود، به دوستی با وزیر پیش آمد و نامه ها در میانه نوشته شد. فضل ابن فرات که می پنداشت اگر مؤنس به بغداد آید، کارهای دولت و خلیفه به صلاح می گراید و مفسدان سرکوب می شوند، مؤنس را به ورود به بغداد تشویق کرد. اما چون مؤنس به نزدیک بغداد رسید، خلیفه به تحریک برخی از نزدیکان به جنگ برخاست. در آن جنگ مقتدر به قتل رسید و وزارت فضل نیز پایان یافت (قرطبی، ۱۷۴ به بعد). چون قاهر به خلافت نشست مؤنس و بلیق خادم به طرقداری از فضل که پنهان شده بود (ابن خلکان، ۴۲۴/۳)، نزد خلیفه سخن گفتند، ولی قاهر او را به مصادره اموال محکوم کرد. فضل خود بر عهده گرفت که ۲۰۰۰۰ دینار بپردازد (ابوعلی مسکویه، ۲۴۴/۱). مؤنس آن مبلغ را از مال خود داد (همدانی، ۷۲) و فضل چند روز بعد به ریاست دیوان املاک و اموال مصادره شده از مقتدر و مادر و فرزندان او منصوب شد، ولی آن شغل را خوش نمی داشت و بیش از ۱۷ روز در آن نماند (ابوعلی مسکویه، همانجا). در ۳۲۱ ق قاهر خواست او را به وزارت بردارد. ولی فضل از بیم عزل و حبس و مصادره که گریبان محمد بن قاسم وزیر پیشین و سلیمان بن حسن ابن خاقانی نامزد وزارت را گرفته بود، از آن منصب روی گردانید و پنهان شد (همو، ۲۷۲/۱). در ۳۲۲ ق فضل بن فرات از سوی وزیر ابوالعباس خصیمی متهم شد که در شورش برضد خلیفه دست داشته است. قاهر نیز دستور مصادره اموال او را صادر کرد. وزیر، فضل را به پرداخت مالی هنگفت محکوم کرد و چون نداد، در صدد آزارش برآمد، اما ساپور خادم، فضل را به دارالخلافه برد و حبس کرد (همو، ۲۸۷/۱). چندی بعد قاهر عزل شد و به وساطت علی بن عیسی بن جراح، فضل را آزاد کردند (همو، ۲۹۲/۱ - ۲۹۳). در جمادی الاول آن سال ابن مقله وزیر الراضی، فضل را به نیابت خود به نظارت بر عاملان خراج شام و جزیره مصر گماشت و دستش را در امر برید و عزل و نصب عقال و کارپردازان باز گذاشت (ابن اثیر، *الکامل*، ۲۸۳/۸). وی چون به آنجا رفت، خلعت حکومت مصر و لقب *إخشید* را از سوی خلیفه برای محمد بن طنج برد (ابن تغری بردی، ۲۵۲/۳). وی همچنان در آن شغل بود، تا در ۳۲۵ ق ابن رائق امیر الامرای بغداد که طمع در خراج مصر و شام بسته بود، فضل را به وزارت خواند، بدان امید که وی در برابر اموال مصر و شام

را به امیرالامراء برساند. ابن فرات در شوال آن سال به بغداد آمد و بر مسند وزارت نشست و ابوبکر عبدالله بن علی نقری را به نیابت خود گمارد (نک: ابوعلی مسکویه، ۳۶۷/۱ - ۳۶۸؛ قس: ابن اثیر، همان، ۳۲۷/۸).

اقامت وی در بغداد چندان نپایید و چون امور را به سبب نزاع و رقابت میان ابن رائق و بجکم و خاندان بریدی و بویهیان در عراق و فارس آشفته یافت و ابن رائق را بر کارها چیره دید، خواست به شام بازگردد. از این رو طمع ابن رائق را برانگیخت و آگهی داد که از شام و مصر او را مالها می فرستد. نیز دختر او را برای پسر خود به زنی گرفت. بدین تمهید در ربیع الاول ۳۲۶ / زانویه ۹۳۸ به شام بازگشت (ابن خلکان، ۴۲۵/۳؛ ابوعلی مسکویه، ۳۸۳/۱، ۳۸۴) و عبدالله بن علی نقری به نیابت از او در بغداد ماند (صولی، ۱۰۱). چنین می نماید که فضل پس از خروج از بغداد، وزارت را از دست داد. زیرا خلیفه، از آن پس، ابوعلی ابن مقله را به وزارت نشانده و اندکی بعد که وی عزل و مثله شد (ابن اثیر، همان، ۳۴۵/۸، ۳۴۶)، خلیفه کس به شام فرستاد تا فضل را به بغداد آورد و به وزارت بنشانده (ابوعلی مسکویه، ۴۰۹/۱)، و گویا عبدالله بن علی نقری را تا آمدن او نیابت وزارت داد، زیرا در وقایع ۳۲۷ ق از او به عنوان نایب وزیر یاد شده است (صولی، ۱۰۸)، اما چون فرستاده خلیفه به شام رسید، فضل درگذشته بود (ابوعلی مسکویه، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۲۵/۳). گفته اند ابن رائق به رقه رفت و اموال فضل را تصرف کرد و چیزها به دست آورد که نیم میلیون دینار ارزش داشت (صولی، ۱۳۴؛ قس: العیون والحدائق، ۴ (۲) / ۸۰).

فضل بن جعفر بن فرات را به دانش و پاکدامنی و دینداری ستوده و از برگزیدگان آل فراتش خوانده اند (قرطبی، ۱۷۳؛ ابوعلی مسکویه، ۲۴۴/۱). حتی رقیبانش نیز او را با کفایت و در کتابت ماهر دانسته اند (ابن اثیر، همان، ۱۸۴/۸). او مباحثات علمی میان عالمان ترتیب می داد. از یکی از این مجالس که متی بن یونس و ابوسعید سیرافی در آن مباحثه داشتند، یاد کرده اند (ابوحیان، ۱۰۷ - ۱۲۸).

۹. ابو الفضل (ابوالقاسم) جعفر بن فضل بن جعفر (۳۰۸ - ۳۹۱ ق / ۹۲۱ - ۱۰۰۱ م). در ۳ ذیحجه و به روایتی در ۸ ذیحجه زاده شد (خطیب، ۲۳۵/۷؛ ابن خلکان، ۳۴۹/۱). ایام کودکی و نوجوانی را با پدرش که مشاغل دیوانی و وزارت داشت، در مصر و عراق سپری کرد. چون پدرش درگذشت، شغل دیوانی او را به ابو الفضل دادند (صولی، ۱۳۴). قلقتندی (مأثر الانافة، ۲۸۸/۱) بر آن است که ابن رائق او را از شام به وزارت خواند. اما بی گمان او جعفر بن فضل را با پدرش فضل بن جعفر اشتباه کرده است. چه در آن وقت که فضل درگذشت و جعفر پسر او در مصر بود. ابن رائق خود عزل شده و بجکم به منصب امیرالامرایب نشست بود. به هر حال به سبب روابط نزدیکی که میان پدر جعفر بن فضل و اخشید برقرار بود، چون ابوالقاسم انوجور (حک ۳۳۵ - ۳۴۹ ق / ۹۴۶ - ۹۶۰ م) پس از دفع سیف الدولة حمدانی به مصر بازگشت (۳۳۴ ق / ۹۴۵ م؛ قس: ابن اثیر، همان،

۴۵۸/۸، که سال بازگشت به مصر را ۳۳۶ ق ذکر نموده است)، جعفر را به وزارت خود منصوب کرد (ابن تغری بردی، ۲۹۲/۳). وی به روزگار حکومت ابوالحسن علی بن اخشید (۳۴۹ - ۳۵۵ ق) و نیز ابوالمسک کافور (حک ۳۵۵ - ۳۵۷ ق) بر همان شغل بود تا کافور درگذشت. پس از مرگ کافور، ابوالقوارس احمد بن علی بن اخشید خردسال را به حکومت نشانده و جعفر بن فضل رشته کارها را در دست گرفت.

جعفر که اینک استقلال به هم رسانیده بود، به بازداشت و مصادره اموال برخی از نزدیکان کافور و دیوانیان مصر مانند یعقوب بن گلش دست زد (ابن خلکان، ۳۴۷/۱). اما ظاهراً بدان سبب که پس از مرگ کافور خراج شهرهای تابع به وی نمی رسید، جعفر بن فضل از تأذیه مقرری سپاه و غلامان و پیوستگان کافوری و اخشیدی ناتوان ماند و آنها شوزیدند و خانه جعفر و وابستگان او را غارت کردند. در این میان حسن بن عبدالله بن طغج که نیابت حکومت امیر خردسال را داشت و قرمطیان او را از شام گریزانده بودند، به مصر آمد. چون سپاه به شکایت نزد او رفتند، حسن نیز جعفر بن فضل را بازداشت کرد و بسی آزارش داد و اموالش را مصادره کرد. اما ۳ ماه بعد به وساطت ابوجعفر مسلم حسینی او را رها ساخت و امور مصر را دوباره به وی سپرد و خود در آغاز ربیع الآخر ۳۵۸ / مارس ۹۶۹ به شام بازگشت (ابن تغری بردی، ۲۳/۴، ۲۴). حدود ۲ ماه بعد، جوهر صقلی سردار المعز فاطمی به دعوت امرای مصر که از جعفر بن فضل دلخوش نبودند (قس: همو، ۲۴/۴، ۳۰)، آن دیار را سخت مورد تهدید قرار داد. جعفر بن فضل به خواست مصریان در طلب صلح برآمد و شریف ابوجعفر حسینی را به وساطت برانگیخت و از جوهر امان گرفت. اما کافوریان و اخشیدیان گردن نهاده و به پیکار برخاستند و شکست خوردند و جوهر باز مصریان را امان داد و بزرگان شهر از جمله وزیر و شریف ابو جعفر حسینی به استقبال وی رفتند (ابن خلکان، ۳۷۶/۱ - ۳۷۸).

تصرف مصر به دست سردار فاطمیان، ظاهرأ در موقعیت جعفر بن فضل شیعی مذهب چندان تغییری پدید نیاورد. چه، جوهر وی را در منصبش ابقاء کرد و خود هر شنبه «در حضرت وزیر و قاضی و جماعتی از فقیهان بزرگ» به دیوان مظالم می نشست (همو، ۳۷۹/۱). به گفته ذهبی (سیر، ۴۸۵/۱۶)، جعفر بن فضل خود فاطمیان را به مصر خواند. با اینهمه چون المعز وارد مصر شد و خواست که جعفر را بر منصب وزارتش بنشانده و وی نپذیرفت و المعز نیز که معتقد بود دولت از چون آویی بی نیاز نیست، گفت باید در مصر بماند (یاقوت، ادبا، ۱۷۵/۷، ۱۷۶). اگر چه گفته اند که وی در ۳۸۳ ق یک چند به وزارت العزیز فاطمی منصوب شد (زامباور، ۱۴۵)، ولی در منابع ما از این معنی یاد نشده است. تاریخ مرگ او را به اختلاف پیش از ۳۹۰ یا ۳۹۱ ربیع الاول ۳۹۱ و به روایتی ۱۳ صفر ۳۹۲ ذکر کرده اند (خطیب، ۲۳۵/۷؛ یاقوت، ادبا، ۱۶۴/۷). پیکر او را بنا بر وصیتش در مدینه در خانه ای که خود جنب مسجد پیامبر خریده بود، به خاک سپردند (یاقوت، همان، ۱۷۰/۷). بنا به روایت ابن خلکان (۳۴۹/۱، ۳۵۰) که

گور فضل بن جعفر را در مصر دیده بوده، او را نخست در خانه‌اش دفن کردند و سپس به مدینه بردند.

جعفر را دو فرزند بود که یکی از آنها به نام ابوالحسن ملقب به سیدوک در ۳۹۹ ق به دست الحاکم کشته شد (یاقوت، همان، ۱۶۴/۷) و پسر دیگر او ابوالعباس فضل که دختر یعقوب بن کلس را به زنی داشت (ذهبی، سیر، ۴۸۶/۱۶)، در شعبان ۴۰۵ ق به وزارت الحاکم منصوب شد، ولی ۵ روز بعد به دستور خلیفه فاطمی به قتل رسید (یاقوت، همان، ۱۶۴/۷، ۱۶۵). جعفر بن فضل، گذشته از فعالیت سیاسی، مردی با فرهنگ و دانشمند بود که در این زمینه از شهرتی بسزا برخوردار است. خاصه که برخی از دانشمندان و مورخان غیرشیعی او را ستوده‌اند. ذهبی (تذکره، ۱۰۲۲/۳) او را «حافظ» و «امام» و «فقه» خوانده که به درک محضر محدثان افتخار می‌کرد و در حین وزارت، مجالس املاء حدیث داشت. یاقوت (همان، ۱۶۵/۷) به نقل از ابن منده نیز او را به خرد و فضیلت پروری ستوده و اشاره کرده که بسیار حدیث می‌شنید، چنانکه از قول یحیی بن منده آورده که جعفر ابن فضل برای شنیدن حدیث به اصفهان رفت و از عبدالله بن محمد بن عبدالکریم، محمد بن حمزة بن عماره و حسن بن محمد الدارکی حدیث شنید (همانجا). در مجالس املاء حدیث، از کسانی چون محمد ابن هارون حضرمی و طبقه او از بغدادیان، محمد بن جعفر خرائطی و حسین بن احمد بن بسطام و دیگران روایت می‌کرد. سپس خواست مستندی تألیف کند و ابوالحسن دارقطنی برای کمک به او نزد وی رفت و جعفر بن فضل در ازای تألیف آن مسند، مالی هنگفت به وی داد (خطیب، ۲۳۴/۷؛ ابن خلکان، ۲۹۸/۳).

این اقبال دارقطنی به جعفر بن فضل، سبب شد تا یافعی او را ملامت کند (۴۲۶/۲). با اینهمه دارقطنی در کتاب المدتیج خود و حمزة ابن محمد الکتانی به رغم تقدمش، نیز حافظ ابومحمد عبدالغنی مصری، هر سه از جعفر بن فضل حدیث روایت کرده‌اند (خطیب، ۲۳۵/۷؛ ذهبی، همانجا). گفته‌اند که هر ساله خاص او کاغذ از سمرقند می‌آوردند و وی در کتابخانه‌اش ورقانی گرد آورده بود (یاقوت، همان، ۱۷۶/۷) تا کتابها را برای او استنساخ کنند. متنبی شاعر مشهور، وقتی با مدح‌نامه‌ای به دیدار کافور رفت، قصیده‌ای نیز به ستایش جعفر بن فضل سرود و چون جعفر او را از خود خشنود نکرد، متنبی سپس آن قصیده را به نام ابوالفضل ابن عمید وزیر بویه‌یان گردانید (ابن خلکان، ۳۴۷/۱، ۳۴۸). اما آنچه در باب جعفر بن فضل مایه شگفتی تواند بود، علاقه وی به گردآوری مجموعه‌ای از مارها و عقربها و افعیه‌است. وی به کسانی که این خزندگان را برای او می‌آوردند مالها می‌داد. یاقوت از قول ابن نحوی داستانی جالب در این باره آورده است (همان، ۱۷۰/۷ - ۱۷۲).

برخی از نویسندگان و مورخان، آثاری از جعفر بن فضل برشمرده‌اند. ابن شهر آشوب (ص ۳۲) از او در زمره مصنفان شیعه یاد کرده و کتابی به نام الفرر به وی نسبت داده است. ابن خلکان (۳۴۷/۱)

نیز او را صاحب آثاری در رجال و انساب دانسته، بی‌آنکه نامی از آنها ذکر کند. ذهبی و حافظ سلفی هر کدام بخشهایی از امالی و احادیثی را که روایت کرده، نزد خود داشته‌اند (تذکره، همانجا؛ سیوطی، ۴: ۶).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، اعیان الکتاب، به کوشش صالح الانشر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ هو، اللباب، قاهره، ۱۳۵۶ ق؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنظوم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن داود، حسن بن علی، رجال، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن شاکر، محمد، عیون التواریخ، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، شد ۱۲۹۲؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری، به کوشش هارتویگ دنیرورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوحیان توحیدی، الاساع و الموائس به کوشش احمد امین و احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم، به کوشش آمد روز، قاهره، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م؛ استرآبادی، محمد بن علی، منہج المقال، تهران، ۱۳۰۶ ق؛ الانشر، صالح، مقدمه بر دیوان (تذکره بختی در همین مأخذ)؛ اشعری قمی، سعد بن عبدالله، کتاب المقالات و الفرق، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نویختی، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ بختی، دیوان، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ تستری، محمدتقی، قاموس الرجال، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ تنوخ، محسن بن علی، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ هو، تنوار المحاضرة، به کوشش مارگلیوث، قاهره، ۱۹۲۱ م؛ همان، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۹۷۱ - ۱۹۷۳ م؛ ثابت بن سنان، اخبار القرامطة، به کوشش سهیل زکار، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ثعلبی، نعمة الوزراء، به کوشش حبیب علی رادی و ایتسام مرهون صفار، بغداد، ۱۹۷۷ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق؛ هو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبی ارنوژو، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ زامیاد، الانساب و الاسرات الحاکمة، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ سامرائی، کمال، مختصر تاریخ الطب العربی، بغداد، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سیوطی، طبقات الحفاظ، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ صابی، هلال بن محسن، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ صولی، محمد بن یحیی، الاوراق، به کوشش هیوت - دن، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۵ م؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۸ م؛ طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ هو، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ هو، کتاب الغیة، تهران، مکتبه نینوی الحدیث؛ علوجی، عبدالحمید، تاریخ الطب العربی، بغداد، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ العیون و الحدائق، به کوشش نبیله عبدالمنعم داوود، نجف، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ قاضی عبدالجبار همدانی، «تثبیت دلائل نبوة سیدنا محمد»، همراه اخبار القرامطة (تذکره ثابت بن سنان در همین مأخذ)؛ قرطبی، غریب سعد، صلة تاریخ الطبری، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷ م؛ قزوینی رازی، عبدالجلیل، نقض، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۳۱ ش؛ قلقشندی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ هو، مآثر الانافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۹۸۵ م؛ گندی، محمد بن یوسف، ولایة مصر، بیروت، دار صادر؛ لمبکانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۲ ق؛ مشکور، محمد جواد، مقدمه بر المقالات (تذکره اشعری در همین مأخذ)؛ نویختی، حسن بن موسی، فرق الشیعة، به کوشش هلموت ریتز، استانبول، ۱۹۳۱ م؛ همدانی، محمدبن عبدالملک، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یاقعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، بیروت، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، ادبا؛ هو، بلدان؛ نیز:

EF; Massignon, L., «Les origines shi'ites de la famille vizirale des Banu 'l Furat», *Opera Minora*, Caire / Liban, Dar al - Maaref; id, *La passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj*, Paris, 1975; Sourdel, D., *Levizirat Abbāsīde*, Damas, 1959 - 1960, صادق سجادی

ابن محمد بن عبدالعزیز بن محمد مصری حنفی (۷۳۵ - ۲۹ رمضان ۸۰۷ ق/ ۱۳۳۵ - ۲ آوریل ۱۴۰۵ م)، فقیه، مورخ و خطیب مدرسه معزیه قاهره.

وی در خانواده‌ای فقیر در قاهره زاده شد و همانجا درگذشت. از خردی در طلب علم برآمد و از کسانی چون ابوالفرج بن عبدالهادی و ابوبکر بن صناع، راوی دلائل النبوة حدیث شنید و از حافظ ذهبی، ابوالحسن بندینجی و گروهی دیگر اجازه روایت یافت. از کتاب شفاء، تألیف قاضی عیاض و ثواب الآدم، تألیف ابن عبدالهادی حدیث نقل می‌کرد (ابن حجر، ۲۶۸/۵ - ۲۶۹).

وی مسلمانی معتقد و مؤمن بود، ولی استعمال بعضی کلمات در نوشته‌هایش، نشانگر آن است که نسبت به پیروان سایر ادیان و مذاهب خشن بوده است (شماع، ۱۱۴ / «ع»).

ابن فرات شیفته تاریخ بود و همواره به نوشتن مطالب تاریخی اشتغال داشت. یادداشت‌های خود را در دفترهایی که شمار آن را صد جلد گفته‌اند، گرد آورد. آنگاه چکیده این مطالعات را در کتابی در حدود ۲۰ جلد، موسوم به تاریخ الدول والملوک، معروف به تاریخ ابن الفرّات نگاشت (سخاوی، ۵۱/۸؛ GAL, II/62). این تاریخ مشتمل بر حوادث سده ششم تا زمان مؤلف است که به ترتیب معکوس نوشته شده، بدین معنی که مؤلف از قرن هشتم آغاز کرده، سپس به ذکر وقایع قرن هفتم، و بعد قرن ششم پرداخته است. وی حوادث قرن پنجم و چهارم را نیز شروع کرده بود، ولی مرگش فرا رسید و کارش ناتمام ماند (ابن حجر، ۲۶۸/۵؛ ابن عماد حنبلی، ۷۲/۷). چنین پیداست که او وقایع مربوط به ۳ سال نخست سده ۹ ق را نیز مسوده کرده بود، ولی دست نوشته وی به دلیل بی‌توجهی پسرش فروخته شد (سخاوی، همانجا). در هر حال نسخه‌ای که امروزه در دست است، صرف نظر از پاره‌ای افتادگیها، حوادث بین سالهای ۵۰۱ - ۷۹۹ ق / ۱۱۰۷ - ۱۳۹۶ م را دربر می‌گیرد. ابن فرات در این تاریخ، به رسم مؤلفان زمان خود، حوادث را برحسب سالها ذکر کرده و در پایان هر سال وفیات رجال را بر آن افزوده است و به طوری که خود در آغاز مجلد مربوط به حوادث قرن ششم آورده، درباره جلوس خلیفه و صفات او، وفات یا خلع او، تصرف شهرها و سرزمینهای پادشاهان اسلامی، عزل قضات و وزرا و حکام و سبب آن، اخبار مربوط به پادشاهان، امرا، سرداران، اشراف، علما، فقها، نحویین و شعرا و تاریخ و محل تولدشان، آنچه می‌دانسته، نقل کرده است (فلوگل، II/47). برخی از نویسندگان، نوشته‌اش را دارای اغلاط فاحش و عباراتش را عامیانه خوانده‌اند (ابن حجر، سخاوی، همانجا). وی با وجود عنایت به ادبیات، اعم از شعر و نثر، و توجه به ادبا و جمع‌آوری و ارائه شواهد شعری از هر حادثه و تدریس نصوص ادبی، دارای یک سبک خاص ادبی نبود (شماع، همانجا). قرائت متن کتاب، بدون مراجعه به مآخذ مورد استناد مؤلف، کار دشواری است. طرز املاي کلمات و مسامحه و سهل‌انگاری در نقطه‌گذاری بر حروف و تعیین حرکت کار را بر

إبْنِ فُرَاتٍ، عزالدین عبدالرحیم بن محمد بن عبدالرحیم (۷۵۹ - ۱۶ یا ۲۶ ذیحجه ۸۵۱ ق/ ۱۳۵۷ - ۲۲ فوریه یا ۳ مارس ۱۴۴۸ م)، محدث و قاضی حنفی مصر و فرزند ابن فرات مورخ. وی در قاهره چشم به جهان گشود و در همانجا رشد یافت. ضمن حفظ قرآن، دو متن مهم فقه حنفی، العمدة و البدایة، را نیز حفظ کرد. از ۷۷۱ ق به بعد دانش خود را بر فقیهان مذاهب اربعه اهل سنت عرضه داشت و از سراج الدین هندی و شمس الدین طرابلسی (از حنفیان)، بلقینی و ابن ملقن (از شافعیان)، ابن مرزوق کبیر و برهان الدین اخنایی (از مالکیان) و علاء الدین کنانی و شمس الدین زرکشی (از حنبلیان) اجازه دریافت کرد (سخاوی، الضوء، ۱۸۶/۴، طبقات، ۱۲۸، التبر، ۱۹۳). او فقه حنفی را از قاضیان آن مذهب چون شرف الدین ابن منصور، جمال الدین ملطی و دیگران، نحو را از محب الدین ابن جمال الدین ابن هشام و برهان الدین دجوری و شرح الفیه زین الدین عراقی را (در علم حدیث) از خود او آموخت و نکت وی را نیز نزد ابن صلاح خواند. ابن فرات سخت تحت تأثیر شخصیت زین الدین عراقی بود، از او با لقب شیخ و امام یاد می‌کرد و بخش قابل توجهی از امالی او را نیز تحریر نمود (همو، الضوء، طبقات، همانجا).

وی همچنین از حسین بن عبدالرحمن تکریتی، مجدالدین اسماعیل حنفی، جمال الدین رشیدی و دیگران استماع حدیث نمود (همو، الضوء، ۱۸۶/۴ - ۱۸۷، طبقات، ۱۲۹، التبر، ۱۹۳) و از قریب ۲۳۰ شیخ اجازه روایت گرفت که در روایت از اکثر این مشایخ متفرد است. با اینکه ابن فرات بسیاری را علم حدیث آموخت، از وی کم روایت شده و از این رو سخاوی اصحاب وی را مورد نکوهش قرار داده است (همو، التبر، ۱۹۴، الضوء، طبقات، همانجا).

ابن فرات از ۸۱۱ ق به بعد به نیابت از امین طرابلسی عهده‌دار قضا گردید. همچنین از ظواهر امر برمی‌آید که به جانشینی مجدالدین اسماعیل نیز نایل آمده است (سخاوی، الضوء، همانجا). اثر موجود وی تلخیص شرح منظومه ابن وهبان در فقه حنفی با عنوان نخبة الفوائد من عقد القلائد فی حل قید الشرائد و نظم الفرائد است که نسخه‌های آن در مصر و استانبول وجود دارد (خدویه، ۱۴۲/۳؛ TS، ۳۹۹۳؛ GAL, S, II/95). به ابن فرات دیوانی هم نسبت داده‌اند که نسخه‌ای از آن در برلین نگاهداری می‌شود. (آلوارت، ۷۹۰۰). او اثر دیگری نیز تحت عنوان تذکرة الانام فی النهی عن القيام، داشته است (حاجی خلیفه، ۳۸۵/۱). گفته‌اند آثار علمی ابن فرات از جهت بیان و عرییت ضعیف بوده است (سخاوی، الضوء، ۱۸۸/۴، طبقات، ۱۳۰). مآخذ: حاجی خلیفه، کشف خدویه، فهرست؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، التبر المسبک، قاهره، مکتبة الکلیات الازهریة؛ همو، الضوء الاعم، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ همو، طبقات الحنفیة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ نیز؛

Ahlwardt; GAL, S; TS.

عباس نقی

إبْنِ فُرَاتٍ، ناصرالدین محمد بن عبدالرحیم بن علی بن حسن

خواننده مشکل می‌سازد و باعث اختلاط معانی جملات می‌گردد (زریق، ۱۱۹/ «م»؛ شماع، ۱۱۴/ «ن-ع»). در ذکر مطالب به اطلاع و تفصیل بیش از حد لزوم و تکرار پرداخته و برخی از حوادث را روزبه‌روز دنبال کرده است، چندانکه جزء اول از جلد نهم آن تنها مربوط به حوادث چهار سال از ۷۸۹ تا ۷۹۲ ق است (زریق، ۱۱۹/ «ل»). با اینهمه، تاریخ ابن فرات، کتابی ارزشمند است، زیرا نویسنده خود شاهد برخی حوادث بوده، گاه نیز در آن شرکت داشته است. وی حوادث را با صداقت و صراحت ذکر کرده است (شماع، ۱۱۴/ «ع»؛ زریق، ۱۱۹/ «ل»).

مهم‌ترین نسخه خطی این تاریخ، در ۹ مجلد در کتابخانه وین نگهداری می‌شود که اغلب قطعات آن به خط خود مؤلف است و مربوط می‌شود به اخبار و حوادث اول محرم ۵۰۱ تا اول محرم ۷۹۹ ق / ۲۲ اگوست ۱۱۰۷ - ۵ اکتبر ۱۳۹۶ م. فلوگل (II/46) درباره اصل بودن این نسخه به تفصیل دلایلی می‌آورد. این نسخه کامل نیست و بعضی از مواضع آن مثلاً در جلد ۴، حوادث بین سالهای ۵۶۸ - ۵۸۵ ق / ۱۱۷۲ - ۱۱۸۹ م و سال ۵۸۹ ق / ۱۱۹۳ م و از جلد ۵، حوادث بین سالهای ۶۲۵ - ۶۵۹ ق / ۱۲۲۷ - ۱۲۶۰ م، از میان رفته است، اما اثری مشتمل بر وقایع بین سالهای ۶۳۹ - ۶۵۹ ق / ۱۲۴۱ - ۱۲۶۰ م در کتابخانه واتیکان موجود است و لسترنج، مورخ انگلیسی، معتقد است که جزئی از تاریخ ابن فرات می‌باشد و دلایلی بر اصالت آن ذکر می‌کند. دلاویدا نیز در فهرستی که بر مخطوطات عربی اسلامی موجود در کتابخانه واتیکان فراهم آورده، به اصالت آن اشاره کرده است (زریق، ۱۱۹/ «ی»). قسمتهای خالی مربوط به سالهای ۶۲۵ تا ۶۳۸ ق / ۱۲۲۷ - ۱۲۴۱ م نیز با پیدا شدن مجلدی در مراکش که نسخه عکسی آن برای دانشگاه آمریکایی بیروت، ناشر مجلدات تحریر شده به وسیله زریق، فرستاده شد، پر شده است (EI²). احمد تیمور پاشا عکس نسخه موجود در وین را فراهم آورده و با ذکر مقدمه‌ای کوتاه درباره مؤلف و کتاب و بررسی منابع و مآخذی که ابن فرات به آنها استناد کرده، و نیز آنچه از نسخه ساقط شده و یا تقدم و تأخری که در آن روی داده، ضمن تأیید اینکه نسخه اصلی به خط مؤلف است، برای حوادث و وفیات فهرستی ترتیب داده است. این نسخه عکسی با مقدمه و فهرست تیمور پاشا امروز در دارالکتب مصر موجود است (GAL, S, II/49؛ زریق، همانجا). هر یک از مجلدات موجود در وین و واتیکان برای سهولت در استفاده از آنها به دو بخش تقسیم شده است (زریق، همانجا).

در بین کتب خطی کتابخانه ملی پاریس، یک جلد از تاریخ ابن فرات، به شماره ۱۵۹۵ موجود است که اخبار و حوادث مذکور در آن از ۱۱۹ ق / ۶۳۲ آغاز و به اواسط ۱۹ ق / ۶۴۰ پایان می‌یابد. ظاهراً این نسخه، مسوده اصلاح شده خود مؤلف است که برای استفاده شخصی نوشته بوده است. نسخه دیگری نیز به شماره ۱۵۹۶ در همان کتابخانه موجود است که خلاصه‌ای است از تاریخ ابن فرات همراه با

ترجمه فرانسوی آن (مربوط به حوادث بین سالهای ۶۶۴ - ۶۹۰ ق / ۱۲۶۶ - ۱۲۹۱ م). نسخه برداری و تلخیص و ترجمه این کتاب به وسیله م. ژوردن صورت گرفته است (دوسلان، I/301). در مجموعه کتب شارل شفر در همین کتابخانه، کتاب خطی دیگری هست، تحت عنوان الطريق (یا التاريخ) الواضح السلوك الى معرفة تراجم الخلفاء والملوك. بلوشه این کتاب را جلد نهم یا هشتم از تاریخ ابن فرات می‌داند که از اخبار شاهان ساسانی شروع شده و به شعرای زمان جاهلیت پایان می‌یابد (GAL, S, II/49؛ زریق، ۱۱۹/ «ک»). کتابی نیز با همین عنوان در موزه بریتانیا شناخته شده که مشتمل بر اخبار عهد قدیم، از شیث تا اسحاق است (زریق، همانجا).

قسمتهائی از کتاب تاریخ ابن فرات که تاکنون به چاپ رسیده، به شرح زیر است:

الف - جلد ۴ شامل دو قسمت: بخش اول، حوادث بین سالهای ۵۶۳ - ۵۸۶ ق / ۱۱۶۸ - ۱۱۹۰ م و بخش دوم، حوادث بین سالهای ۵۸۷ - ۵۹۹ ق / ۱۱۹۱ - ۱۲۰۳ م.

ب - جلد ۵ (بخش اول)، مربوط به حوادث بین سالهای ۶۰۰ - ۶۱۵ ق / ۱۲۰۴ - ۱۲۱۸ م. جلد های ۴ و ۵ به اهتمام شماع، به چاپ رسیده است.

ج - جلد های ۶ و ۷ مربوط به حوادث بین سالهای ۶۷۲ - ۶۹۶ ق / ۱۲۷۴ - ۱۲۹۷ م به کوشش زریق و نجلا عزالدین به چاپ رسیده است.

د - جلد های ۷ - ۹ (در ۴ جزء)، یک بار به اهتمام زریق و بار دیگر به کوشش اسد رستم و نجلا عزالدین انتشار یافته است. آثار خطی: ۱. اسماء الصحابة (منصور، ۴۱۲)؛ ۲. انیس العاقل وتنبیه الغافل، در ۱۰۵ باب (ظاهریه، تصوف، ۱۳۳/۱ - ۱۳۴، ادب، ۵۹)؛ ۳. تاریخ العباد والبلاد (بغدادی، ۲۰۷/۲).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء الفهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فرات، ناصرالدین محمد، تاریخ ابن الفرات، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۳۶ م؛ همان، به کوشش حسن محمد شماع، بصره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۷ م؛ بغدادی، هدیه؛ دانشنامه؛ زرکلی، اعلام؛ زریق، قسطنطین، مقدمه بر تاریخ ابن الفرات (نکا ابن فرات در همین مأخذ)؛ سخاری، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ سبوطی، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ شماع، حسن محمد، مقدمه بر تاریخ ابن الفرات، (نکا ابن فرات در همین مأخذ)؛ ظاهریه، خطی؛ کماله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ منصور، عبدالحفیظ، فهرس مخطوطات المكتبة الاحمدية بونس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ نیز:

De Slane ; EI²; Flügel, Gustav, Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften..., Wien, 1865; GAL; GAL, S.

ابوالحسن دیانت

ابن فرج، ابو عمر احمد بن محمد بن فرج جیانی (د صفر ۳۶۶ / اکتبر ۹۷۶)، شاعر و ادیب اواخر عصر امویان اندلس. وی اهل جیان بود (نکا؛ ابن بشکوال، ۱۱/۱)، اما در قرطبه می‌زیست (قس؛ فروخ، ۲۸۲/۴). از جزئیات زندگی و تحصیلات او اطلاعی در دست نیست.

قاهره، ۱۹۵۵م؛ حمیدی، محمد بن فتح، جذوة المتنبس، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ضبی، احمد بن یحیی عمیره، بغیة المتنبس، بیروت، ۱۹۶۷م؛ عباس، احسان، تعلیقات بر التنبیهات من اشعار اهل اندلس ابن کنانی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ فروغ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ یاقوت، ادبا، عباس حجت جلالی

ابن فرح اشبیلی، ابوالعباس شهاب الدین احمد بن فرح بن احمد لخمی اشبیلی (۶۲۵ - ۶۹۹ ق / ۱۲۲۸ - ۱۳۰۰م)، محدث و فقیه شافعی. از رویدادهای زندگی وی اطلاع زیادی در دست نیست. او در اشبیلیه متولد شد و به هنگام اشغال اشبیلیه در ۶۴۶ ق / ۱۲۴۸م توسط فرناندو سوم (حک ۶۱۴ - ۶۵۰ ق / ۱۲۱۷ - ۱۲۵۲م) به اسارت مسیحیان در آمد (نیکل، ۳۶۰) و پس از آزادی در حدود ۶۵۰ ق ابتدا مناسک حج به جای آورد، آنگاه برای کسب علم به مصر و سپس به دمشق رفت. در مصر از شرف الدین انصاری، اسماعیل بن عرو، نجیب بن صیقل و ابن علاء، و در دمشق از ابن عبدالداثم مقدسی و عمر بن ابی سعد کرمانی و ابن ابی الیسر حدیث شنید. وی همچنین در مصر از عزالدین بن عبدالسلام فقه آموخت (ذهبی، ۱۴۸۶/۴؛ صفدی، ۲۸۶/۷). ابن فرح از آن پس در مسجد جامع دمشق مجلس حدیث تشکیل داد، و علاوه بر ذهبی که به تصریح خود در حلقه درس او حضور یافته، پرزالی، مقاتلی، نابلسی، ابومحمد ابن ولید، دمیاطی و یونینی نیز از جمله کسانی بودند که از او دانش آموختند (ذهبی، همانجا؛ سبکی، ۱۲/۵؛ صفدی، ۲۸۶/۷، ۲۸۷).

ذهبی (همانجا) ضمن ذکر اهتمام ابن فرح به فراگیری و دقت در الفاظ و معانی حدیث، وثاقت و راستگویی وی را می ستاید. او قصیده ای لایه در ۲۰ بیت سروده که درباره برخی اصطلاحات علم حدیث است. سبکی (۱۲/۵ - ۱۳) ۱۸ بیت از این قصیده و مقری (۲۸۲/۲ - ۲۸۳) تمامی آن را آورده است. بر این قصیده شروح زیادی نوشته شده که از جمله شرح عزالدین ابن جماعه با عنوان زوال الترح فی شرح منظومه ابن فرح، توسط ریش در لیدن (۱۸۸۵م) و نیز با ترجمه آلمانی توسط فلاشر (۱۸۹۵م) در همانجا به چاپ رسیده است. بروکلان نسخه های خطی متعددی از متن و نیز شرح های این قصیده توسط خلیل تنابی، ابن قطلوبغا و دیگران را معرفی می کند (GAL, I/459; GAL, S, I/635). از آثار ابن فرح شرح اربعین نووی، به صورت خطی در کتابخانه های برلین و پاریس (آلوارت، شه 1488؛ دوسلان، شه 747) نگهداری می شود و نسخه مختصر خلافت ابوبکر بیهقی، که اختصاری از رساله ذکر ما اختلف فیه الشافعی و ابوحنیفه اوست، در کتابخانه چستر بیت (آزبری، شه 3789) موجود است.

مأخذ: ذهبی، محمد بن احمد، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الرانی بالونیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ نیز: Ahlwardt; Arberry; De Slane; GAL; GAL, S; Nykl, A.R., Hispano Arabic Poetry, Baltimore, 1946.

سبین محقق

تنها می دانیم که در میان شاعران و ادیبان حکم المستنصر خلیفه اموی، مقامی خاص یافته بود (ابن خاقان، ۷۹) و اثر مشهور خود کتاب الحدائق را به وی تقدیم کرده (حمیدی، ۱۶۹/۱؛ یاقوت، ۲۳۷/۳؛ ابن دحیه، ۴) و در آن او را به فضل و ادب ستوده بود (ابن ابیبار، ۲۰۵/۱).

او که به جمع آوری شعر شاعران اندلسی سخت علاقه مند بود (ابن سعید، ۵۶/۲) و ظاهراً قصد داشت برتری شاعران اندلسی را بر همتایان شرقی شان نشان دهد، دست به تألیف کتاب الحدائق زد (نکه: فروغ، همانجا). کتاب مذکور که جنگی از اشعار شاعران اندلسی و در معارضه با کتاب الزهره ابن داوود اصفهانی نگاشته شده بود، شامل ۲۰۰ باب (بدون تکرار نام باب) و هر باب نیز شامل ۲۰۰ بیت بود و بدین سان، ابواب و ابیات کتاب او، دقیقاً دو برابر منقولات ابن داوود می گردید (حمیدی، همانجا؛ ضبی، ۱۵۱ - ۱۵۲؛ قس: فروغ، همانجا). این کتاب که به گفته ابن حزم در نیکویی و حسن انتخاب اشعار بی مانند بوده (نکه: حمیدی، همانجا) و از منابع مهم ادبیات اندلس شمرده می شده (نکه: عباس، ۲۸۳)، امروزه از میان رفته و جز پاره هایی پراکنده از آن در دست نیست.

مقام عالی شاعر در بارگاه حکم البته مانع از زندانی شدن وی در پایان عمر نشد، چه او که ظاهراً مردی مغرور و معارضه جو بود (نکه: ابن خاقان، ۷۹؛ قس: عباس، همانجا)، به دلیلی نامعلوم حکم المستنصر را هجو گفت. حکم نیز در خشم شد و او را به زندان افکند (نکه: حمیدی، ۱۷۰/۱؛ ابن خاقان، ۸۰؛ ابن بشکوال، ۱۱/۱). در ایام حبس اشعاری بسیار سرود و رسایی فراوان خطاب به حکم نوشت که گویند به دست او نمی رسیده است (نکه: ابن بشکوال، همانجا). فعالیت علمی او نیز در این مدت ظاهراً ادامه داشته، چه به روایت ابن بشکوال (همانجا) طالبان علم در زندان به دیدار او می شتافتند و از محضرش بهره می بردند. این وضع تا پایان عمر وی ادامه داشت. تاریخ دقیق مرگ وی روشن نیست، اما از آنجا که مرگ او اندکی پس از مرگ حکم روی داده (نکه: ابن بشکوال، همانجا؛ ابن ابیبار، ۲۵۰/۱)، می توان حدس زد که در ۳۶۶ ق در گذشته است.

از ابن فرح دیوان شعری در دست نیست، اما قطعات متعددی ازروضیات و اشعار تغزلی و حکمت آمیز او را که لطافت و نجابت از خصوصیات آنهاست، نقل کرده اند.

گذشته از کتاب الحدائق اثر دیگری نیز به ابن فرح نسبت داده شده که از آن با عنوان کتاب فی المُنْتَرین والقائمین یا لاندلس وأخبارهم یاد کرده اند (نکه: حمیدی، ۱۶۹/۱؛ یاقوت، همانجا؛ ضبی، ۱۵۲).

وی دو برادر شاعر به نامهای سعید و عبدالله داشته و حمیدی (۳۵۴/۱، ۳۹۵) اشعاری از آنان را نقل کرده است.

مأخذ: ابن ابیبار، محمد بن عبدالله، الحلة السیراء، به کوشش حمین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، کتاب الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۵م؛ ابن خاقان، فتح، مطمح الانفس، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ ق؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، المطرب من اشعار اهل المغرب، به کوشش ابراهیم ایباری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن سعید، علی بن موسی، المغرب، به کوشش شوقی ضیف،

إِبْنِ فَرْحُون، عنوان افراد خاندانی از فقها و علمای مالکی ساکن مدینه. اینان از آن جهت که نسبشان به بنی یَعْمَر - از شاخه‌های قبیله کنانه - می‌رسد، یعمری نیز خوانده می‌شدند (سمعانی، ۵۱۴/۱۳). ظاهراً اصل این خاندان از حوالی جَبَّان اندلس بود که از آنجا به تونس و سپس به مدینه نقل مکان کرده‌اند (ابن فرحون، ۴۵۴/۱؛ بابا تنبکتی، ۳۰). افراد شناخته شده این خاندان عبارتند از:

۱. ابوالحسن علی بن محمد بن فرحون بن محمد بن فرحون. ملقب به نورالدین (۶۹۸-۷۴۶ ق / ۱۲۹۸-۱۳۴۵ م). وی در فقه و حدیث و فنون شعری تبحر داشت. از مشایخ او می‌توان به زین‌الدین طبری، شمس‌الدین ذهبی، محمد بن عربشاه و ابن جابر وادی‌آشی اشاره کرد (ابن فرحون، ۱۲۴/۲). از شاگردان او تنها ابوالعباس قباب یاد شده که در مغرب او را دیده بوده است (همو، ۱۲۵/۲). علی ابن فرحون پس از ۷۳۰ ق برای کسب دانش بارها به مصر و مغرب و قدس و دمشق سفر کرد و صفدی (۴۹/۷) در ۷۴۱ ق او را در دمشق ملاقات کرده است. از گفته همو چنین برمی‌آید که وی در شعر تبحر داشته و در تصدیق و تعجیز لامية العجم، سبکی را به کار برده که منحصر به او بوده است (۷/ ۵۱-۵۰). آثار خود وی نیز تأیید می‌کند که چیره‌دستی او در فنون شعری بیش از جنبه‌های دیگر بوده است.

آثار: ۱. تواریخ الاخبار والتعریف بنسب النبی المختار، که نسخه‌ای از آن در ریاط موجود است (وکیل، ۲ (۴) / ۱۳۱). ۲. الزاهر فی المواعظ والحکایات والاحادیث والذخائر، که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه سلطنتی برلین (آلوارت، شمه ۸۷۹۶) و دیگر کتابخانه‌ها وجود دارد (مجله معهد المخطوطات، ۵ (۲) / ۲۲۳؛ GAL, S, II/227؛ ۳. نزهة النظر ونخبة الفکر، که تصدیق و تعجیز و تزییلی بر لامية العجم است و دو نسخه از آن در کتابخانه اسکوریال (ESC²، شمه ۴۷۰(۱۳) و خزانه آل محفوظ در عراق (مجله معهد المخطوطات، ۴۷/۶) موجود است (برای دیگر آثار، نک: ابن فرحون، ۱۲۵/۲-۱۲۶). وی دیوان شعری نیز داشته (ابن حجر، ۱۳۷) و پاره‌ای از اشعار او را سخاوی (۲۵۶/۳) آورده است.

۲. عبدالله بن محمد (۶۹۳-۷۶۹ ق / ۱۲۹۴-۱۳۶۸ م)، برادر علی بن فرحون، مورخ و قاضی مدینه، او در فقه، حدیث و ادبیات عرب تبحر داشت. در مدینه تولد و نشأت یافت و زندگی خود را بیشتر در همانجا گذراند. از اوایل جوانی به فراگیری ادبیات عرب روی آورد و مشایخ او بیشتر همان مشایخ برادرش علی بودند (ابن فرحون، ۴۵۴/۱-۴۵۵). سخاوی (۴۰۴/۲-۴۰۵) چند تن از شاگردان او را نام برده است. عبدالله بن فرحون پس از ۷۴۶ ق نزدیک ۲۰ سال به نیابت قضا در مدینه اشتغال داشت و در ۷۶۵ ق رسماً به عنوان قاضی آن شهر تعیین گردید (ابن فرحون، ۴۵۵/۱-۴۵۷؛ سخاوی، ۴۰۴/۲). در طول مدت تصدی قضا، به تضعیف شیعیان مدینه پرداخت و به فعالیت گسترده‌ای برضد این گروه و بزرگان آنان دست زد. شاید بر اثر همین تعصب شدید بود که مورد سوء قصد قرار گرفت، ولی جان سالم به در

برد (همانجا).

از آثار وی چند اثر خطی به شرح زیر هم اکنون موجود است: العدة فی اعراب العمدة، که دو نسخه از آن در دارالکتب مصر (سید، ۱۲۴/۲) و کتابخانه عباسیه بصره (مخطوطات، ۹۸) نگهداری می‌شود؛ نصیحة المشاور وتسلية المجاور، که در تاریخ مدینه و اثر مهم اوست. نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (GAL, S, II/221؛ در مورد دیگر آثار وی، نک: ابن فرحون، ۴۵۷/۱-۴۵۸).

۳. ابوالوفا ابراهیم بن علی بن محمد، ملقب به برهان الدین (د ۷۹۹ ق / ۱۳۹۷ م)، قاضی، فقیه و طبقات نویس مالکی. وی چندی پس از ۷۳۰ ق / ۱۳۳۰ م در مدینه چشم به جهان گشود (ابن حجر، ۵۳/۱؛ سخاوی، ۱۳۱/۱) و از مشایخی چون جمال‌الدین محمد بن احمد مطری، ابن عبدالله وادی‌آشی (ابن قاضی شهبه، ۶۲۳/۳) و عمویش عبدالله استفاده نمود. محب‌الدین طبری و ابوالفتح مراغی از شاگردان او به شمار می‌روند (بابا تنبکتی، ۳۰؛ سخاوی، ۱۳۲/۱). وی سفرهای متعددی به مصر و شام داشت. مهم‌ترین مرحله زندگی او زمانی بود که در ۷۹۳ ق به عنوان قاضی مدینه تعیین گردید، در آن زمان فقه مالکی در مدینه بسیار محدود شده و پیروان آن روبه کاهش بودند، ولی ابن فرحون در دوران تصدی قضا کوشش بسیاری در جهت قوت بخشیدن به این مذهب کرد (بابا تنبکتی، ۳۱-۳۰).

آثار چاپی: ۱. تبصرة الحکام فی اصول الاقضية ومناهج الاحکام. این اثر نخستین بار در ۱۳۰۱ ق در مصر به چاپ رسیده و چندین بار پس از آن تجدید چاپ شده است؛ ۲. درة الغواص فی محاضرة الخواص یا الغاز ابن فرحون، که از اولین آثار مالکیان در الغاز فقهی است و یک بار به کوشش محمد ابوالاجفان وعثمان بطیخ، در تونس (۱۹۸۰ م) و بار دوم به کوشش همان محققان در بیروت (۱۹۸۵ م) منتشر شده است؛ ۳. الدیاج المذهب فی معرفة اعیان علماء المذهب، در طبقات مالکیه و یکی از مشهورترین تألیفات اوست و مؤلف در آن از ۶۳۰ تن از فقیهان و روایان و مؤلفان مالکی یاد کرده است، ولی بیشتر به نقل سخن گذشتگان پرداخته و تنها آن قسمت از این تألیف حائز اهمیت است که در آن از معاصران خود سخن گفته است (ابن فرحون، ۴/۱). این کتاب چندین بار چاپ شده و آخرین چاپ آن در دو جلد در قاهره به کوشش محمد احمدی ابوالنور در ۱۹۷۲-۱۹۷۶ م انجام گرفته است. محقق در مقدمه کتاب تحلیلی نیز از سبک مؤلف ارائه کرده است. براین کتاب ذیل‌هایی نوشته شده است. از آن جمله کفایة المحتاج، از خود ابن فرحون و نیل الابتهاج، از بابا تنبکتی.

آثار خطی: ۱. ارشاد السالك الى افعال المناسک، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه صبیحیه در سلا مضبوط است (حجی، شمه ۱۹۴؛ نک: بابا تنبکتی، ۳۲)؛ ۲. تسهیل المهمات فی شرح جامع الامهات ابن حاجب، که نسخه‌ای از آن در ژنو نگهداری می‌شود (لوکا، ۲۷-۲۸؛ برای دیگر آثار وی، نک: بابا تنبکتی، همانجا).

بازگشت. به نظر می‌رسد که ابن فرضی پس از بازگشت نیز دست از تحصیل برنداشت و برخی دیگر از استادان و مشایخ او در اندلس که نام آنان باقی مانده است (حمیدی، ۵۲۸/۲، ۳۲۸/۱؛ ابن بشکوال، همانجا)، احتمالاً مربوط به دوره دوم زندگی علمی او در اندلس بوده‌اند. وی در این دوره همچنین به تدریس و املاي حدیث و تألیف پرداخت و کسانی چون پسرش ابوبکر مصعب، ابوعمر یوسف بن عبدالله بن عبدالبر (حمیدی، ۵۸۶/۲، ۳۹۷/۱)، ابن حزم که از او با عنوان «شیخنا» یاد کرده (ص ۲۲۰) و محمد بن احمد بن مهلب (ابن ایار، ۳۹۰/۱) از جمله شاگردان او به شمار می‌روند. تنها شغل دولتی ابن فرضی، تصدی منصب قضای بلنسیه بود که از سوی محمد المهدی بن هشام یازدهمین خلیفه اموی اندلسی (حک ۳۹۹-۴۰۵ ق/ ۱۰۰۹-۱۰۱۰ م) بدان منصوب شد (مقری، ۱۳۰/۲؛ ابن بشکوال، همانجا)، ولی به نظر می‌رسد که پس از درگذشت محمد المهدی به قرطبه بازگشته باشد. زیرا در ۱۴۰۳ ق/ ۱۰۱۲ م به هنگام شورش بربرهای اندلس در آن شهر بوده است (قس: ابن سعید، ۱۰۴/۱)، که گوید به هنگام شورش بربرها قاضی استجیه بود و در خانه‌اش به دست شورشیان کشته شد (ابن بشکوال، ۲۴۷؛ قس: حمیدی ۳۹۷/۱). پیکر ابن فرضی در خانه‌اش که به دست شورشیان ویران شده بود (پالنتیا، ۲۷۱) سه روز بر جای بود تا فاسد شد و بی‌غسل و کفن او را به خاک سپردند (ابن بشکوال، همانجا). به روایت غالب منابع، ابن فرضی به هنگام حج دست در پرده خانه کعبه زده و طلب شهادت کرده بود. ابن فرضی یکی از عالمان مشهور اندلس در دوره شکوفایی علمی این سرزمین به شمار می‌رود. چنانکه به گفته ابن بشکوال (ص ۲۴۸)، در گستردگی روایت، رجال شناسی، آشنایی به دانشهای گوناگون و مهارت در ادب در قرطبه مانند نداشت. وی در اندلس نخستین کس بود که کتابی درباره رجال و دانشمندان سرزمین خود نگاشت (پالنتیا، ۱۲) و آثار او گویای احاطه‌اش به تاریخ سیاسی و علمی اندلس است. ابن فرضی به گردآوری کتاب شوق بسیار داشت و کتابخانه معتبری پدید آورده بود (همو، ۲۷۱). شعر نیز می‌سرود (برای برخی از اشعار او نک: ابن بشکوال، ۲۴۷). ولی برخی او را شاعری کم شعر (ابن بسم، ۱۳۰/۲) و بعضی برعکس کثیر الشعر خوانده‌اند (ابن خلکان، ۱۰۶/۳) و حتی دیوان شعری به وی نسبت داده‌اند (بغدادی، هدیه، ۴۴۹/۱). آثار: ۱. تاریخ العلماء و الرواة للعلم بالاندلس. ابن فرضی چنانکه خود گوید، در آغاز قصد داشته که کتابی کلان درباره علمای همه شهرهای اسلامی بنگارد، ولی موانعی پدید آمد که او را از این کار بازداشت و به همین مختصر بسنده کرد (۸/۱-۹). وی همچنین در صدر کتاب، مختصری به تاریخ سیاسی اندلس از هنگام ورود عبدالرحمن الداخل اموی در ۱۳۸ ق تا المؤید بالله هشام بن حکم پرداخته است (۱۱/۱-۱۵). ابن حیان در کتاب المقتبس همواره به کتاب طبقات

ابن فرحون فرزندی به نام ابوالیمن محمد (مخلوف، ۲۳۹) داشته که تألیفی با عنوان المسائل الملقوطة من الكتب المبسوطة دارد و نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ای شخصی در تونس موجود است (ابوالاجفان، ۳۷۵).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الكامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدبیاج المذهب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۲-۱۹۷۶ م؛ ابن قاضی شبهه، تاریخ، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ ابوالاجفان، محمد و عثمان بطیخ، فهرست مأخذ تحقیق درباره دوره الفرائض ابن فرحون، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ بابا تبتکی، احمد، «نیل الايتاج»، در حاشیه الدبیاج المذهب ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حجی، محمد، فهرس الخزائن العلمية المسيحية بسلا، کویت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ سخاوی، عبدالرحمن بن محمد، التحفة اللطيفة، به کوشش اسمعيل طرايزوني حسی، قاهره، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ سمانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ سید، خطی، صفدی، خلیل بن ابیک، اعیان العصر، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز مجله معهد المخطوطات العربية، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹-۱۹۶۰ م؛ مخطوطات المکتبة العباسية فی البصرة، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ رکیل، مختار، فهرست المخطوطات المصورة (التاریخ)، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ نیز:

Ahlwardt; GAL, S; ESC²; Louca, A., Catalogue des manuscrits arabes, Genève, 1968.
مهدی سلساوی

ابن فرشته، نک: فرشته اوغلو.

ابن فرضی، ابوالولید (یا ابومحمد) عبدالله بن محمد بن یوسف ابن نصر ازدی (۳۵۱-۴۰۳ ق/ ۹۶۲-۱۰۱۲ م)، مورخ، ادیب، محدث و قاضی مالکی مذهب اندلس. نیای وی یوسف بن نصر از مردم استجیه^۱ بود که سپس در قرطبه مسکن گزید و پسرش محمد (د جمادی الآخر ۳۶۵/ فوریه ۹۷۶)، پدر ابن فرضی، در همانجا به تحصیل علم پرداخت و در حساب و فرائض چندان مهارت یافت که او را بدان علم منسوب کردند و فرضی نامیدند (ابن ایار، ۳۶۸/۱، ۳۶۹). ابن فرضی در قرطبه متولد شد و دوران رشد و جوانی خود را همانجا سپری کرد و نزد عالمانی چون محمد بن یحیی معروف به ابن خراز، محمد بن ابی دُلیم، ابوزکریا یحیی بن مالک بن عائد، ابویوب سلیمان بن ایوب و ابوعبدالله محمد بن احمد، معروف به ابن فخار دانش آموخت (ابن فرضی، ۱/ ۲۲۲، ۸۲، ۸۶، ۹۱، ۹۵، ۱۹۱، ۱۹۲). در ۳۸۲ ق/ ۹۹۲ م به قصد حج از اندلس خارج شد. در مکه نیز به تحصیل نزد استادان آنجا پرداخت و از ابویعقوب یوسف بن احمد بن یوسف بن دخیل صیدلانی و ابوالحسن علی بن عبدالله بن جَهضم حدیث شنید. آنگاه به مصر رفت و در آنجا نزد کسانی مانند ابومحمد ابن الضرار (الضراب؟؛ ابن بشکوال، ۲۴۶) و ابوبکر احمد بن محمد بن اسماعیل مهندس (بتا: همانجا) شاگردی کرد و در راه بازگشت به اندلس، یک چند در قبروان ماند و از ابومحمد ابن ابی زید فقیه، ابوجعفر احمد بن دَحْمون و ابوالحسن علی بن محمد بن خلف، معروف به قابسی بهره گرفت (حمیدی، ۳۹۶/۱-۳۹۷؛ ابن بشکوال، همانجا) و سرانجام به اندلس

عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ نیز:

GAL, S.

صادق سجادی

ابنِ فَرُوخ، نک: صفار.

ابنِ فصیح، ابوطالب فخرالدین احمد بن علی بن احمد همدانی کوفی (۶۸۰ - ۲۶ شعبان ۷۵۵ ق/ ۱۲۸۱ - ۱۵ سپتامبر ۱۳۵۴ م)، فقیه حنفی، شاعر و ادیب. به سبب اقامت و تدریس در شهرهای بغداد و دمشق او را بغدادی و دمشقی نیز خوانده‌اند (ابن رافع، الوفيات، ۱۷۲/۲؛ حسینی، ۱۶۵/۴). وی در کوفه دیده به جهان گشود و در همانجا به آموختن فقه و ادبیات پرداخت (حسینی، همانجا؛ ابن رافع، تاریخ، ۳۴). و قرائات هفتگانه را نزد ابن صباغ و علی بن سعد دیوانی آموخت (ابن جزری، ۸۴/۱؛ ابن رافع، همانجا). در بغداد از ابن عبدالحق، ابن دوالیبی و ابن صباغ حدیث شنید و اسماعیل بن طبال و دیگران به او اجازه روایت دادند (همان، ۱۲۳ - ۱۲۴؛ ابن حجر، ۲۴۱/۱؛ ابن تغری بردی، المنهل، ۳۷۳/۱). وی در عراق مدتی در آرامگاه ابوحنیفه به تدریس اشتغال داشت (تمیمی، ۳۹۶/۱ - ۳۹۷؛ ابن رافع، همان، ۳۴ - ۳۵). سپس به دمشق رفت. در آنجا مورد تفقد و اکرام طنبغا امیر شام قرار گرفت و به افتاء و مناظره و تدریس در مدارس قصّاعین و ریحانیه پرداخت (حسینی، همانجا؛ ابن حجر، ۲۴۰/۱ و در ۷۵۰ ق/ ۱۳۴۹ م به حج رفت (همانجا). از شاگردان ابن فصیح می‌توان ابن وهبان و ابن آدمی را نام برد (ابن قطلوبغا، ۳۹؛ ابن قاضی شبهه، ۴۹۵/۳). وی شعر نیز می‌سرود و بسیاری از موضوعات و کتب فقهی را به نظم درآورد. پاره‌هایی از اشعار وی به صورت پراکنده در منابع (ابن حجر، ۲۴۱/۱؛ ابن تغری بردی، همان، ۳۷۳/۱ - ۳۷۴؛ همو، النجوم، ۲۹۸/۱۰) آمده است. مرگ ابن فصیح در دمشق اتفاق افتاد (ابن رافع، الوفيات، ۱۷۲/۲ - ۱۷۳؛ ابن قطلوبغا، ۱۳). برخی از آثار وی به شرح زیر به صورت خطی در کتابخانه‌ها موجود است: ۱. حل الرموز، قصیده‌ای است لامیه در قرائات سبع نظیر قصیده شاطیبه که در آن به نام قرّاء تصریح شده است (نک: ابن جزری، همانجا). نسخه‌ای از آن در کتابخانه لاله‌لی ترکیه موجود است (نک: GAL, S, II/211). ۲. مستحسن الطرائق فی نظم کنز الدقائق، چنانکه از نامش پیداست، همان کتاب کنز الدقائق نسفی است در فقه که ابن فصیح آن را به نظم درآورده، این منظومه توسط نورالدین علی بن غانم مقدسی با نام اوضح رمز علی نظم الکنز شرح شده است (آلوارت، شمه 4586، 4587؛ وایدا، شمه 904؛ ازهریه، ۲۶۹/۲؛ زرکلی، ۱۷۵/۱، ۱۲/۵). ۳. نظم منار الانوار، همان منار الانوار نسفی است در اصول فقه که در ۹۰۳ بیت به نظم درآمده و نسخه‌ای از آن در مکتبه العربیه دمشق موجود است (نک: زرکلی، ۱۷۵/۱). در مورد دیگر آثار وی (نک: ابن رافع، تاریخ، ۳۵؛ ابن تغری بردی، النجوم، ۲۹۷/۱۰ - ۲۹۸؛ ابن قطلوبغا، ۱۳؛ تمیمی، ۳۹۸/۱).

مأخذ: ابن تغری بردی، يوسف، المنهل الصانی، به کوشش احمد یوسف نجائی، قاهره،

الدولة والادب ابن فرضی استناد جسته (مثلاً: ص ۳۳) که با مقایسه معلوم می‌شود، مراد وی همین کتاب تاریخ العلماء بوده است؛ به نظر می‌رسد که عناوین الاعلام یا اعلام الاندلس من العلماء المتفنین و القراء والمحدثین المتّقین (بغدادی، ایضاح، ۱۰۲/۱) و الموصول فی تاریخ علماء اندلس (GAL, S, I/578) و الاحتفال فی تراجم الرجال (سخاوی، ۲۵۱) و یا تاریخ الاندلس و رجالها، همان کتاب یاد شده باشد که به نامهای مختلف شهرت یافته بوده است. کتاب تاریخ العلماء ابن فرضی را شخصی به نام ابوعلی حسین بن محمد بن احمد غسانی تلخیص کرد (ابن خیر، ۲۲۰) و ابوبکر محمد بن احمد بن محمد بن مهلب، شاگرد ابن فرضی ذیلی بر آن نوشت به نام تعلیق علی تاریخ ابن الفرضی (پالشتیا، ۲۷۱-۲۷۲). ولی مشهورترین ذیل آن کتاب الصلة ابن بشکوال است که به درخواست یارانش به تکمیل کتاب ابن فرضی پرداخت (ابن خیر، ۲۱۸). کتاب تاریخ العلماء نخستین بار در مادرید توسط کودرا در ۱۸۹۱ و ۱۸۹۲ م در دو مجلد به چاپ رسید (پالشتیا، همانجا). سپس در ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م به ویرایش عزت عطار حسینی در قاهره منتشر شد؛ ۲. مشتبه النسبة (ابن خلکان، ۱۰۵/۳)، که می‌بایست همان کتاب المتشابه فی اسماء الرواة و کناهم و انسایهم باشد (ابن خیر، همانجا)؛ ۳. اخبار شعراء الاندلس (ابن بشکوال، ۲۴۶) یا طبقات شعراء الاندلس (بغدادی، هدیه، ۴۴۹/۱)، که رساله دروغررفی شعراء الاندلس رشیدالدین وطواط در واقع ذیل و تکمله‌ای است بر همین اثر ابن فرضی (پالشتیا، همانجا)؛ ۴. ریاض النفوس النقیة فی علماء و مشایخ افریقیة (بغدادی، ایضاح، ۶۰۳/۱)؛ ۵. ریاض الانس فی تاریخ علماء الاندلس (همو، هدیه، همانجا)؛ ۶. منتخب کتاب الالقب، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه در مجموعه شماره ۱۰۲۵ مضبوط است (ظاهریه، مجامیع، ۲۱۷/۱).

یکی از پسران ابن فرضی به نام ابوبکر مصعب، همچون پدر به تحصیل علم پرداخت و به ادب و شعر و حدیث شهره شد. وی یکی از کسانی بود که از پدرش روایت کرد. او مدتی به حکومت الجزیره منصوب شد و به همین سبب لقب الحاکم یافت (حمیدی، ۵۶۳/۲ - ۵۶۴).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش سید عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن بسام، علی، الذخیره، قاهره، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالمک، الصلة، به کوشش سید عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن حیان قرطبی، حیان بن خلف، المتقّیب، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش فرانتسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، تاریخ العلماء والرواة للعلم بالاندلس، به کوشش سید عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ پالشتیا، آنخل گونثالت، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمة حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ حمیدی، محمد بن ابی نصر، جذوة المتقّیب، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتویخ، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ظاهریه، خطی؛ مرقی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان

ابن فضال، حسن و علی، نک: بنی فضال.
ابن فضل، نک: علی بن فضل حنفی.

ابن فضلان، احمد بن فضلان بن العباس بن راشد بن حماد که در نیمه دوم سده ۳ و نیمه اول سده ۴ ق / ۹ و ۱۰ می زیسته و مؤلف سفرنامه‌ای است که یاقوت در یک جا (۱۱۲/۱) آن را به صورت کتاب و در جای دیگر (۴۳۶/۲) با عنوان رساله معرفی کرده است. نسخه خطی این اثر در آستان قدس صراحتاً عنوان «کتاب» دارد (ابن فضلان، چ سرگین، ۳۹۰). در مورد نام او آشتگیهایی وجود دارد: یاقوت آن را احمد نوشته است (همانجا)، ولی در نسخه خطی کتاب ابن فضلان نام او به دو گونه آمده است. در آغاز کتاب نام وی احمد بن فضلان ذکر شده است (ص ۳۹۰)، اما در متن کتاب از قول مؤلف به نام دیگری برمی‌خوریم: «ابن فضلان مردی موسوم به طالوت را که به دست وی مسلمان شده بود، عبدالله نامید، ولی آن مرد خطاب به او گفت: می‌خواهم مرا به نام خود محمد بخوانی» (همان، ۴۱۲). شاید این خطای کاتب باشد، زیرا همه مؤلفان از جمله مؤلف کتاب عجایب المخلوقات که در سده ۶ ق / ۱۲ م و اندکی پیش از یاقوت می زیسته است، او را احمد بن فضلان نامیده‌اند (طوسی، ۴۱۴). در مورد نام جدش نیز اندک آشتگی وجود دارد. یاقوت در یک جا نام او را راشد نوشته (همانجا)، ولی در جای دیگری از معجم البلدان این نام به صورت اسد ضبط شده است (۷۲۳/۱) که به احتمال قوی خطای کاتب است، زیرا در کتاب ابن فضلان (همان، ۳۴۷، ۳۹۰) نیز نام جدش راشد آمده است. در آغاز همان کتاب ابن فضلان را مولای محمد بن سلیمان نوشته‌اند. یاقوت نیز در چند جا او را مولای محمد بن سلیمان نامیده است (۴۸۴/۲، ۸۳۴)، ولی همو ضمن بحث درباره‌ی باشگرد (باشگیر) او را «مولای امیرالمؤمنین، پس مولای محمد بن سلیمان» نوشته است (۴۶۸/۱). این نکته خود طرح مسأله‌ای را سبب شده است و آن عرب و یا غیرعرب بودن ابن فضلان است. کوالفسکی بر آن است که نام کامل ابن فضلان مؤید عرب بودن اوست. اطرافیان نیز او را عرب می‌دانسته‌اند (ص ۲۰)، گرچه در عربی کلماتی بروزن فضلان وجود دارد، ولی بام به تنهایی کافی نیست. ضمناً در نامهای مشهور آن عهد واژه فضلان مسبوق به سابقه‌ای نبوده است (دهقان، ۳۸). فرن نام فضلان را به صورت فضلان نوشته است (مقدمه، ۵۳). مولی بودن ابن فضلان نیز بررسی این نکته را با دشواری همراه کرده است. در ادوار متقدم موالی به وابستگی گفته می‌شد که از حقوق کامل اعراب برخوردار نبودند و تحت حمایت قبیله و یا شخصی از اشراف عرب قرار داشتند. در روزگار بنی امیه موالی کسانی بودند که در تابعیت اعراب قرار می‌گرفتند و یا از زمره بردگان آزاد شده بودند، ولی در سده‌های ۴ و ۵ ق / ۱۰ و ۱۱ م به سبب بهبود وضع موالی در عهد عباسیان، گروه مزبور نقشهای عمده‌تری در امور سیاسی داشتند. در این زمان موالی خلیفه چون از حمایت وی برخوردار بودند، نسبت به

۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م: همو، النجوم: ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش برگستر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن رافع، محمد، تاریخ علماء بغداد، به کوشش عباس عزازی، بغداد، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ همو، الرقیات، به کوشش صالح مهدی عباسی، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، التاریخ، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجیم، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ ازهریه، فهرست؛ نیسی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، الطبقات السنیة، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ حسینی، محمد بن علی، ذیل العبر، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زرکلی، اعلام، نیز؛

Ahlwardt, GAL, S; Vajda, G., Catalogue des manuscrits arabes à la Bibliothèque nationale, Paris, 1978.

ابوالفضل بیرجندی

ابن فصیح، ابومحمد عبدالله بن احمد، ملقب به جلال‌الدین (۷۰۲ - ۷۴۵ ق / ۱۳۰۳ - ۱۳۴۴ م)، ادیب، نحوی و فقیه حنفی. از نسبت همدانی وی چنین بر می‌آید که اصل و نسبش ایرانی است (نک: ابن حجر، ۱۴/۳). وی در کوفه پرورش یافت، اما دوران جوانی خویش را در بغداد گذراند و از کسانسی چون ابن دوالیسی و علی بن عبدالصمد بن ابی الجیش حدیث شنید، سپس به همراه پدرش به دمشق رفت و در آنجا نیز نزد دانشمندانی چون جزری و ذهبی به فراگیری حدیث پرداخت (صفدی، ۶۱۱/۱۷؛ ابن حجر، ۱۵/۳). سعید بن عبدالله دهلی از شاگردان او بوده و از وی روایت کرده است (ابن رافع، ۶۵). ابن حجر (همانجا) مهارت وی را در نظم و نثر ستوده و چنانکه از عناوین برخی از آثار او پیداست، در علم قرائات نیز مهارت داشته است (نیز نک: کحاله، ۲۸/۶؛ زرکلی، ۶۸/۴).

آثار:

۱. عمدة القراء و عدة الاقراء فی الفرق بین ظواهر القرآن وضاداته، قصیده‌ای است مرکب از ۲۷ بیت به همراه شرح آنها، وی در ابیات نخستین قصیده، واژه‌هایی از قرآن را که حرف ظا در آنها به کار رفته، آورده است و در ابیات بعدی به برخی الفاظ مشابهی که در قرآن به کار رفته و تنها در ظا وضاد اختلاف دارند و اغلب با هم اشتباه می‌شوند، پرداخته است (مجله، ۳۰/۲) (۶۱۰ - ۶۱۱). نسخه‌های این اثر در کتابخانه‌های مختلف از جمله دارالکتب مصر، اوقاف بغداد، برلین، دانشگاه بریستون و ظاهریه موجود است (همانجا: GAL, II/214).
۲. مستحسن الطرائق فی نظم کثر الدقائق، از این اثر تنها یک نسخه در ازهریه موجود است (ازهریه، ۲۶۹/۲).

به گزارش برخی منابع کهن (نک: ابن رافع، همانجا) وی دو قصیده نیز در مدح رسول اکرم (ص) و نیز قصیده‌ای با عنوان عقد الدر فی عقد الحر داشته که از هیچ یک از آنها اثری بر جای نمانده است.

ماخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ ابن رافع، محمد، تاریخ علماء بغداد، به کوشش عباس عزازی، بغداد، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ ازهریه، فهرست؛ زرکلی، اعلام؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالرقیات، به کوشش درتاکر اولسکی، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ مجلة معهد المخطوطات العربية، کویت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ نیز: GAL، رضا محمدزاده

افراد آزاد مقامی والا تر داشتند. گاه عنوان مولای خلیفه لقبی محترمانه به شمار می‌رفت (کوالفسکی، 21). شاه بلغار نیز دستور داد با عنوان مولای امیرالمؤمنین به نام او خطبه بخوانند (ابن فضلان، همان، ۴۰۵). در عهد عباسیان اعراب تفوق و برتری خود را از دست داده بودند. در نتیجه اعضای فقیر قبایل عرب ممکن بود در وضع و موقعیت مالی قرار گیرند. شاید ابن فضلان از این گروه بوده است (کوالفسکی، 21-22). در نوشته یاقوت و نسخه خطی آستان قدس، ابن فضلان به عنوان یکی از موالی محمد بن سلیمان معرفی شده است. در اینجا نیز نکته مبهمی وجود دارد و آن عنوان هاشمی است که پس از نام محمد بن سلیمان در نسخه خطی آستان قدس آمده است (ابن فضلان، همان، ۳۴۷). آیا ابن همان محمد بن سلیمان، سردار مکتفی خلیفه عباسی است که در ۲۹۰ ق / ۹۰۳ م قیام بزرگ قرمطیان را در سوریه سرکوب کرد و دو سال بعد با سرکوب طولونیان، مصر را به اطاعت آورد؟ هرگاه چنین باشد، باید متذکر گردید که وی از بنی هاشم نبوده است. پیش از او یک محمد بن سلیمان از بنی هاشم شناخته شده و آن محمد بن سلیمان بن علی است که در روزگار هادی خلیفه عباسی می‌زیسته و با حسین بن علی بن حسن بن حسن بن علی بن ابی طالب (ع) در ۱۶۹ ق پیکار کرده (طبری، ۱۹۲/۸ - ۲۰۴؛ مسعودی، ۳۴۶/۳؛ ابن طقطقی، ۱۹۰) و در دوران خلافت هارون الرشید به سال ۱۷۳ ق / ۷۸۹ م در گذشته است. با در نظر گرفتن ۱۲۲ سال فاصله تا آغاز خلافت مقتدر در ۲۹۵ ق / ۹۰۸ م ابن فضلان نمی‌توانسته از موالی ابن محمد بن سلیمان بوده باشد. از این رو می‌توان گفت: ابن فضلان از موالی محمد بن سلیمان المنفق الکاتب، فاتح مصر بوده است که در ۳۰۴ ق / ۹۱۶ م پای قلعه ری در پیکار با احمد بن علی برادر محمد بن علی صلح به قتل رسید (ابن اثیر، ۱۰۳/۸ - ۱۰۴). بنابر این مقدمات، کوالفسکی می‌گوید: پس عنوان هاشمی باید متعلق به ابن فضلان باشد، و این عنوان هاشمی ممکن است بدان سبب به وی داده شده باشد که او از موالی خلیفه بوده است (ص 23). این نظر با نوشته یاقوت که وی را مولای امیرالمؤمنین نامیده است، انطباق دارد (۴۶۸/۱). تاکنون محل تولد و نسبت قومی ابن فضلان مشخص نشده است. تنها نکته‌ای که قابل توجه به نظر می‌رسد، گفته شاه صقالیه است که خطاب به ابن فضلان گفت: من این اشخاص را نمی‌شناسم و تنها تو را می‌شناسم، زیرا اینان مردمی غیر عربند (ابن فضلان، همان، ۴۰۶). معلوم نیست پادشاه صقالیه از عرب و یا عربی زبان بودن ابن فضلان آگاهی داشته، یا اینکه بر سبیل ناآگاهی، او را عرب خوانده است (دخان، ۳۸).

ابن فضلان از زمره جهانگردان نبود. تنها حادثه‌ای سبب شد که در معیت تنی چند از فرستادگان مقتدر خلیفه عباسی به سرزمین اسلاوها در کرانه رود ولگا سفر کند. در بهار ۳۰۹ ق / ۹۲۱ م شاه صقالیه نامه‌ای توسط عبدالله بن باشتو الخزری برای مقتدر فرستاد و از وی خواست تا او را با شرایع اسلامی آشنا سازد، مسجدی بنا کند، منبری نصب

نماید و دژی استوار پدید آورد تا او از آسیب شاهان مخالف در امان ماند (ابن فضلان، همان، ۳۹۰-۳۹۱). ابن پادشاه فرمانروای بلغارهای ساکن کرانه رود ولگا (اتل) بوده است. در کتاب ابن فضلان شاه بلغار، ملک صقالیه (اسلاوها) نیز نامیده شده است (همان، ۴۰۴، ۴۰۵). ولی او پس از ملاقات با فرستادگان خلیفه بنا بر توصیه ابن فضلان عنوان «امیر بلغار» را پذیرفت (همان، ۴۰۶). در اینجا دو نکته جلب نظر می‌کند:

۱. چرا شاه بلغار سفیری از خزرها فرستاده است، حال آنکه دشمن اصلی او خاقان (شاه) خزران بود که اشراف و بزرگان آن، دین یهود را پذیرفته بودند؟ چنانکه از نوشته ابن فضلان پیداست، شاه بلغار به شاه خزر مالیات می‌داده؛ پسرش گروگان او بوده و شاه خزران دختر وی را نیز به زور ستانده بوده است (ابن فضلان، ج کوالفسکی، ۳۱۹). از نوشته ابن فضلان، چنین مستفاد می‌شود که عبدالله بن باشتو الخزری پناهنده و مهاجری سیاسی از خزر و نماینده مسلمانان آن سرزمین بوده که سعی داشته است، سرزمین خزران را به کشوری اسلامی بدل کند (کوالفسکی، 15).

۲. آیا بلغارها از مردم اسلاو بودند؟ در این نکته میان ابن فضلان و ابن رسته که تقریباً همزمان می‌زیسته‌اند، اختلاف نظر وجود دارد. ابن فضلان سرزمین بلغار را بلد الصقالیه و بلغارها را از قوم صقالیه (اسلاو) دانسته (ج کوالفسکی، ۳۱۹)، ولی ابن رسته معتقد است که بلغارها میان اقوام خزر و صقالیه ساکنند (۴۱۷/۷). او با ابن سخن، بلغارها را از قوم اسلاو به شمار نیاورده است. کوالفسکی می‌نویسد: مقصود از صقالیه بدون تردید «اسلاوها» است که مردم بومی سرزمینهای شمالی را نیز شامل می‌گردد (ص 159، حاشیه 9). ولی بارتولد درباره بلغارهای کرانه ولگا و منشأ آنان حکم روشنی ابراز نداشته است (۷/509).

نام شاه بلغار به گونه‌های مختلف آمده است: یاقوت که رساله احمد بن فضلان را در اختیار داشته، نام او را «المس بن شلکی بلطوار» نوشته است (۷۲۳/۱). در نسخه خطی کتاب ابن فضلان در آستان قدس رضوی یک جا نام او «الحسن بن بلطوار» (ج سزگین، ۳۹۱)، در جای دیگر «المس بن شلکی» (همان، ۴۰۲) و باز در جای دیگر «ملک بلطوار» (همان، ۴۰۵) آمده است. ابن رسته نام او را «المش» (۱۴۱/۷)، و گردیزی (ص ۲۷۳) «املان» نوشته است. کوالفسکی نام این پادشاه را المَش پسر شلکی و دارای عنوان یلطوار نوشته و متذکر گردیده است که نام مذکور را المَش نیز می‌توان خواند (صص 160، 13). وی یلطوار را درست دانسته و احتمال می‌دهد که این واژه چون با نام «ایل» مرتبط است، بنابر این ممکن است عنوانی ایلی باشد (ص 160). کوالفسکی می‌نویسد اینکه ابن فضلان شاه بلغار را «ملک صقالیه» نامیده، نشانه عدم آگاهی کافی او در مورد منشأ قومی و زبانی مردم شمال است. شاید شاه بلغار به این دلیل عنوان «ملک صقالیه» بر خود نهاده بوده است که در نظر خلیفه و درباریان او از اعتبار بیشتری

ت/ ۲۱ ژوئن ۹۲۱م بغداد را ترک گفت و پس از طی راهی بس دراز و گذر از همدان، ری، نیشابور، مرو، بخارا، خوارزم، اطراف دریای آرال، اوست یورت^۲، یا ئیک^۳ (در قزاقستان کنونی) و حوضه ولگا، پس از ۱۱ ماه، یکشنبه ۱۲ محرم ۳۱۰ ق/ ۱۲ مه ۹۲۲م به سرزمین بلغارها رسید (کراچکوفسکی، ۱۸۵/IV).

چرا هیأت به جای گذر از آذربایجان و قفقاز، راه دور و دراز آسیای مرکزی، شرق و شمال دریای خزر، اطراف دریای آرال و سرزمین غزان، پچناکها، و باشگیران را برگزید؟

به نظر می‌رسد چند عامل سبب انتخاب این مسیر دورتر شده باشد: نخست آنکه راه آذربایجان و قفقاز آرام نبوده است، زیرا در آذربایجان یوسف بن ابی الساج خروج کرده بود (قرطبی، ۶۴-۷۱) و قفقاز نیز در دست امپراتوری قدرتمند خزران بود که دستگاه ناتوان خلافت تاب برابری با آنان را نداشت (درباره ناتوانی دستگاه خلافت، نک: ابن اثیر، ۸۳/۸، ۸۹، ۱۵۵؛ قرطبی، ۹۷؛ ابن طقطقی، ۳۶۳)، به ویژه آنکه در این روزگار خزران با همراهی روسها بسیاری از نواحی آذربایجان و سواحل دریای خزر را مورد تاخت و تاز و قتل و غارت قرار داده بودند (کوالفسکی، ۱۶؛ مسعودی، ۲۰۵-۲۰۶). افزون بر این نزدیکی روسها و خزران می‌توانست موجبات نگرانی دستگاه خلافت را فراهم آورد. شاید یکی از دلایل انتخاب این مسیر تمایل دستگاه خلافت به نزدیکی با غزان و در نتیجه تقویت بلغارها در برابر روسها و خزران به عنوان خطر مشترک بوده باشد. چون می‌بینیم درست پس از حمله روسها به شمال ایران موج نارضایتیها شدت گرفته و موجب سقوط حکومت سامانیان و برقراری مجدد دولت علویان توسط حسن بن علی اطروش شده است (کوالفسکی، ۱۷)، ورود اطروش به طبرستان اندکی پس از حمله روسها در اول محرم ۳۰۱ روی داد (مسعودی، ۲۱۷/۴).

مطلب مهم دیگری که مشوق دستگاه خلافت در جلب نیروی متحد غزان و بلغارها بوده، آن است که اترک بن قطعان سردار سپاه غزان و مرد نیرومند آن سرزمین از راه ازدواج، خوشاوند المش بن شلکی شاه بلغار شده بود (ابن فضلان، چ سزگین، ۴۰۱، ۴۰۲). هرگاه غزان مسلمان می‌شدند و با بلغارها در پیکار با خزران متحد می‌گشتند، پیروزی بزرگی برای دستگاه خلافت در اعمال قدرت بر آسیای مرکزی، خراسان، قفقاز و شاید آذربایجان، طبرستان و دیلم به شمار می‌رفت. به نظر کوالفسکی وحدت غزان و بلغارها موجب در هم شکستن اشراف یهودی خزر می‌شد و در نتیجه مسلمین خزر حاکمیت سرزمین خویش را در دست می‌گرفتند (ص ۱۶). از دیدگاه دستگاه خلافت پیروزی مسلمانان خزر و اسلام آوردن غزان حائز اهمیت فراوان بود، زیرا می‌توانستند شعله قیامها را فرو نشانند و دولت سامانیان و خوارزم در آسیای مرکزی را از حالت تابعیت صوری خارج کنند و بدان صورتی عملی بخشند (همو، ۱۷). چنین به نظر می‌رسد که سفر دراز فرستادگان

برخوردار گردد (ص ۱۵).

مقتدر خلیفه عباسی پس از درخواست شاه بلغار، هیأتی به آن دیار اعزام داشت که مقرر گردید در معیت عبدالله بن باشتوی خزری سفیر شاه بلغار بدان جانب عزیمت کنند. اینان عبارت بودند از: ۱. سوسن الرسی مولای نذیر الحرمی که ریاست حرم خلیفه را بر عهده داشت و پس از وزیر حامد بن عباس دارای عمده‌ترین مقام در دربار مقتدر بود. ریاست فرستادگان خلیفه بر عهده وی گذارده شد (همو، ۱۶۱). سوسن از نامه‌های غلامان است، ولی سپردن ریاست فرستادگان به وی به سبب داشتن مقام نذیر الحرمی او بوده است (همو، ۱۶۴). ۲. تکیین یا تگین غلام ترک که از خدمتگزاران مورد اعتماد خلیفه به شمار می‌رفت. وی زمانی در خوارزم می‌زیست و چنانکه بعدها شاه خوارزم گفته بود، حرفه آهنگری داشت. او تکیین را موجودی شیاد و فریبگر نامید (ابن فضلان، چ سزگین، ۳۹۳). از اطلاعات تکیین درباره کشور بلغار (همان، ۴۱۳)، چنین برمی‌آید که وی مدتی در آن سرزمین اقامت داشته است (کوالفسکی، ۱۴). ۳. باری صقلابی که در اسلاوی بودن نام وی جای تردید است. شاید این نام متعلق به بلغارهای کرانه ولگا بوده باشد (همو، ۱۵) یا محتمل است که تلفظ دیگری از بوریس باشد که روسها آن را به صورت باریس^۴ تلفظ می‌کنند و شاید بنا بر نظر کوالفسکی تلفظ بلغاری - چوواشی^۴ باریس باشد (ص ۱۶۴). ۴. احمد ابن فضلان که در هیأت فرستادگان خلیفه مقام و مرتبتی روحانی داشت. پیرامون قدمت اسلام در سرزمین بلغارهای کرانه ولگا میان ابن فضلان و ابن رسته اختلاف نظر وجود دارد. شاه بلغار در ماجرای خطبه خواندن به نام او و پدرش به ابن فضلان گفت: «پدرم کافر بود» (ابن فضلان، چ سزگین، ۴۰۶). از نوشته ابن فضلان پیرامون تقاضای شاه بلغار مبنی بر اعزام هیأتی جهت احداث مسجد و تبلیغ شعائر اسلامی و نیز سخن وی درباره کافر بودن پدرش چنین برمی‌آید که پیش از این پادشاه، دین اسلام در سرزمین بلغار رواج نداشته است، ولی ابن رسته خلاف این نظر را ابراز داشته و نوشته است که اکثر آنان اسلام را پذیرفته‌اند و مساجد، مکتب خانه‌ها، مؤذنان و امامانی در کویهای خود دارند (۱۴۱/۷). شاه بلغار با فرستادگان خلیفه در ۱۲ محرم ۳۱۰ ق/ ۱۲ مه ۹۲۲م دیدار کرده، ولی زمان نگارش کتاب *الاعلاق النفیسه* ابن رسته پیش از ۲۹۰ ق/ ۹۰۳م بوده است. بارتولد به نقل از دخویه می‌نویسد که در کتاب ابن رسته هیچ حادثه‌ای که پس از این سال بوده باشد، ذکر نشده است، و نام معتضد خلیفه عباسی (د ۲۲ ربیع الثانی ۲۸۹ ق/ ۵ آوریل ۹۰۲م) با عنوان اطال الله بقاءه آمده است. این نکته نشان می‌دهد که کتاب پیش از این تاریخ نوشته شده است (بارتولد، ۵۱۱/۷؛ ابن رسته، ۷۴/۷).

یکی دیگر از نکات مهم و قابل بررسی در سفر فرستادگان خلیفه، مسأله طول سفر و مسیر آن است. هیأت مزبور پنجشنبه ۱۱ صفر ۳۰۹

خلیفه از راه آسیای مرکزی، گذشته از امنیت گروه مزبور، هدفهای سیاسی در بر داشته است. مسأله دیگری که سبب اعزام فرستادگان خلیفه از طریق آسیای مرکزی شد، مشکل تأمین مالی هیأت بود، زیرا اندکی پیش از اعزام هیأت در ۳۰۵ ق/ ۹۱۷م علی بن فرات وزیر خلیفه خزانه را تهی کرده بود. گرچه با مصادره دارایی وزیر مقداری از آن اموال به خزانه بازگشت، ولی خزانه همچنان تهی بود (همانجا). ابن طقطقی نیز از تهی بودن خزانه در دوران خلافت مقتدر یاد کرده است (ص ۲۶۲). از نوشته ابن فضلان چنین برمی آید که مقرر شده بود هزینه لازم از سوی امیران بخارا و خوارزم تأمین گردد (ج سزگین، ۳۹۲). سفر فرستادگان خلیفه در ایران، با نگرانیهایی همراه بود. بنا بر نوشته ابن فضلان برخورد ناگهانی اعضای هیأت با ابن قارن نماینده داعی (حسن بن قاسم) در دامغان سبب شد که به صورتی ناشناس به کاروانیان پیوندند تا جان به در برند و به نیشابور برسند (همان، ۳۹۱). کوالفسکی این شخص را شروین بن رستم بن سهراب بن قارن نامیده است (ص ۱۶۷). فرستادگان خلیفه راه نیشابور تا بخارا را به آسودگی پیمودند. چنین به نظر می رسد که ایقان نخستین فرستادگان مقتدر نزد نصر بن احمد امیر نوجوان سامانی بوده اند. در ضمن میان آنان و جیهانی، جغرافی نگار مشهور و وزیر آل سامان دیداری دست داد (ابن فضلان، همان، ۳۹۲). پس از آن نوبت سفر به خوارزم و جرجانیه (گرگانج) رسید. یاقوت برخی از مطالب مندرج در گزارش سفر ابن فضلان به خوارزم را دروغ دانسته است. از نوشته ابن فضلان چنین برمی آید که خوارزم گذشته از سرزمین نام شهر نیز بوده است. وی می نویسد از مکانی که کشتی کرایه کردیم، تا خوارزم دویست فرسنگ راه است. باز در همین بخش می نویسد: از خوارزم رهسپار جرجانیه شدیم. میان آنجا و خوارزم از راه آب ۵۰ فرسنگ است (همان، ۳۹۳). یاقوت می نویسد: نمی دانم مقصود او از خوارزم چیست. زیرا بی گمان نام سرزمین است (۴۸۴/۲). در ادب جغرافیایی سده های ۴ و ۵ ق/ ۱۰ و ۱۱م که یاقوت از آن آگاهی داشته، اغلب شهرهای عمده یا تختهگاهها به همان نام سرزمین یا کشور نامیده می شدند. لسترنج با استناد به ابن اثیر که در روزگار یاقوت می زیسته، چنین اشاره می کند که در ۶۲۸ ق شهری نو در مجاورت خوارزم کهنه ایجاد شد و طولی نکشید که خوارزم نو مرکز و کرسی ایالت گردید (ص ۴۴۸؛ ابن اثیر، ۴۹۵/۱۲). ابن بطوطه در سده ۸ ق از شهر خوارزم یاد کرده که باید همین خوارزم نو باشد (ص ۳۵۹). ابن فضلان ضمن بحث پیرامون رود جیحون از سرمای شدید و یخبندان آن رود یاد کرده و نوشته است که سراسر رود جیحون یخ بسته بود و قطر یخ به ۱۷ وجب می رسید. چنانکه اسب و قاطر و الاغ و گاو و گوساله از روی آن مانند جاده می گذشتند و یخ همچنان استوار بود و نمی شکست (ج سزگین، ۳۹۴). یاقوت آن را مردود دانسته و نوشته که این سخن او دروغ است، زیرا حداکثر قطر یخ از ۵ وجب تجاوز نمی کند و این نیز به ندرت روی می دهد... طبق معمول قطر یخ به دو تا ۳ وجب می رسد.

من خود آن را دیده و از اهالی محل پرسیده ام. شاید او پنداشته است که سراسر رود یخ می بندد، ولی چنین نیست. در واقع تنها بخش بالا رود یخ می بندد و در بخش پایین رود، آب جریان دارد (۴۸۵-۴۸۴/۲). کوالفسکی می نویسد: ممکن است در بیان مطلب از سوی ابن فضلان پیرامون قطر یخ تا اندازه ای غلو شده باشد. البته این مربوط به شدت سرماست که در همه ادوار یکسان نیست. دیگر آنکه وی مطلب را از اهالی محل شنیده است. تصور او درباره انجماد سراسر رود جیحون نیز نمی تواند درست باشد. شاید منظور او یخبندان از آن ناحیه تا کوهستان نزدیک بوده است (ص ۶۸). و اما درباره جریان آب رود، گرچه ابن فضلان در مورد قطر یخ غلو کرده است، با این وصف از نوشته او نمی توان چنین استنباط کرد که در عمق رود جیحون آب جریان نداشته است. ابن فضلان هنگام بحث از سرمای خوارزم و ناحیه جرجانیه می نویسد: وقتی برف می بارید، باد و طوفان سختی به همراه داشت (ج سزگین، ۳۹۴). یاقوت می گوید که این نیز دروغ است (۴۸۵/۲). از اظهار نظر کوالفسکی چنین برمی آید که ابن فضلان نسبت به گفته های مردم محل برخوردی حاکی از اعتماد داشته است. از این رو در نوشته او می توان زیاده رویهایی را مشاهده کرد، ولی نمی توان نوشته او را دروغ خواند، زیرا به هر تقدیر ابن فضلان خود ناظر و شاهد ماجرا بوده است (ص ۶۹). در مورد هیزم تاغ (طاغ) میان نوشته یاقوت و نسخه خطی آستان قدس تفاوتهایی وجود دارد و شاید همین امر سبب شده که وی این بخش از نوشته ابن فضلان را نیز دروغ بخواند. در نسخه خطی مذکور چنین آمده است: «الان الله تعالی قد لطف بهم فی الحطب وارخصه علیهم حمل عجلة من حطب الطاغ بدرهمین من دراهم تکنون زها ثلاثة آلاف رطل» (ج سزگین، ۳۹۴). ولی در متن معجم البلدان چنین آمده است: «الا ان الله عزوجل قد لطف بهم فی الحطب وارخصه علیهم حمل عجلة من حطب الطاغ وهو الغضا بدرهمین یكون وزنها ثلاثة آلاف رطل» (۴۸۵/۲). اختلاف در متن مشهود است و این اختلاف سبب بروز آشفته گیاهی از سوی محققان شده است. بعضی «من دراهم» را که در نسخه خطی آستان قدس با صراحت آمده است و در نوشته یاقوت موجود نیست، «من دراهم» نوشته اند (دهان، ۸۴، حاشیه ۱). سامی دهان با نقل قول از زکی ولیدی جمله را اصلاح کرده و آن را به صورت «بدرهمین من دراهمهم» نوشته و چنین اظهار نظر کرده که اصلاح زکی ولیدی که «من دراهم» را به صورت «من دراهمهم» ذکر کرده، درست است (همانجا). در نسخه خطی آستان قدس نیز «بدرهمین من دراهم» آمده است. چنین به نظر می رسد که بعضی محققان «من دراهم» نسخه خطی را «من دراهم» خوانده اند. در جای دیگر از جمله یاقوت به نقل از ابن فضلان چنین آمده است: «وزنها ثلاثة آلاف رطل» (۴۸۵/۲). ولی در نسخه خطی آستان قدس (ج سزگین، ۳۹۴) کلمه «وزنها» وجود ندارد. کوالفسکی می نویسد: شاید این نقص از نسخه خطی مورد استفاده یاقوت بوده و یا اینکه خود چنین نوشته است. از این رو معنای جمله

مطالب ارزشمندی درباره روابط اجتماعی اقوام آسیای مرکزی، حوضه رود ولگا و روسیه نوشته است، ولی نظر آمیخته با عجب و کبر او نسبت به بعضی اقوام تأسف انگیز است. این نظر نسبت به مسلمین خوارزم مصداق دارد. او مردم خوارزم را «وحشی ترین مردم از دیدگاه طبایع و شیوه تکلم» دانسته و سخن گفتن ایشان را به جبر جبر سار تشبیه کرده است (چ سزگین، ۳۹۳ - ۳۹۴). غزان را «خران گمراه» (همان، ۳۹۶) و باشگیرها را «شریرترین گروه ترکان» (همان، ۴۰۳) خوانده است.

گذشته از آنچه یاد شد، در کتاب ابن فضلان مطالبی درباره این مسائل می توان یافت: ۱. مشخصات اقوام مختلف؛ ۲. پول و مسکوکات از جمله سکه های مسین؛ ۳. مالیات های زمین و دارایی و عوارض بازرگانی؛ ۴. محاکم خاص برای مسلمانان در سرزمین های غیر اسلامی؛ ۵. حضور همسر شاه در مراسم رسمی؛ ۶. مجازات در صورت دست زدن به غارت و دزدی؛ ۷. فساد اخلاق؛ ۸. انواع مراسم تدفین به ویژه مراسم سوزاندن مردگان و نیز سوزاندن زنان به همراه شوهران؛ ۹. از هم پاشیدن سپاهیان پس از مرگ شاه؛ ۱۰. تغذیه و شیوه کشتار حیوانات؛ ۱۱. نحوه طهارت؛ ۱۲. پوشاک قشرهای مختلف؛ ۱۳. شیوه اصلاح محاسن؛ ۱۴. شیوه به دست آوردن شیر درختان و غیره.

ارزیابی منابع: بجز یاقوت حموی که مطالب مبسوطی از گزارش سفر ابن فضلان نقل کرده است، دو نویسنده ایرانی نیز در نوشته های پارسی خود به نقل اثر او پرداخته اند. یکی از این دو محمد ابن محمود بن احمد طوسی مؤلف کتاب عجایب المخلوقات است که کتاب خود را پیش از یاقوت و احتمالاً در فاصله سالهای ۵۵۵ و ۵۶۲ ق/ ۱۱۶۰ - ۱۱۶۷ م (ستوده، ۱۸) و به تقریب حدود ۵۹ سال پیش از ختم معجم البلدان در ۶۲۱ ق/ ۱۲۲۴ م (۱۰۴۸/۴) نوشته است. کوالفسکی مؤلف کتاب عجایب المخلوقات را نجیب همدانی دانسته و مدعی شده است که معمولاً به خطا او را احمد طوسی نامیده اند (ص ۴۱). مؤلف دیگر امین احمد رازی است که در اواخر سده ۱۰ و اوایل سده ۱۱ ق/ نیمه دوم سده ۱۶ م می زیسته است، و کتاب جغرافیای مفصل او به نام هفت اقلیم شهرت دارد. کراچکوفسکی پایان نگارش آن را ۱۰۰۲ ق/ ۱۵۹۴ م نوشته است (IV/531). مؤلف کتاب عجایب المخلوقات در بیان بعضی مطالب با صراحت از احمد بن فضلان نام برده و از او نقل قول کرده است (طوسی، ۴۱۴، ۵۷۰). امین احمد رازی گرچه از ابن فضلان نام نبرده است، ولی بخشهایی از مطالب او مقتبس از نوشته ابن فضلان است. نوشته او پیرامون اقوام روس، خزر، خوارزم و غیره مؤید اقتباس از گزارش ابن فضلان و کتاب عجایب المخلوقات است (۳۱۴/۳، ۴۹۵ - ۴۹۸). چنین به نظر می رسد که سفرنامه ابن فضلان را در ایران می شناخته اند، ولی در اروپا تا

عوض شده و وزن هیزم سه هزار رطل تلقی گشته است. حال آنکه ابن فضلان وزن بارهیزم را مدنظر نداشته، بلکه موضوع سخن او درباره ارزش پول بوده است (ص ۶۹).

فرستادگان خلیفه پس از سفر خوارزم باگذر از راهی دشوار و پست سرگذاردن اوست یورت به سرزمین غزان رسیدند. ابن فضلان با سفر به دیار غزان اطلاعات بسیار ارزشمندی پیرامون نظام اجتماعی، شیوه زندگی و معتقدات آنان ارائه کرده است. پس از آن اعضای هیأت روانه سرزمین پچناکها (پچناک) شدند و از آنجا به دیار باشگیرها عزیمت کردند که مردمی شرور و آدمکش بودند و هیأت را سخت بیمناک ساختند. نام باشگیر در نسخه خطی آستان قدس به صورت «باشغرد» آمده است (چ سزگین، ۴۰۳). هیأت پس از آن به سوی سر زمین صقالیه (اسلاو) روی آورد که بنا بر نوشته ابن فضلان همان سرزمین بلغار است (همان، ۴۰۴ - ۴۰۵). ابن فضلان تاریخ ورود هیأت به پایتخت بلغار را یکشنبه ۱۲ محرم ۳۱۰ ذکر کرده، ولی نامی از این شهر نبرده است. بارتولد محل پایتخت بلغارها را ویرانه های نزدیک روستای کنونی بلغاری^۱ واقع در جمهوری خود مختار تاتارستان و حدود اوسپنسک^۲ در شهرستان اسپاسکی^۳ ایالت غازان در همان جمهوری نوشته و مسافت آن را تا ساحل چپ رود ولگا حدود ۶/۵ که ذکر نموده است. وی به نقل از برزین^۴ می گوید که این مسافت با آنچه ابن فضلان در کتاب خود آورده، منطبق است (V/514)، زیرا ابن فضلان فاصله این مکان تا رود ولگا (اتل) را حدود یک فرسنگ نوشته است (چ سزگین، ۴۱۳؛ دهان، ۱۳۶). آخرین بخشهای کتاب شامل مطالب ارزنده ای درباره روسها و خزران است. نسخه خطی آستان قدس ظاهراً پایان یافته به نظر نمی رسد، زیرا هیچ مطلبی پیرامون بازگشت فرستادگان خلیفه در آن نمی توان یافت.

سفرنامه احمد بن فضلان حائز اهمیت فراوانی است. در این گزارشی سفر روابط سیاسی دولت عباسیان نه تنها با کشورهای همجوار، بلکه با نواحی دوردستی چون سرزمینهای اطراف ولگا درج شده است. کتاب ابن فضلان از دیدگاه مردم شناسی آن زمان نیز بسیار ارزشمند است. در کتاب به کوچندگان ترک آسیای مرکزی و نقش آنها در شرق اروپا، سرزمین بلغار، روسیه و اراضی خزران اشاره شده است. در ضمن نمی توان ارزش ادبی این نوشته، شیوه نگارش بی تکلف، سر زندگی در بیان مقصود و طنزهای آن را از دیده دور داشت (کراچکوفسکی، IV/185). کوالفسکی می نویسد که ابن فضلان در شرح همه آنچه دیده و شنیده بر خوردی منصفانه داشته است. وی می افزاید که نوشته او تاکنون به صورت کامل به دست ما نرسیده و آنچه در دسترس قرار گرفته، از تحریف مصون نمانده است. حال آنکه از طریق بررسی طولانی و دقیق می توان بسیاری از نوشته های او را احیاء کرد (ص ۷۱).

گرچه وظیفه رسمی ابن فضلان در سرزمینهای شمال تبلیغ اسلام بود، با این وصف توجه او به مسائل سیاسی نیز حائز اهمیت است. وی

اوایل سده ۱۹ م آن را به عنوان اثری مستقل نمی‌شناختند و تنها بخشهایی از آن به نقل از دیگران در دسترس اهل تحقیق قرار داشت که عمده‌ترین آنها نوشته‌های یاقوت بود (کوالفسکی، ۳۸؛ نک: یاقوت، ۱۱۲/۱ - ۱۱۴، ۴۶۸ - ۴۷۰، ۷۲۲ - ۷۲۸، ۴۳۶/۲ - ۴۴۰، ۴۸۴ - ۴۸۶، ۸۳۴ - ۸۴۰).

دانشمندان دانمارکی و روسی پیش از محققان دیگر کشورهای اروپایی پیرامون سفر ابن فضلان به تحقیق پرداختند. راسموسن^۱ (۱۷۸۵ - ۱۸۲۶ م) خاورشناس دانمارکی نخستین کسی بود که در اروپا پیرامون بازرگانان مسلمان و عرب به مطالعه و تحقیق پرداخت و می‌توان او را سلف برجسته‌ترین در زمینه بررسی رساله ابن فضلان به شمار آورد (کراچکوفسکی، ۷/۶۱).

کوالفسکی در باره آثار محمد بن محمود بن احمد طوسی (نجیب همدانی) و امین احمد رازی می‌نویسد: از مدتها پیش معلوم شده بود که بعضی آثار این دو مؤلف از نوشته ابن فضلان اقتباس شده است. بخشی از نوشته‌های نجیب همدانی نخستین بار در ۱۸۲۷ م و به تقریب همزمان با کشف مطالبی از ابن فضلان انتشار یافت، ولی انتشار خبرهای مندرج در کتاب امین احمد رازی که شامل مطالبی از نوشته ابن فضلان بود، مربوط به سال ۱۸۹۲ م است. آن زمان مقابله این دو اثر پارسی با نوشته یاقوت نتایج دلخواه را به بار نیاورد، ولی بعدها معلوم شد که این دو مؤلف از نوشته‌های ابن فضلان بهره گرفته‌اند و نظری ارائه شد مبنی بر اینکه امین احمد رازی از نسخه‌ای که کامل‌تر از نسخه خطی موجود در مشهد بوده، بهره جسته است (ص ۴۱). فرن بنیادگذار موزه آسیایی و یکی از نخستین نمایندگان تحقیق پیرامون مآخذ عربی در باره روسیه در اثر کلاسیک خود زیر عنوان «بلغارهای ولگا بر اساس سفرنامه ابن فضلان»^۲ که در ۱۸۲۳ م انتشار یافت، مطالبی در باره سفر ابن فضلان نوشت که نمونه‌ای از تحقیقات علمی ارزنده اوست. نوشته فرن در باره رساله ابن فضلان را می‌توان از برجسته‌ترین متون جغرافیایی سده ۱۹ م به شمار آورد (کراچکوفسکی، ۱۷/۲۶). در ۱۸۹۹ م اسپیتسین باستان‌شناس روس مقاله‌ای تحت عنوان «پیرامون صحت یادداشتهای ابن فضلان»^۳ نوشت و در آن متذکر گردید که نوشته ابن فضلان سرشار از عدم آگاهی و تحریف‌هاست و در آن مطلبی که شبهه‌انگیز نباشد، نمی‌توان یافت (کوالفسکی، ۳۹). تیزن هاوژن^۴ در همان زمان طی مقاله‌ای زیر عنوان «در حمایت از ابن فضلان»^۵ به نوشته اسپیتسین پاسخ گفت. وی مقاله باستان‌شناس مذکور را سطحی‌نامید و متذکر شد که اسپیتسین نتوانسته است به مسائل طرح شده پاسخی قانع‌کننده بدهد (نک: همانجا). با این وصف شبهه اهل تحقیق برطرف نشد. در ۱۹۰۸ م وستبرگ^۶ دانشمند اهل ریگا پیرامون نوشته اسپیتسین به اظهار نظر

پرداخت و بعضی مطالب آن را معقول خواند (همانجا، حاشیه ۳). حد اعلاى انتقاد و انکار نسبت به مطالب ابن فضلان را در نوشته مارکوارت می‌توان یافت که به بررسی گزیده‌ای از اثر محمد عوفی اختصاص دارد. مارکوارت در این نوشته ضمن بحث پیرامون گزارش سفر ابن فضلان به نادرستی نظریات وی اشاره کرده و نوشته‌های او را «فریب‌گرهای بی‌شرمانه» نامیده و متذکر شده است که ابن فضلان هرگز به ساحل ولگا گام ننهاد و آنچه نوشته، درست نیست (کوالفسکی، همانجا). روزن^۷ نیز بخش اعظم پژوهشهای خود را به آن دسته از مآخذ عربی که مطالب آنها درباره اروپای شرقی بوده، اختصاص داده است. بخش مهمی از تحقیقات او درباره رساله ابن فضلان است (کراچکوفسکی، ۷/۱۰۰). مقاله روزن زیر عنوان «مقدمه بر طبع جدید یادداشتهای ابن فضلان»^۸ که در ۱۹۰۲ م انتشار یافت، کوشش تازه‌ای در زمینه ارزیابی آگاهیهای ابن فضلان بود. روزن در این مقاله مسأله رابطه میان نوشته‌های ابن فضلان و یاقوت، به ویژه نظریات انتقادی یاقوت را عنوان کرد که در آن زمان واجد اهمیت بسیار بود (کوالفسکی، ۳۹). وی در ۱۹۰۴ م نیز به تحقیق پیرامون نوشته ابن فضلان پرداخت (کراچکوفسکی، همانجا). روزن و بارتولد هر دو طی مطالعات خود از نوشته فرن بهره فراوان جستند (همو، ۱۷/۱۸۵).

کشف نسخه خطی کتاب ابن فضلان در موزه آستان قدس رضوی نقطه عطفی در بررسی گزارش سفر ابن فضلان از سوی محققان بود که به تقریب پس از یک صد سال صورت می‌گرفت. نسخه خطی این مجموعه که شامل کتاب البلدان ابن فقیه، دو رساله ابودلف و کتاب احمد بن فضلان است، نخستین بار در ۱۹۲۰ م توسط ایوانف از طریق بررسی فهرست کتابخانه آستان قدس که در ۱۳۱۲ ق تنظیم گردیده بود، شناخته و معرفی شد (کوالفسکی، ۷۲، حاشیه ۱).

احمد زکی ولیدی طوغان که آن زمان هنوز در شوروی می‌زیست و پیش از مهاجرت به ترکیه با نام احمد زکی ولیدی شهرت داشت، در ۱۹۲۳ م کتاب ابن فضلان را شناخت و طی مقاله‌ای معرفی کرد. ترجمه مقاله او در ۱۳۰۵ ش در مجله ایرانشهر منتشر گردید (ش ۱، صص ۴۵-۴۸، ش ۳، صص ۱۶۴-۱۶۸، ش ۴، صص ۲۳۵-۲۴۰). در ۱۹۳۵ م انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی عکسی از تمامی این نسخه خطی به دست آورد که شامل بخش دوم اثر ابن فقیه همدانی، دو رساله ابودلف و کتاب ابن فضلان جمعاً در ۲۱۲ برگ به قطع بزرگ بود. از ۱۹ تا ۲۳ اکتبر ۱۹۳۷ مجمع عرب‌شناسان شوروی در لنینگراد تشکیل گردید که طی آن گزارشهایی درباره یادداشتهای سفر ابن فضلان قرائت شد. مجموع گزارشها دوسال بعد تحت عنوان «سفر ابن فضلان به ولگا»^۹ با ترجمه و تعلیقات زیر نظر

1. J. L. Rasmussen 2. Fraehn, Ch. M., *Die Wolgā-Bulgaren aus Ibn Fozzlans Reiseberichte*. 3. A. A. Spitsin, «O stepeni dostovernosti zapiski Ibn Fadlana». 4. Tisenhausen 5. «v zashchitu Ibn Fadlana». 6. F. Vestberg 7. V. Rozen 8. «Prolegomena K novoma izdaniyu Ibn Fadlana». 9. Puteshestvie Ibn Fadlana na Volgu.

به چاپ رسید، در زمینه یادداشتهای سفر ابن فضلان واجد اهمیتی بسزاست. از دیگر کسانی که درباره گزارش سفر ابن فضلان به تحقیق پرداخته‌اند، هلموت ریتز است که طی مقاله‌ای با عنوان «درباره متن گزارش سفر ابن فضلان» اثر مزبور را از دیدگاه زبان‌شناسی مورد تحلیل قرار داده است (صص 98-126). ریتز شیوه نگارش ابن فضلان را مطلوب ندانسته و چنین اظهار عقیده کرده که یا قوت احتمالاً به تصحیحاتی در متن پرداخته است (ص 100). یکی دیگر از کارهای پرارزش درباره سفر ابن فضلان نوشته تسگلدی دانشمند مجارستانی است که زیر عنوان «درباره گزارش سفر ابن فضلان بر پایه نسخه خطی مشهد» به چاپ رسیده و از دیدگاه بررسی نسخه خطی آستان قدس واجد اهمیت است. روبرت بلیک و ریچارد فرای نیز مقاله مشترکی با عنوان «یادداشتهای مربوط به رساله ابن فضلان»^۱ انتشار دادند که شامل مقدمه، ترجمه انگلیسی کتاب ابن فضلان، یادداشتهای اضافات و ملحقات است. آنها در نوشته خود نظریات زکی ولیدی طوغان را آشفتگی و مشوش تشخیص دادند، ولی در نوشته‌های آنان کوششی در زمینه بررسی مستقل متن عربی مشهود نیست و اغلب به تفسیر اظهارنظرهای دیگر مؤلفان پرداخته‌اند (کوالفسکی، 86). بعضی نکات کتاب ابن فضلان در نوشته تادئوس کوالفسکی دانشمند لهستانی با عنوان «درباره سفر ابراهیم بن یعقوب طرطوشی به سرزمین اسلاوهای غربی بر اساس روایت البکری»^۲ انعکاس یافته است. زیوچکوفسکی در «تحقیق پیرامون معمای خزر»^۳ از نوشته ابن فضلان بهره جسته است. آرتامونوف نیز در کتاب «تاریخ خزر»^۴ ضمن شرح روابط اجتماعی میان بلغارها و خزران (ص 401) و تدفین و حتی قتل خاقانها پس از ۴۰ سال فرمانروایی (صص 409-410) از نوشته ابن فضلان بهره گرفته است. از دیگر کسانی که نسخه خطی کتاب ابن فضلان را مورد بررسی قرار داده‌اند، آرنه^۵ دانشمند سوئدی است که پیرامون سفر ابن فضلان به سرزمین بلغارها به تحقیق پرداخته است. وی در آغاز شرح مختصری درباره تاریخچه پژوهش اثر ابن فضلان به‌ویژه در روسیه نوشته، پس از آن به شرح سفر ابن فضلان در اطراف ولگا پرداخته و به مطالب مربوط به غزان - ترکمانان و منشأ آنان توجه نموده و نوشته‌های بارتولد، مینورسکی، اوشانین^۶ و دیگران را ملاک تحقیق قرار داده است (کوالفسکی، 91). به زبان عربی و زبانهای ملل شرق نیز مقاله‌هایی درباره گزارش سفر ابن فضلان انتشار یافته است که از آن جمله‌اند: مقاله عبدالوهاب عزام، «البلغار المسلمین»، مجله

کراچکوفسکی توسط انستیتوی تاریخ و انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی در مسکو و لنینگراد (۱۹۳۹ م) انتشار یافت. در این کتاب بخشهایی از گزارش سفر ابن فضلان به روایت یا قوت به ویژه دو نسخه خطی موجود در انستیتوی خاورشناسی درج شده است. در پایان سال ۱۹۳۹ م چند مقاله از زکی ولیدی طوغان نیز که به نسخه خطی ابن فضلان اختصاص داشت، در مجموعه‌ای به زبان آلمانی زیر عنوان «گزارش سفر ابن فضلان» منتشر گردید.

از مقدمه زکی ولیدی معلوم می‌شود که وی با متنی که در ۱۹۳۹ م، در اتحاد شوروی به چاپ رسیده بوده، آشنایی داشته است (کوالفسکی، 80). همان سال ترجمه کامل نسخه خطی گزارش سفر ابن فضلان که در سال ۱۰۶۷ ق به کتابخانه آستان قدس اهدا شده بود و به شخصی به نام ابن خاتون تعلق داشت، به زبان روسی انتشار یافت. گمان می‌رود ابن خاتون از اعقاب شخصی به نام خاتون بوده که کتابخانه معتبری در مرو داشته است (همو، 40). یا قوت نیز از وجود «خزائن خاتونیه» در یکی از مدارس مرو یاد کرده است (۵۰۹/۴) که به احتمال قوی متعلق به همان خاتون بوده است. محتمل است نسخه رساله موجود در مشهد متعلق به سده ۷ ق/۱۳ م و از مجموعه کتابهای موجود در کتابخانه یاد شده مرو بوده باشد. ظاهراً یا قوت این نسخه را دیده بوده، ولی از متن نوشته او معلوم می‌شود که با نسخه دیگری از این رساله نیز آشنایی داشته است (کوالفسکی، همانجا). بلیایف از جمله محققانی است که درباره گزارش سفر ابن فضلان بر مبنای نسخه خطی آستان قدس به تحقیق پرداخته است. وی در مقاله خود با عنوان «مآخذ عربی درباره تاریخ ترکمنها و ترکمنستان طی سده‌های ۹ - ۱۳ م»^۷ از یادداشتهای ابن فضلان و مطالب نسخه خطی آستان قدس درباره خوارزم و غزان بهره جست. بارتولد در سالهای ۱۹۱۸ و ۱۹۲۶ م، گزارشی با عنوان «آگاهیهای اعراب درباره روسها»^۸ به رشته تحریر کشید که در ۱۹۴۰ م در جلد اول نشریه خاورشناسی اتحاد شوروی به چاپ رسید (اومنیاکوف، 144-145). در حواشی مقاله بارتولد اطلاعات کسب شده از گزارش سفر ابن فضلان بر مبنای نسخه خطی آستان قدس بر مطالب اصلی مقاله افزوده شده است (858-810/1 II). مقاله اسمیرنوف نیز در ۱۹۴۰ م با عنوان «شرحی درباره تاریخ قدیم بلغارها»^۹ در نشریه «کارهای موزه دولتی تاریخ» انتشار یافت. مقاله گرکوف تحت عنوان «بلغارهای اطراف ولگا طی سده‌های ۹ و ۱۰ م»^{۱۰} که در ۱۹۴۵ م در نشریه «یادداشتهای تاریخی»

1. A. Zeki Validi Togan, *Ibn Fadlan's Reisebericht*.
2. Belyaev, V. I., «Arabskie istoriki po istorii Turkmen i Turkmenii IX - XIII vv».
3. «Arabskie izvestiya o Rusax».
4. Smirnov, A. p., «Ocherki po istorii drevnix bulgar», *Trudi gosudarstvennaya istoricheskaya muzeya*, Moscow, 1940. vol. XI.
5. Grekov, B. D., «Volzhskie Bolgari v IX - X vekax», *Istoricheskie zapiski*, T. XIV, 1945, PP. 1 - 37.
6. «Zum Text...».
7. K. Czeglédy, «Zur Meschheder Handschrift von Ibn Fadlan's Reisebericht», *Acta Orientalia*, I (2 - 3) / 217 - 260.
8. R. P. Blake and R. N. Frye, «Notes on the Risala of Ibn Fadlan», *Byzantina Metabyzantina*, 1949, Vol. I (2).
9. Tadeusz Kowalski, *Relacja Ibrahima Ibn Ja' Kuba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie al - Bakriego*, Kraków, 1946.
10. Ananiasz Zajaczkowski, *Ze studiów nad zagadnieniem Chazarskim*, Kraków, 1947.
11. *Istoria Khazar*.
12. T. Y. Arne, «Ibn Fadlan's resa till Bulgar, en nyupptäckt hanskrift», *Meddelanden från K. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien*, 1941.
13. Osbanin

النفاقة، شه ۲۶۱، ۱۹۴۳ م، شه ۲۶۲، ۱۹۴۴ م؛ مقاله مینورسکی «الرحالة العربی ابن فضلان»، المستمع العربی، ج ۴، شه ۱، ۱۹۴۴ م؛ مقاله زکی محمد حسن در کتاب الرحالة المسلمون فی العصور الوسطی، قاهره، ۱۹۴۵ م؛ مقاله ایگناتیو. کراچکوفسکی در کتاب الدراسات العربیة فی الاتحاد السوفتی، بغداد، ۱۹۴۶ م (کوالفسکی، همانجا)، در ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م متن کتاب ابن فضلان همراه با تعلیقات و تفسیر دکتر سامی دهان در دمشق انتشار یافت که مبنی بر عکس نسخه خطی موجود در آستان قدس رضوی بود. در ۱۳۴۵ ش ترجمه فارسی این کتاب توسط ابوالفضل طباطبایی از سوی بنیاد فرهنگ ایران طبع و منتشر گردید. مهم‌ترین اثر تحقیقی همراه با ترجمه و تفسیر و تعلیقات درباره کتاب ابن فضلان مرهون زحمات آندره پتروویچ کوالفسکی دانشمند شوروی است که زیر عنوان «کتاب احمد بن فضلان و سفر او به ولگا در سالهای ۹۲۱ - ۹۲۲ م» به سال ۱۹۵۶ م در خارکف انتشار یافت که شامل ۳۴۸ صفحه همراه با عکسهای از نسخه خطی کتاب است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن بطوطه، محمد بن عبدالله، رحلة، بیروت، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۴ م؛ ابن حوقل، محمد بن علی، صرة الارض، به کوشش کرامرس، لیدن، ۱۹۳۹ م؛ ابن رسته، احمد بن عمر، الاعلاق النقیة، لیدن، ۱۸۹۱ م؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن فضلان، احمد، «ما شاهد فی بلد الترك والخزر والروس والصقالبة والباشقرد وغيرهم...»، مجموع فی الجغرافیا، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ همو، «کتاب احمد بن فضلان...» (نک: کوالفسکی در مأخذ لاتین)؛ ابوالفدا، تقویم البلدان، به کوشش دوسلان، پاریس، ۱۸۴۰ م؛ امین احمد رازی، هفت اقلیم، به کوشش جواد فاضل، تهران، ۱۳۴۰ ش؛ دهان، سامی، حاشیه و مقدمه بر رسالة ابن فضلان، دمشق، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۹ م؛ زکی ولیدی، «نسخه خطی کتاب ابن فقیه در مشهد»، ایرانشهر، ۱۳۰۵ ش؛ ستوده، منوچهر، مقدمه و تحشیه بر عجایب المخلوقات (نک: طوسی در همین مأخذ)؛ طبری، تاریخ، طوسی، محمد بن محمود، عجایب المخلوقات، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۵ ش؛ قرطبی، عریب بن سعد، صلة تاریخ الطبری، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسمعیل داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

Artamonov, M. I., *Istoriya Khazar*, Leningrad, 1962; Bartold, V. V., «Arabskie izvestiya o Rusakh», *Sochineniya*, Moscow, 1968; Fraehn, C. M., *Ibn - Fozslian's und anderer araber Bericht über die Russen älterer Zeit*, Hamburg, 1823; Krachkovskii, I. Yu., «Arabskaya geograficheskaya literatura», *Izbrannye sochineniya*, Moscow / Leningrad, 1957; id., «Ocherki po istorii russkoi Arabistiki», *ibid*, 1958; Kovalevskii, A. P., *Kniga Akhmeda ibn - Fadlana o ego puteshestvii na Volga v 921 - 922 gg*, Kharkov, 1956; Lestrangle, G., *The Land of the Eastern Caliphate*, London, 1966; Ritter, Helmut, «Zum Text von Ibn Fadlan's Reisebericht», *ZDMG*, 1966, Vol. XCVI; Umnyakov, I. I., *Annotirovannaya bibliografiya trudov Akademika V. V. Bartolda*, Moscow, 1976.

عنايت الله رضا

إِبْنِ فَضْلُ اللَّهِ عُمَرَى، نک: فضل الله.

إِبْنِ فَضْلُ اللَّهِ عُمَرَى، شهاب الدین ابوالعباس احمد بن یحیی ابن فضل الله بن عجلی بن دعبان قرشی عدوی عمری (۳ شوال ۷۰۰ - ۹ ذیحجه ۷۴۹ ق / ۱۱ ژوئن ۱۳۰۱ - ۲۸ فوریه ۱۳۴۹ م)، مورخ، جغرافی نگار، ادیب شافعی مذهب و از دیوانیان عصر مالیک که

نسبش به عمر بن خطاب می‌رسد (ابن فضل الله، ۲/۱۱؛ ابن حجر، ۳۹۵/۱). وی در دمشق زاده شد، نخست در همانجا و سپس در حجاز و مصر به تحصیل پرداخت.

ابن فضل الله مقدمات علوم را ابتدا از شیخ کمال الدین ابن قاضی، سپس از شمس الدین ابن مسلم، فقه را از قاضی القضاة شهاب الدین ابن المجد عبدالله آموخت، احکام صغری را از شیخ تقی الدین ابن تیمیه، عروض و ادبیات را از شیخ شمس الدین صایغ و علاء الدین وداعی، معانی و بیان را از علامه شهاب الدین محمود فرا گرفت و شماری از دیوانها و کتب ادبی را نیز پیش او خواند و لغت و نحو را نزد شیخ اثیر الدین [ابن حنان] آموخت (صفدی، ۲۵۴/۸ - ۲۵۵؛ ابن قاضی شهبه، ۷۹/۳). در ۷۲۹ ق پدرش محیی الدین یحیی که در دمشق کاتب سر بود از سوی سلطان وقت [ملک ناصر] به مصر احضار شد و به قاهره رفت و منصب کتابت سر مصر را عهده دار شد (مقریزی، سلوک، ۲ / ۲) ۳۰۹ / ۲، خط، ۵۶/۲). شهاب الدین احمد که همراه پدر به این شهر رفته بود، وی را در اداره امور یاری می‌کرد و معاون و نایب او به شمار می‌رفت (ابن تفری بردی، ۲۳۵/۱۰؛ ابن فرات، ۲ / ۳۹۲). در واقع کتابت سر اسماً با پدر ولی عملاً با شهاب الدین احمد بود (مقریزی، خط، همانجا). احمد بر اثر سرپیچی از دستور سلطان در مورد نوشتن القابی برای یکی از سران و به سبب خشونت در گفتار خود با سلطان، از چشم وی افتاد و از مقام خود برکنار گشت؛ پدرش نزد سلطان تقاضای بخشش فرزند را کرد (مقریزی، همان، ۵۷/۲، سلوک، ۲ / ۲) ۴۶۴ - ۴۶۵). سلطان او را به شام فرستاد و در ۷۳۸ ق برادرش علاء الدین علی را به جای او به مباشرت محیی الدین برگزید (ابن فرات، همانجا؛ مقریزی، همان، ۲ / ۲) ۴۶۵). محیی الدین در رمضان ۷۳۸ / آوریل ۱۳۳۸ در قاهره وفات یافت. علاء الدین علی مستقلاً به جانشینی پدر به ریاست دارالانشاء قاهره منصوب شد، طولی نکشید که احمد بر اثر شکایات مکرری که از وی می‌شد. بار دیگر مورد خشم سلطان قرار گرفته و از دارالانشاء دمشق معزول گردید و در ۱۴ شعبان ۷۳۹ ق / ۲۵ فوریه ۱۳۳۹ م به زندان افتاد (مقریزی، همان، ۲ / ۲) ۴۶۴ - ۴۶۵، خط، ۵۷/۲). ابن فضل الله در ۷۴۰ ق، بعد از ۷ ماه و ۱۸ روز از زندان قلعه الجبل آزاد شد و اندکی بعد بار دیگر به ریاست دارالانشاء دمشق منصوب گشت و تا ۷۴۳ ق در همین سمت باقی بود. در این سال از سمت خود معزول شد و به جای او برادرش بدرالدین محمد به کتابت سر در دمشق منصوب گردید. احمد به شفاعت علاء الدین علی مورد عفو قرار گرفته، از مجازات مصون ماند و به دمشق بازگشت و تا هنگام مرگ از مشاغل دیوانی برکنار ماند (همو، سلوک، ۲ / ۲) ۴۸۷، ۵۱۲، ۲ / ۳) ۹۲۱؛ ابن قاضی شهبه، ۱۹/۳) و در این مدت به تألیف و تصنیف پرداخت (ابن وردی، ۵۰۳/۲) و احتمالاً آثار عمده وی عمره اوقات فراغت سالهای آخر عمرش بوده است.

والمغرب والاندلس فی اواسط القرن الثامن الهجری، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، تونس، مجلة البدر، ۱۳۴۱ ق؛ ج - بخش مربوط به آفریقا (بجز مصر)، با ترجمه فرانسوی توسط گودفروا دومنین^۱، تحت عنوان «آفریقا بجز مصر»، پاریس، ۱۹۲۷ م؛ د - ذکر اخبار بلاد الروم (آسیای صغیر)، به کوشش تشر^۲، لایپزیک، ۱۹۲۹ م؛ ه - ذکر اخبار الهند، به کوشش اشپس^۳، در مجموعه التصانیف المشرقیة، لایپزیک، ۱۹۴۳ م؛ و - بخشی از کتاب مربوط به یمن، به کوشش ایمن سید، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ز - قبائل العرب فی القرنین السابع والثامن الهجرین، به کوشش دُرُثا کراوولسکی، بیروت، ۱۹۸۵، ۱۹۸۶ م.

بخشهای خطی کتاب: الف - اجزاء ۲ - ۵ از بخش اول و جزء ۵ از بخش ۲ درباره ممالک اسلام آغاز و در ذکر وزیران مغرب پایان می پذیرد. نسخه هایی از این جزء در ازهریه (ازهریه، ۵۵۵/۵ - ۵۵۶) و دارالکتب (خدیبویه، ۱۴۷/۵، ۱۴۹، ۱۵۰) و به شماره ۳۴۱ در مجموعه لاندبرگ در اردن موجود است (بخیت، ۴۵/۳؛ ب - جلد های ۶ و ۷ در ذکر فقهای مذاهب چهارگانه، لغویون ونحویون، طوایف فقرا، حکمای متکلمان، پزشکان؛ ج - جلد ۸ و اجزاء ۵ تا ۱۰ از نوع دوم، و اجزاء ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۰ و ۲۳ مشتمل بر شرح احوال موسیقی دانان، بزرگان و وزیران، طوایف کاتبان و خطیبان، و نیز شاعران سده های ۴ - ۷ ق / ۱۰ - ۱۳ م. مغرب و شعرای اسلامی قرن اول ق است که نسخه هایی از این جزءها در کتابخانه های مهم جهان موجود است (نک: خدیویه، ۱۴۷/۵ - ۱۵۰؛ بلوشه، ۱۳۰، سید، ۵۰/۳ - ۵۱؛ GAL, S, II, 175-177; ESC², I/174-175؛ ۴۵/۳ - ۴۶؛ دوسلان، ۴۰۸ - ۴۰۷)؛ د - جزء ۲۰، درباره گیاهان و جانوران، همراه با تصاویر رنگی از درختان و گیاهان گلدار تدوین یافته، از این جزء یک نسخه به شماره ۳۴۴ در کتابخانه منچستر موجود است (نک: GAL, S, II, 175؛ مینگانا، ۵۳۴ - ۵۳۵)؛ ه - جزء ۲۳ درباره تاریخ مربوط به سالهای ۵۴۱ - ۷۴۴ ق است که نسخه ای از آن به شماره ۲۳۲۸ در پاریس موجود است (GAL, S, II, 177؛ دوسلان، ۴۰۸). یک جلد نیز به شماره ۲۳۲۹ در همانجا تحت عنوان سومین نوع «اجسام دهنیه» نگهداری می شود که مؤلف در آن جیوه، گوگرد، مومیا و کهربا را در شمار آن اجسام می آورد. ضمناً یک طرح تاریخ عمومی از ابتدای خلقت تا خلافت حضرت علی (ع) ارائه می کند، سپس از ۱۲ امام و سایر اعقاب آن حضرت تا نسل پنجم سخن می راند.

خالدوف کتابی تحت عنوان تعلیقه مختصرة من تاریخ ابن فضل الله المسمى بالمسالك والممالك، مشتمل بر ۱۴ باب به شماره ۹۶۱۲ معرفی می کند که مؤلف آن معلوم نیست (I/448).

۳. ممالک عباد الصلیب یا رساله تشتمل علی کلام اجمالی فی مشاهیر ممالک عباد الصلیب، که ابن فضل الله آن را درباره ممالک فرنگ زمان خود نوشته و در آن از اوضاع سیاسی و اجتماعی

وی در نویسندگی و مسائل مربوط به سیاست و کشورداری از دیگر اعضای خانواده خویش که در مشاغل دیوانی حکومت ممالیک شهرت یافته بودند، برتر بود، ولی با همه این برتری نتوانست در حد پدر و برادرانش در کار خود توفیق حاصل کند. چنین استنباط می شود که این عدم موفقیت به سبب سرسختی و شدت عمل و صراحت لهجه اش بود که موجبات عدم رضایت سلطان و دشمنی کسانی را که با وی در تماس بودند، فراهم می ساخت. او در انشاء و ترسل و نظم و نشر برجسته بود (همو، ۵۰۲/۲)، در سرودن شعر نیز ید طولایی داشت، اشعار تکلف آمیز او را نویسندگان دوره ممالیک بسیار می ستودند، ولی نشرش برتر از نظمش بود. وی خطی زیبا داشت (ابن ایاس، ۵۳۳/۱).

ابن فضل الله در دمشق درگذشت و او را نزدیک قبر پدر و برادرش بدرالدین محمد در صالحیه دفن کردند (صفدی، ۲۶۸/۸).
آثار:

۱. التعریف بالمصطلح الشریف. این کتاب در آیین کشورداری ممالیک است که بر ۷ بخش تقسیم شده؛ ۴ بخش نخست درباره انواع مکاتبات، از قبیل عهود، تقالید و منشورها، خطبه ها، وصایا، نامه های مربوط به بزرگان مانند قضات و وزراء، القاب و عناوینی که در آغاز و پایان نامه قید می شود و نمونه های زیادی از نامه هایی که بین سلاطین ممالیک رد و بدل شده، بحث می کند. بخشهای ۵ و ۶ مربوط به جغرافیا و بخش ۷ مربوط به اطلاعات عمومی مورد نیاز صاحبان دیوان انشاء است. این اثر بار نخست در ۱۳۱۲ ق / ۱۸۹۴ م در قاهره و بار دوم با تحقیق و تعلیق محمد حسین شمس الدین، در ۱۹۸۸ م در بیروت به چاپ رسیده است.

۲. مسالك الابصار فی ممالک الامصار. این کتاب مهم ترین اثر ابن فضل الله بوده و مشتمل بر ۲۷ جلد است. کتاب دارای دو بخش اصلی است: نخست جغرافیای زمین و مسائل مربوط به آن؛ دوم موجودات روی زمین که بر دو دسته ناطق و غیر ناطق تقسیم می شوند: بخش اول مشتمل بر دو نوع است. نوع اول بر ۵ باب و نوع دوم بر ۱۵ باب تقسیم می شود. هر باب خود شامل فصلهای گوناگون است. این بخش مربوط می شود به تاریخ طبیعی و جغرافیای طبیعی و متعلقات آن، به ویژه به مطالب مربوط به سرزمینهای مصر، شام و حجاز. در بخش دوم، مؤلف ساکنان کره زمین را به شرقی و غربی تقسیم کرده و ترجمه احوال بزرگان، پزشکان، دانشمندان، فقیهان، سیاستمداران و دولتمردان را گرد آورده است. در بخش تاریخ از امتهای شهرها. از سال ۵۴۱ - ۷۴۴ ق. سخن گفته و تاریخ اقوام مغول هند و ترکها و کردها و لرها را ذکر کرده است (ابن فضل الله، ۱۲-۷/۱۱؛ GAL, S, II, 177). این کتاب تاکنون به صورت کامل به چاپ نرسیده، فقط قسمتی از بخشهای آن به این صورت چاپ شده: الف - جزء اول به کوشش احمد زکی، قاهره، ۱۳۴۲ ق / ۱۹۲۴ م؛ ب - وصف افریقیة

سرزمینهای فرانسه، آلمان و ایتالیا، به ویژه اهلی ونیز و جنوا و روابط و علایق آنان با مسلمانان بحث کرده است. این کتاب با ترجمه ایتالیایی آن، توسط میکله آماری^۱ در رم (۱۸۸۳ م) به چاپ رسیده است.

۴. دمه الباکي. تنها اوراق بهجا مانده از این اثر، دو صفحه پایانی کتاب است مشتمل بر یک مینیاتور در چستر بیٹی (رایس، ۸۵۶-۸۵۷). بغدادی از این کتاب زیر عنوان دمه الباکي و یقظة الشاکي (۱۱۰/۱)، نام می برد، ولی صفدی دمه الباکي و یقظة الساهر را تحت عنوان مستقل ذکر می کند (۲۵۵/۸).

۵. التَّوَنِيَّات، مجموعه نامه های ابن فضل الله است به تنی چند از علمای زمان خود، درباره زمستان سخت ۷۴۴ ق دمشق، با پاسخهای آنها. این جزوه به شماره ۳۵۱ در لیدن و ۳۱۰۴ در کتابخانه دانشگاه استانبول نگهداری می شود (ورهوره، GAL, II/178; VII/333; فروخ، ۷۶۳/۳). فؤاد سید از این کتاب به عنوان دیوان شعر ابن فضل الله نام می برد که به شماره ۱۱۴۴ در دانشگاه استانبول نگهداری می شود و آن را نسخه صحیح و معتبر ذکر می کند که آخرش ناقص است (سید، فهرس المخطوطات المصورة، ۴۸۵/۱ - ۴۸۶).

۶. مختصر قلائد العقیان (زرکلی، ۲۶۸/۱)، یا الدرر الفرائد فی مختصر قلائد العقیان (فروخ، همانجا). این کتاب خلاصه ای است از قلائد العقیان تألیف ابن خاقان (GAL, S, II/176; معلوف، ۲/۱۳، ۳/۳۴۳)، نسخه ای از آن که در ۷۲۰ ق نوشته شده، در دارالکتب مصر موجود است (زبدان، ۲۴۴/۳).

۷. التَّبَذَةُ الْكَافِيَّةُ فی معرفة الکتابَةِ والقافیة، موجود در کتابخانه لایپزیک به شماره ۴۹۳ (GAL، همانجا؛ فولرس، ۱۵۱ - ۱۵۰). ۸. یقظة الساهر و وثبة الخاطر، موجود در کتابخانه احمدیه تونس به شماره ۵۴۳۳ (منصور، ۱۳۳ - ۱۳۴).

آثار یافت نشده: ۱. حسن الوفاء لمشاهیر الخلفاء (بغدادی، ۱۱۰/۱)؛ ۲. الدائرة بین مکة والبلاد (سکعة، ۷۴۳)؛ ۳. الدعوة المستجابة، در یک جلد (صفدی، ۲۵۵/۸)؛ ۴. ذهبة العصر (بغدادی، همانجا)؛ ۵. سفرة السفرة (صفدی، همانجا)؛ ۶. صباية المشتاق (همانجا)؛ یا صباية المشتاق فی المدائح النبویه (بغدادی، همانجا) یا صباية المشتاق فی البدائع النبویه، دیوانی است مشتمل بر قصایدی در مدح پیامبر اسلام (ص) (فروخ، ۷۶۳/۳)؛ ۷. فواضل السمر فی فضائل آل عمر، در ۴ جلد (صفدی، همانجا)؛ ۸. المبکیات (ابن شاکر، ۶۳۷)؛ ۹. نفضة الروض (صفدی، همانجا).

ماخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنة به کوشش محمد عبدالعزیز، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، استانبول، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، تاریخ، به کوشش قسطنطین زریق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۸ م؛ ابن فضل الله، احمد بن یحیی، مسالك الابصار فی ممالك الامصار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعیة، به کوشش حافظ

عبدالعلیم، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ابن وردی، زین الدین عمر، تاریخ، به کوشش احمد رفعت بدرآوی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ازهریه، فهرست؛ یحیی و دیگران، فهرس المخطوطات العربیة المصورة، عمان، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ بغدادی، هدیه؛ خدیویه، فهرست؛ دلیل المعرض الرابع لکتاب العربی، دمشق، ۱۹۸۸ م؛ زرکلی، اعلام؛ زبدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، دارالهلل؛ سکمه، مصطفی، مناهج التألیف عندالعلماء العرب (قسم الادب)، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ سید، خطی؛ همو، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، دارالعلم للملایین؛ معلوف، عیسی اسکندر، «ابن نفاس الخزانه التیومیة»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۹۲۳ م؛ مقریزی، احمد بن علی، کتاب السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ همو، خطی، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ منصور، عبدالحفیظ، فهرس المخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ نیز:

Bloch; De Slane; ESC²; GAL; GAL, S; Khalidov; Mingana, A., Catalogue of the Arabic manuscripts in the John Rylands Library Manchester, Manchester, 1934; Rice, D. S., «A Miniature in an Autograph of Shihab al-din Ibn Faḍlallāh al-Umari», BSOAS, London, 1950, vol. X III (3); Vollers, K., Katalog der islamischen ... Leipzig, 1975; Voorhoeve.

ابوالحسن دیبانت

ابن فقیه، ابوبکر احمد بن محمد بن اسحاق، معروف به ابن فقیه همدانی، جغرافی دان سده ۳ ق. یاقوت تام و نسب او را ابوعبدالله احمد بن محمد بن اسحاق بن ابراهیم همدانی نوشته است (ادبا، ۱۹۹/۴). کنیه ابوعبدالله را فؤاد سزگین نیز در مقدمه خود بر چاپ عکسی اخبار البلدان، که از روی نسخه خطی آستان قدس رضوی انجام گرفته، ذکر کرده است، اما در همین نسخه خطی نام و نسب او احمد بن محمد بن اسحاق الهمدانی المعروف بابن الفقیه آمده و به کنیه او اشاره نشده است (ص ۳۴۷). ابن ندیم تنها به ذکر احمد بن محمد اکتفا کرده است (ص ۱۷۱). درباره همدانی بودن ابن فقیه سندر روشنی به دست نیامده است، ولی از شرح مبسوطی که وی درباره همدان و به ویژه از مطالبی که در همین بخش راجع به میهن دوستی آورده (مختصر، ۲۱۷ - ۲۵۸)، می توان چنین احتمال داد که از مردم همدان بوده است (کراچکوفسکی، IV/158). از سال ولادت و درگذشت و نیز شرح زندگانی او اطلاعی در دست نیست. ابن ندیم (همانجا) او را اهل ادب نوشته و افزون بر البلدان، وی را مؤلف کتاب دیگری با عنوان کتاب ذکر الشعراء المحدثین والبلغاء منهم و الْمُفَحِّمِین دانسته است ابن ندیم درباره البلدان ابن فقیه می نویسد که این کتاب ۱۰۰۰ برگ دارد که از آثار دیگران به ویژه کتاب جیهانی گرفته (سَلَخ) شده است. (همانجا). ابن نظر ابن ندیم موجب بروز تردیدهایی در میان محققان شده است. مشکل عمده در این مسأله مربوط به تاریخ نگارش البلدان است که اغلب آن را پس از مرگ معتضد خلیفه عباسی در ۲۸۹ ق / ۹۰۲ م (GAL, I/260) یا ۲۹۰ ق (دخویه، مقدمه، ۱۰) دانسته اند. محمد قزوینی که بنا را بر صحت نوشته ابن ندیم گذارده بود، یا توجه به اینکه تاریخ تألیف کتاب جیهانی حدود ۲۰ تا ۳۰ سال پس از ۲۹۰ ق بوده

اسلامی بوده است، اغلب به محققان و دانشمندانی برخورد می‌کنیم که آثار گذشتگان و روش کار آنان را مورد انتقاد قرار داده‌اند. در سده‌های بعد این شیوه جای خود را به بهره‌گیری و جمع‌بندی آثار متقدمان داد. مقدسی در برخورد انتقادی نسبت به گذشتگان گاه مطالبی نوشته است که تا اندازه‌ای اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد، مثلاً می‌نویسد که نوشته ابن فقیه را نمی‌توان از نوشته جاحظ متمایز کرد (کراچکوفسکی، IV/23).

هنوز اثر ابن فقیه با عنوان کتاب ذکر الشعراء المحدثین و البلغاء منهم و المفحمین که ابن ندیم از آن یاد کرده، شناخته نشده است، ولی از البلدان او قطعاتی برجا مانده است. این کتاب او را در ۵ مجلد و حاوی ۲۴۰۰۰ صفحه نوشته‌اند (همو، IV/156). مقدسی با احتیاط از آن یاد کرده و نوشته است «کتابی را که ابن فقیه همدانی مؤلف آن بود در ۵ مجلد دیدم» (ص ۵). این کتاب برجا نمانده، ولی ظاهراً در حدود ۴۱۳ ق / ۱۰۲۲م شخصی به نام ابوالحسن علی بن جعفر شِزری (شِزری) آن را ملخص کرده است (دخویه، مقدمه، ۸). در بعضی نوشته‌ها نسبت این شخص شیرازی ذکر شده است (دانشنامه؛ لغت‌نامه). از این تحریر خلاصه شده سه نسخه باقی است (EI²). در این نسخه‌ها بسیاری از مطالب حذف شده و بعضی مطالب که یا قوت از ابن فقیه نقل کرده، به صورتی فشرده آمده است. یکی از این نسخه‌ها با عنوان مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه در ۱۸۸۵م انتشار یافت. نسخه دیگری از این کتاب متعلق به موزه بریتانیاست (الیس، I/175). تا ۱۹۲۳م متن دیگری از کتاب ابن فقیه شناخته نشده بود، تا اینکه در بهار ۱۹۲۳م زکی ولیدی طوغان از دانشمندان ترکستان در کتابخانه آستان قدس به نسخه‌ای خطی از اثر ابن فقیه برخورد که رساله ابودلف و سفرنامه ابن فضلان نیز ضمیمه آن بود. صفحات اول و آخر این نسخه افتاده است و تنها در پایان مطالب کتاب ابن فقیه نوشته شده «تم... کتاب اخبار البلدان» (ص ۳۴۷).

بنا به اظهار زکی ولیدی طوغان ضمن مطالعه معلوم می‌شود، کتابی که دخویه با عنوان مختصر کتاب البلدان طبع و نشر کرده، خلاصه همین کتاب است (طوغان، ۴۷/۱). این کتاب در فهرست کتب آستان قدس، به شماره ۱۰۹ با عنوان «اخبار البلدان لابن خاتون» ثبت شده، اما به نوشته طوغان به آسانی می‌توان دریافت که کتاب مزبور اخبار البلدان ابن فقیه و واقف آن ابن خاتون است (۴۶/۱). کووالفسکی اطلاع بیشتری درباره واقف این نسخه خطی به دست داده و متذکر شده است که بر پایه مطالب فهرست فارسی کتابخانه آستان قدس معلوم می‌شود که این نسخه خطی جزء مجموعه کتابهایی است که در ۱۶۵۶-۱۶۵۷م (۱۰۶۷ق) شخصی به نام ابن خاتون به آستان قدس اهدا کرده است. چنین به نظر می‌رسد که ابن خاتون از اعقاب خاتونی بوده که در مرو کتابخانه بسیار جالبی داشته است (ص ۴۰). یا قوت از وجود این کتابخانه در مرو یاد کرده است (بلدان، ۵۰۹/۴). چنین به نظر می‌رسد که یا قوت از این کتابخانه بهره جسته و چه بسا ممکن

است، چنین پنداشت که «لابد دخویه در تاریخ تألیف کتاب ابن الفقیه باید سهو فاحشی کرده باشد» (۱۲۲/۶). ولی کراچکوفسکی به حمایت از نظر دخویه، نوشته مؤلف الفهرست را قابل تردید دانسته و متذکر شده است که در استفاده ابن فقیه از آثار دیگران جای تردید نیست، اما وی نمی‌توانسته از کتاب جیهانی بهره گرفته باشد، زیرا ابن فقیه کتاب خود را پیش از جیهانی نوشته است. نزدیکی و همانندی در نوشته‌های این دو تن از لحاظ مضمون و محتوا قطعی است و چه بسا همین نکته سبب بروز چنین گمانی از سوی ابن ندیم شده باشد (کراچکوفسکی، IV/222؛ دخویه، مقدمه، ۱۱). در اینکه ابن فقیه کتاب خود را در حدود ۲۹۰ ق نوشته، کمتر تردید کرده‌اند، زیرا ابن فقیه از وقایع عهد خلافت معتضد (۲۷۹ - ۲۸۹ ق) یاد کرده و او را «خلیفتنا» (مختصر، ۵۳) نامیده است. وی در ضمن دوبار از مکتفی (خلافت: ۲۸۹ - ۲۹۵ ق / ۹۰۲ - ۹۰۸ م) ذکری به میان آورده، ولی به عنوان خلیفه از او یاد نکرده است (همان، ۲۴۳، ۲۷۰). معلوم می‌شود که به هنگام نگارش کتاب یا مکتفی هنوز به خلافت نرسیده بوده و یا اینکه ابن فقیه از آن آگاهی نداشته است.

آخرین حادثه تاریخی که در کتاب ابن فقیه دیده می‌شود، مربوط به قتل عمرو لیث صفاری است (همان، ۵۳) که به نوشته طبری حکم آن در آخرین لحظات حیات معتضد صادر شده و پس از مرگ خلیفه صورت گرفته است (۸۸/۱۰). از اینجا می‌توان دریافت که ابن فقیه ظاهراً اثر خود را در حدود ۲۸۹ - ۲۹۰ ق نوشته که به هر تقدیر پیش از نگارش کتاب جیهانی بوده است.

مطالب البلدان تا اندازه‌ای با نوشته‌های جاحظ نیز مرتبط و نزدیک است. بعضی از مؤلفان چون مقدسی، ابن فقیه را مقلد جاحظ دانسته‌اند. مقدسی می‌نویسد چون به کتاب ابن فقیه می‌نگری، چنین می‌نماید که کتاب جاحظ و زیج اعظم را می‌خوانی (ص ۲۴۱). حسن حسنی عبدالوهاب که نسخه‌ای از کتاب جاحظ با عنوان التبصر بالتجارة را در تونس کشف و منتشر کرده، معلوم داشته است که تنی چند از جغرافی‌نگاران و جهانگردان بزرگ از جاحظ بهره گرفته‌اند و جاحظ نخستین کسی بوده که باب تألیف را در بیان طول و عرض سرزمینها و ویژگیهای آنها گشوده و این شیوه را پیش‌پای کسانی چون ابن فقیه همدانی، ابن رسته اصفهانی، ابوزید بلخی، اصطخری، ابن حوقل و مقدسی نهاده است، چنانکه آنان هر چند مطالب جاحظ را بسط و گسترش داده‌اند، در واقع مقلدان و وابستگان به او هستند (صص ۷، ۸). کراچکوفسکی نیز درباره ارتباط البلدان ابن فقیه با نوشته جاحظ حق را به مقدسی می‌دهد. به نوشته او در رابطه شیوه نگارش ابن فقیه با جاحظ جای تردید نیست و پیداست که این رابطه کاملاً آگاهانه بوده است (IV/158). وی همچنین متذکر می‌گردد که ابن فقیه در نگارش اثر جغرافیایی خویش به میزان قابل‌ملاحظه‌ای مرهون نوشته‌های جاحظ است (IV/125). در اشاره به انتقاد مقدسی لازم به تذکر است که در سده ۴ ق که دوران شکوفایی ادب جغرافیایی

(کراچکوفسکی، IV/56-59, 594). در آن زمان عربها هنوز با نقشه‌های جغرافیایی آشنایی نداشتند. مسعودی از قول اهل روایت می‌نویسد: هنگامی که خداوند ولایتها را از عراق و شام و مصر و دیگر نواحی بر مسلمانان گشود، عمر بن خطاب به یکی از خردمندان عصر خود نوشت که ما مردمی بادیه‌نشین بوده‌ایم و خداوند ولایتها را برای ما گشوده است و می‌خواهیم در زمین جای گیریم و در شهرها اقامت گزینیم؛ برای من شهرها را با هوا و مسکنهای آنها و اثری که خاک و هوا در مردم آنها دارد، وصف کن (۳۴/۲). اما نخستین آگاهی از وجود نقشه در میان عربها را مربوط به ابتکار حجاج بن یوسف ثقفی دانسته‌اند که در آغاز با عنوان «صورة» به کار رفته است (کراچکوفسکی، IV/60). ابن فقیه و طبری هر دو در این مورد اتفاق نظر دارند، ولی هر یک داستان جداگانه‌ای در این زمینه نقل کرده‌اند. طبری از قول ادريس بن حنظله می‌نویسد که حجاج در ۸۹ ق/۷۰۸ از قتیبة بن مسلم باهلی خواست تا نقشه (صورة) بخارا را برای او بفرستد (۴۴۰/۶)، ولی ابن فقیه درباره آشنایی عربها با نقشه جغرافیایی به داستان دیگری با تفصیل اشاره کرده و نوشته است هنگامی که حجاج بن یوسف نماینده خود را نزد دیلمیان فرستاد و آنان را به پذیرش اسلام و یا پرداخت جریه دعوت نمود، دیلمیان از پذیرفتن پیشنهاد او سرباز زدند. از این روی دستور داد تا نقشه (صورة) دیلم و دشتها و کوهها و دره‌ها و جنگلهای آن سرزمین را فراهم آورند (مختصر، ۲۸۳).

مختصر کتاب البلدان با شرحی پیرامون آفرینش زمین و آسمان و اختلاف شب و روز آغاز می‌شود (ص ۳)، ولی نسخه آستان قدس که احتمالاً حاوی بخش دوم از متن کامل اثر ابن فقیه بوده است (کراچکوفسکی، IV/159)، با شرحی از کوفه آغاز می‌گردد (ص ۲). نوشته ابن فقیه مؤید تصویری است که تا پیش از اسلام نیز در میان ایرانیان و یهودان و دیگران پیرامون هفت بخش بودن زمین وجود داشته است (مختصر، ۳). در اثر ابن فقیه نقل قولهایی از گذشتگان آمده است که نشانه ذوق و سلیقه اوست. مآخذ کتاب او متعدد بوده‌اند و به تقریب از اکثر مؤلفان پیشین به ویژه جاحظ، ابن خردادبه و دیگران مطالبی در کتاب وی آمده است (دخویه، مقدمه، 11). در کتاب از سلیمان سیرافی بازرگان دریاورد ایرانی (مختصر، ۱۱) مطالبی آمده که مورد توجه گابریل یران («گزارشها»، 3-5) قرار گرفته است. مقدسی از فقدان نظم در کتاب ابن فقیه یاد کرده و نوشته است که وی جز شهرهای بزرگ را نام نبرده، روستاها و بخشها را مرتب نکرده و چیزهایی در کتاب آورده است که شایسته نیست. گاه از دنیا پرهیز می‌دهد و گاه بدان می‌خواند، گاه می‌گریاند و گاه بازی می‌دهد و می‌خنداند. در کتاب او حشو و زوائد نیز کم نیست. ابن فقیه می‌گوید که اینها را برای رفع خستگی خوانندگان آورده‌ام. هنگامی که به کتاب

است که همین نسخه خطی را دیده باشد (کوالفسکی، همانجا). یاقوت به نقل از ابن فقیه مطالبی در معجم البلدان ذکر کرده که در مختصر کتاب البلدان دیده نمی‌شود. یکی از این مطالب درباره نوشجان علیاست که گویا از ۴ شهر بزرگ و ۴ شهر کوچک تشکیل شده بوده است (۸۲۳/۴). از اینجا می‌توان به صحت نوشته مقدسی (ص ۵) و ابن ندیم (ص ۱۷۱) در مورد وسعت مطالب کتاب ابن فقیه پی برد. ضمن مقایسه نسخه طبع دخویه با نسخه خطی آستان قدس به سهولت می‌توان دریافت که این دو نسخه مکمل یکدیگرند. طوغان می‌نویسد که دو ثلث از ابواب نسخه طبع دخویه در نسخه مشهد نیست. در ضمن بابهای ۳ تا ۱۰، ۱۵ و ۲۴ تا ۲۸ نسخه آستان قدس نیز در نسخه طبع دخویه وجود ندارد (۴۷/۱، ۴۸). شماره صفحات نسخه آستان قدس، ۳۴۷ و نسخه طبع دخویه، ۳۳۰ است. باب خراسان در نسخه آستان قدس (صص ۳۰۷-۳۴۷) مفصل‌تر از نسخه طبع دخویه (صص ۳۱۴-۳۳۰) است. وجود عنوان «تم الاختصار» در صفحه ۳۳۰ طبع دخویه نشانه ملخص بودن نسخه‌ای است که توسط ابوالحسن شزری (شیزری) صورت گرفته است. چنانکه گذشت، احتمالاً نسخه آستان قدس یکی از مراجع مورد استفاده یاقوت بوده است. به عنوان نمونه می‌توان از نوشته یاقوت درباره فرمانروای ترکان (بلدان، ۸۳۹/۱) یاد کرد که با نسخه آستان قدس (ص ۳۳۴) انطباق دارد. در آنجا از فرمانروای ترکان که اسلام آورده بود، سخن رفته است.

مختصر کتاب البلدان را نمی‌توان نوشته‌ای صرفاً جغرافیایی به شمار آورد. این کتاب در واقع مجموعه‌ای ادبی همراه با شعر و طنز است که با استفاده از تألیفات دیگران نوشته شده و گزیده‌ای است که مؤلف برای استفاده افراد غیرمتخصص علاقه‌مند گرد آورده است. در این کتاب علاوه بر مطالب جغرافیایی، احادیث، داستانها و مطالب عجیب و غریب نیز آمده است (کراچکوفسکی، IV/158). ابن فقیه به هنگام بحث پیرامون نخستین سیر و سفرهای عهد اسلامی از حوادثی یاد کرده است که بیشتر جنبه داستان‌سرایی دارد. از جمله اینگونه مطالب داستانی است که به عبادة بن صامت از قبیله خزرج منسوب است که از مردم مدینه و یکی از انصار پیامبر (ص) بود (مختصر، ۱۴۰-۱۴۳). دینوری که پیش از ابن فقیه می‌زیسته، نیز این داستان را آورده است (۱۹-۱۸)، ولی ابن فقیه داستان را به صورتی مشروح‌تر نقل کرده است. تفاوت عمده میان دو نوشته مذکور مربوط به نام این شخص است که دینوری به جای عبادة، عبدالله آورده است (ص ۱۸؛ ابن فقیه، مختصر، ۱۴۰) و در طبقات ابن سعد نیز به همان صورتی است که ابن فقیه ذکر کرده است (۲۲۰/۱، ۲۵۶/۲).

یکی از مسائلی که ابن فقیه در کتاب خود بدان اشاره کرده، مسأله استفاده از نقشه جغرافیایی در میان عربهاست. آنان به ویژه پس از فتوحات به کسب اطلاعات درباره اقوام و کشورها روی آوردند. این اطلاعات در بسیاری از موارد با افسانه آمیخته بود که عربها در روزگار باستان و اوایل عهد اسلامی آن را «فضائل» می‌نامیدند

زمینهای اطراف نوبهار با ۷۰۰ نهر آب و روستای نزدیک آن ۸ فرسنگ در ۴ فرسنگ بود که برمکیان سرپرستی آن را برعهده داشتند (مختصر، ۳۲۲ - ۳۲۴). ابن فقیه ویرانی بلخ و نوبهار را در عهد خلافت عثمان بن عفان نوشته است (همان، ۳۲۳)، ولی بلاذری آن را به عهد خلافت معاویه مربوط می‌داند (ص ۴۰۹). بارتولد نوشته ابن فقیه درباره این پرستشگاه را تا اندازه‌ای افسانه‌آمیز دانسته است (VII/43). به نوشته او دروازه این پرستشگاه در غرب شهر باستانی افراسیاب قرار داشت (I/137). از مسائلی که تاکنون به درستی روشن نشده، اسلام آوردن برمک پدر خالد است. بسیاری از منابع این نکته را مشخص نکرده‌اند که برمک اسلام آورده بوده است، یا نه؟ ولی ابن فقیه با صراحت از ورود برمک به مدینه در عهد خلافت عثمان و اسلام آوردن او یاد کرده و نوشته است که وی پس از مسلمان شدن، نام عبدالله برخود نهاد (مختصر، ۳۲۳). مطالبی که ابن فقیه به نقل از سلیمان سیرافی آورده، شایان توجه بسیار است، زیرا از این بازرگان مشهور ایرانی که به سفرهای دریایی پرداخته بود، جز بعضی داستانهای افسانه‌آمیز، تقریباً هیچ اطلاعی در دست نیست.

گروهی از محققان نسبت به صحت داستانها و سفر او به چین ابراز تردید کرده‌اند، ولی گابریل فران («بررسیها» I/51-60؛ همو، «گزارشها» 3-5) به این نکته توجه نموده که ابن فقیه داستان او را با ذکر نام ارائه کرده است (نک: مختصر، ۱۱-۱۳). بعضی محققان تاریخ، داستان سفر او را مربوط به ۲۳۷ ق / ۸۵۱ م دانسته‌اند (کراچکوفسکی، IV/141). هرگاه تاریخ نگارش کتاب ابن فقیه را منطبق با واقعیت بدانیم، در این صورت می‌توان گفت که مطالب مربوط به سفر سلیمان سیرافی حدود نیم قرن پس از نگارش یادداشت‌های این بازرگان دریاورد بوده است. نمونه دیگری که ابن فقیه به نقل از مؤلفان پیشین آورده، مربوط به ابوالعباس جعفر بن احمد مروزی (د ۲۷۴ ق / ۸۸۷ م) است (کراچکوفسکی، IV/127) که اثر وی تاکنون به دست نیامده است. ابن ندیم او را نخستین مؤلف کتب جغرافیایی از نوع مسالک و ممالک نامیده است (ص ۱۶۷). در ضمن هیچ گونه آگاهی از تألیفات مروزی در دست نیست. ابن فقیه ضمن بحث پیرامون سنگ افسانه‌ای باران‌زا (حجر المَطَر) از نوشته مروزی بهره گرفته است (مختصر، ۳۲۹-۳۳۰)، ولی در ذکر نام او اندک تفاوتی مشهود است. ابن فقیه از قول او مطالبی نیز درباره قبایل ترک آورده است (کراچکوفسکی، IV/127). یکی دیگر از اطلاعات مهمی که ابن فقیه در نوشته‌های خود به دست داده، مربوط به رواج علامت هلال در میان مسلمانان است. مسلمانان علامت هلال ماه را که پیش از آنان در عهد ساسانیان معمول بود، به عنوان نشانه‌ای از اسلام در برابر علامت صلیب مسیحیان به کار می‌بردند (بارتولد، VI/489). ابن فقیه از وجود دو هلال که به دستور عمر بن خطاب به کعبه ارسال و در آنجا

ابن فقیه می‌نگرم چنان در داستانهایش گم می‌شوم که نمی‌دانم سخن درباره کدام شهر است (ص ۵). کراچکوفسکی نیز در این مورد حق را به مقدسی می‌دهد (IV/158). در تأیید نظر مقدسی کافی است به سرفصلها و موضوعهای یخشی نخستین مختصر کتاب البلدان پیرامون آفرینش زمین و دریا‌هایی که زمین را احاطه کرده‌اند، شگفتیهای آن، تفاوت میان چین و هند، مکه، بیت‌الله الحرام، طائف، مدینه و مسجد آن، تفاوت میان تهامه و حجاز، یمامه، بحرین، یمن، جدی گرفتن هزلیات و هزل شمردن مطالب جدی، ستایش خانه بدوشان و آوارگان، مصر و نیل، سرزمینهایی چون نوبه، حبشه، بجا (البجّة)، مغرب، بیت‌المقدس، دمشق، جزیره، بیزانس، ستایش و نکوهش بناها، کوفه و قصر خورنق (همراه با نقل قولها و تذکرات تاریخی)، بصره، فارس و غیره، توجه شود. به عنوان نمونه هنگام وصف یک چشمه نزدیک همدان به سه موضوع اشاره شده است: شرحی در ستایش آب سرد (مختصر، ۲۲۰-۲۲۷)، همنوایی میان عبدالقاهر و حسین بن ابی سرح در ستایش همدان و عراق و نکوهش آنها (همان، ۲۲۷-۲۳۷) و سرانجام موضوع میهن دوستی و حب‌الایوطان (همان، ۲۳۷-۲۴۰).

صرف نظر از نقایص یاد شده، ابن فقیه به مسائلی اشاره کرده که گرچه افسانه‌آمیز به نظر می‌رسد، ولی از دیدگاه تاریخی قابل توجه است. به عنوان نمونه قدیم‌ترین شرح پیرامون سمرقند در عهد اسلامی از ابن فقیه است (همان، ۳۲۵-۳۲۶؛ بارتولد، I/135). به نوشته او گرد سمرقند همانند بلخ و بخارا دیواری به طول ۱۲ فرسنگ با ۱۲ دروازه وجود داشت که از چوب ساخته شده بودند و هریک دو لنگه داشت. در پشت هر دروازه، دو در دیگر وجود داشت. میان این دو در جایگاه دروازه‌بانان بود (مختصر، ۳۲۵-۳۲۶). چنین به نظر می‌رسد که مساحت شهر سمرقند در آن روزگار ۵۰۰۰ و با حومه آن ۶۰۰۰ جریب بوده است.

ابن فقیه از وجود مسجد جامع سمرقند نیز یاد کرده است (مختصر، ۳۲۶). وی به نقل از اصمعی (ه م) می‌نویسد که بر دروازه سمرقند با خط حمیری نوشته شده است که از این شهر تا صنعاً ۱۰۰۰ فرسنگ و از بغداد تا افریقیه ۱۰۰۰ فرسنگ و از سیستان تا دریا ۲۰۰ فرسنگ است (همانجا). یاقوت نیز به این نکته اشاره کرده است (بلدان، ۱۳۶/۳). مطالب ابن فقیه در این باب مفصل‌تر از اصطخری است (اصطخری، ۲۴۸). همه آنان بر این عقیده بوده‌اند که خط حک شده بر دروازه آهنین سمرقند حمیری بوده است. بعضی محققان چنین اظهار نظر کرده‌اند که خط مزبور مشابه حروف سنگ‌نبشته اورخون بوده که مشابهت‌هایی با خط حمیری داشته است. عربها معمولاً خطوط بیگانه و ناشناخته را حمیری و یا مسند می‌نامیدند (بارتولد، I/138، حاشیه). ابن فقیه از وجود پرستشگاه بودایی نوبهار در بلخ که نزد مسلمانان شهرت فراوان داشت، یاد کرده و شرح مبسوطی در این زمینه آورده است. به نوشته ابن فقیه فرمانروایان چین و کابل به زیارت این پرستشگاه می‌آمدند و زائران بسیار بدان روی می‌آوردند. وی می‌نویسد

Izbrannie sochineniya, Moskva / Leningrad, 1957, vol. IV.
عنایت الله رضا

ابن فقیه، ابو منصور فخرالدین عبدالواحد بن ابراهیم (۵۶۱ - ۶۳۶ ق/ ۱۱۶۶ - ۱۲۳۹ م)، محدث و شاعر بغدادی. اصل او از دسکوه، قریه‌ای در راه خراسان بود و در محول بغداد درگذشت. از این رو وی را دسکری و محولی نیز گفته‌اند (ابن فوطی، تلخیص، ۴/ ۲۲۳، الحوادث، ۱۲۰). پدرش در بغداد ساکن بود، اما چندی هم در موصل زیست، و همانجا بود که ابن فقیه چشم به جهان گشود. خاندانش به علم و ادب شهرت داشتند و او از کودکی همراه پدر به مجالس و محافل علمی راه یافت (ابن نجار، ۱/ ۱۸۸). دوران جوانی و پرورش علمی او در موصل گذشت و از ۴ سالگی در درس ابوالفضل طوسی حضور یافت و از او استماع حدیث کرد. با اینهمه او به شعر و ادب تمایل بسیار داشت و خود نیز به سرودن شعر پرداخت و در این فن دستی توانا یافت (همانجا؛ منذری، ۵۰۸/۳). ابن نجار و منذری او را به متانت الفاظ و ملاحات معانی اشعار و خطی خوش ستوده‌اند (همانجاها). ابن فوطی (الحوادث، همانجا) خط نویسی او را به شیوه ابن بواب دانسته است. ابن فقیه سرانجام به بغداد رفت و در محله محول رحلی اقامت افکند و مجلس حدیث بر پا کرد. از شاگردان و روایان حدیث و شعر وی، یکی ابن نجار است که خود به شاگردی نزد ابن فقیه تصریح کرده است (همانجا). متأسفانه هیچ یک از آثار او به جای نمانده، تنها چند قطعه شعر از او نقل کرده‌اند (ابن نجار، ۱/ ۱۸۹، ۱۹۰؛ ابن فوطی، همان، ۱۲۰، ۱۲۱؛ ابن شاکر، ۴۱۳/۲، ۴۱۴). پس از درگذشت ابن فقیه در محول، جنازه‌اش را در مقبره احمد بن حنبل (باب حرب) به خاک سپردند (منذری، همانجا؛ ابن نجار، ۱/ ۱۹۰).

مأخذ: ابن شاکر کتبی، محمد، نوات الویات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ هو، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن نجار، محمد بن محمود، ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر فرح، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، التکملة لنوات لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م. احمد بادکوبه هزاره

ابن فلوس، ابوطاهر (ابوالفضل) شرف الدین (شمس الدین) اسماعیل بن ابراهیم بن غازی بن محمد نمیری (شیبانی) ماردینی، ریاضی‌دان، فقیه و محدث حنفی مذهب ایرانی الاصل. نیای او غازی بن محمد اصلاً اهل شیراز بود و به موصل کوچید و سپس در الرها منصب قضا یافت. پسرش ابراهیم نیز در دمشق نیابت قضا داشت. ابن فلوس در ۵۴۴ ق/ ۱۱۴۹ م (نعمی، ۵۴۱/۱) در ماردین زاده شد (ابن ابی الوفاء، ۱/ ۱۴۴). برخی از نویسندگان تولد او را در ۵۹۳ یا ۵۹۴ ق ذکر کرده‌اند (همانجا) که به نظر درست نمی‌آید (نک: دنباله مقاله). به هر حال ابن فلوس در دمشق به تحصیل علم پرداخت. فقه را بر مذهب حنفی فرا گرفت و از اصحاب ابوطاهر سلفی (همانجا) و کسانی چون یوسف بن معالی البزار (د ۵۹۲ ق) و هبة الله بن محمد

آویخته شده بود، یاد کرده است (مختصر، ۲۰). مسأله جالب دیگر اینکه ابن فقیه از وجود مسجدی در کنار کلیسا، در شهر حمص یاد کرده است (همان، ۱۱۲) و این نکته گفته بارتولد (VI/652) را مبنی بر اینکه در سده ۱۰ م مسلمانان و مسیحیان در زیر یک سقف به عبادت می‌پرداختند، به یاد می‌آورد.

بارتولد می‌نویسد در عهد خلافت هارون الرشید و زمان فرمانروایی شارل کبیر، بازرگانان یهودی از اروپا به سرزمینهای اسلامی می‌آمدند و به مبادله کالا می‌پرداختند. در ممالک اسلامی این بازرگانان را نه با نام عربی، بلکه با نام پارسی می‌شناختند. این نام در نوشته ابن خردادبه و ابن فقیه به صورت الراذانیة یا الراهدانیة (VI/346؛ ابن فقیه، مختصر، ۲۷۰) آمده که صورتی از واژه «راه‌دان» یا «راه‌دانان» است. ابن فقیه همانند ابن خردادبه، یعقوبی و ابن رسته کوشیده است تا مطالب نسبتاً منظمی از اوضاع قومی و نظام اداری سرزمینهای مختلف اسلامی ارائه کند. گرچه نوشته‌های ابن فقیه را از دیدگاه جغرافیایی نمی‌توان در حد آثار گروهی از جغرافی‌نگاران همزمان وی به شمار آورد، با این وصف از دیدگاه فرهنگی و تاریخی در بعضی موارد برتر از آنهاست (کراچکوفسکی، IV/159). وی تصویری روشن از ذوق ادبی و تمایلات جوامع روشنفکری عربی زبان اواخر سده ۳ ق/ ۹ م ارائه کرده است. در دانش معاصر، ابن فقیه نه تنها از نظر بیان مطلب درباره آسیای میانه و قفقاز شهرت دارد، بلکه نوشته‌های او درباره مسائل بازرگانی و خط سیر بازرگانان یهودی و اسلاو نیز قابل توجه است (همانجا).

مأخذ: ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن فقیه، «اخبار البلدان»، مجموع فی الجغرافیا، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ هو، مختصر کتاب البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۶۷ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اصطخری، ابراهیم بن محمد، ممالک و ممالک (ترجمه فارسی)، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن ۱۸۶۳ م؛ دانشنامه؛ دخویه، یان، مقدمه بر مختصر کتاب البلدان (نک: ابن فقیه در همین مأخذ)؛ دینوری، احمد بن داوود، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ سزگین، فؤاد، مقدمه بر مجموع فی الجغرافیا (نک: ابن فقیه در همین مأخذ)؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰-۱۹۶۸ م؛ طوغان، زکی ولیدی، «نسخه خطی کتاب ابن فقیه در مشهد»، ایرانشهر، س ۴، شم ۱، ۳؛ عبدالوهاب، حسن حسنی، مقدمه بر کتاب التبصر بالتجارة جاحظ، دمشق/قاهره، ۱۹۳۲ م؛ قزوینی، محمد، یادداشتها، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ لغت‌نامه دهخدا؛ سمودی، علی بن حسین، مرجع الذهب، بیروت، ۱۲۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یاقوت، ادبا؛ هو، بلدان؛ نیز:

Bartold, V. V., «Turkestan v epokhu mongolskogo nashestviya», Sochineniya, Moskva, 1963, vol. I; id., «Karl Velikii i Härün-ar rashid», Sochineniya, Moskva, 1966, vol. VI; id., «K voprosu o polumesyatse kak simbol islama», Sochineniya Moskva, 1966, vol. IV; id., «Islam i melkiti», Sochineniya, Moskva, 1966, vol. VI; id., «Istoriko-geograficheskii obzor Irana», Sochineniya, Moskva, 1971, vol. VII; Ellis, A. G., Catalogue of Arabic Books in the British Museum, 1967; Ferrand, Gabriel, Etudes sur la géographie arabo-islamique, Frankfurt, 1986; id., Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turks, relatifs à l'Extrême-Orient du VIII^e au XVIII^e siècles, Frankfurt, 1986; GAL; Kovalevskii, A. P., Kniga Akhmeda Ibn-Fadlana o ego puteshesvii na Volgu v 921-922, Kharkov, 1956; Krachkovskii, A. Yu., «Arabskaya geograficheskaya literatura»,

است؛ ۶. مختصر فی علم المفتوح من علم الحساب، که به نظر می‌رسد همان کتاب ارشاد الحساب او باشد. اگرچه در نسخه برلین، نویسنده خود، این اثر را مختصر فی فن المفتوح من الحساب نامیده، ولی فهرست نویس کتابخانه مذکور (طعمه، ۱۵۸/۱) از آن با نام ارشاد الحساب یاد کرده است. نسخه‌هایی از این اثر در آمبروزیانا (آمبروزیانا، ۱۷۲) و برلین (طعمه، همانجا) نگهداری می‌شود؛ ۷. میزان العلوم فی تحقیق المعلوم، نسخه‌هایی از این اثر در صنعا (صنعا، ۱۸۸۴/۴) و آمبروزیانا (آمبروزیانا، ۱۱/۲۳۶) موجود است؛ ۸. نصاب الحبر فی حساب الجبر، که به گفته نویسنده در مکه و به خواهش علمای آن دیار نوشته شده است (طعمه، ۱۴۹/۱)، نسخه‌هایی از این اثر در برلین (زوتر، ۱/۲۲۷) و ازهریه (ازهریه، ۱۷۳/۶) نگهداری می‌شود. با مقایسه صفحه آخر نسخه برلین (طعمه، ۱۵۰/۱) با کتابی که طاش کوپری زاده (۳۲۸-۳۲۹) در علم حساب درهم و دینار به ابن فلوس نسبت داده، می‌توان حدس زد که این هر دو یکی هستند؛ ۹. کتابی در علم حساب درهم و دینار - چگونگی استخراج مجهولات عددی، که شمار آن مجهولات از معادلات جبری بیشتر باشد و این مجهولات متعدد را حساب درهم و دینار و فلس نام نهاده‌اند - (طاش کوپری زاده، ۳۲۹/۱)، به نظر می‌رسد که ابن فلوس لقب خود را از فلس، در اینگونه محاسبات ریاضی، گرفته باشد؛ ۱۰. وسیلة الطلاب فی معرفة الاوقات بالحساب (صفا، ۱۴۴/۱)، در مآخذ دیگر به این اثر اشاره‌ای نشده است؛ ۱۱. مختصر، در علم قوافی، در یک مقدمه و ۵ فصل که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (سید، ۳۵/۳). مآخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ق؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایة، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ ازهریه، فهرست؛ سید، خطی؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ صنعا، خطی؛ طاش کوپری زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعادة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸-۱۳۲۹ق؛ طعمه، عدنان جواد، مخطوطات برلین، ماربورگ، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م؛ مشار، خانبابا، فهرست کتابهای چاپی عربی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، الدارس فی تاریخ المدارس، دمشق، ۱۳۶۷ق/۱۹۴۸م؛ نیز؛

Ahlwardt; Ambrosiana; GAL; Suter, Heinrich, Beiträge zur Geschichte der Mathematik und Astronomie im Islam, Frankfurt, 1986.

بخش علوم - محمد سعید کاشانی

إِبْنُ فُلَيْتَةَ، ابوالعباس شهاب‌الدین احمد بن محمد، مشهور به ابن فلیته یا ابن فلیته (د ۷۳۱ ق/ ۱۳۳۱م)، شاعر و کتاب، درباره زندگی وی جز این نمی‌دانیم که در دوره حکومت سلسله رسولی در یمن می‌زیسته و چندی در دربار الملك المجاهد سیف‌الدین علی بن داوود (حک ۷۲۱-۷۶۴ ق)، منصب کتابت دیوان انشا را برعهده داشته است و در اشعار خویش علی بن داوود و بزرگان دربار وی را ستوده است (حبشی، مراجع، ۱۴۶). دیوان اشعار وی که نسخه‌ای از آن در صنعا موجود است (همانجا) و حبشی آن را یکی از مآخذ تاریخ یمن شمرده، شامل دو بخش است: بخش نخست به اشعار فصیح وی اختصاص یافته و بخش دوم که مؤلف خود آن را «سوق الفواکه و نزهة

شیرازی (د ۵۷۸ق) حدیث شنید (نعیمی، همانجا). بنابراین پیداست که با توجه به سنوات درگذشت این دو تن، سالهای ۵۹۳ یا ۵۹۴ که برای تولد ابن فلوس ذکر کرده‌اند، نمی‌تواند درست باشد. ابن فلوس همچنین مدتی در مصر به تحصیل علوم قرآن و حدیث مشغول شد و در آن علوم دستی قوی یافت (ابن ابی الوفاء، همانجا). از استادان وی در این علوم، و نیز در طب و منطق و خاصه ریاضیات که در آن چیره دست بود، آگاهی نداریم، چنانکه دانسته نیست در چه زمانی به عنوان قاضی حنفی به نیابت از قاضی ابن زکی منصوب شد (ابن عماد، ۱۲۹/۵). ابن فلوس در مدرسه فخریه برای حنفیان تدریس می‌کرد و از جمله مدرسان مدرسه عزالدین نیز به‌شمار می‌رفت (ابن ابی الوفاء، همانجا). اما مهم‌ترین شغل علمی او نظارت بر مدرسه طرخانیة دمشق و تدریس در آنجا بود (همو، ۱۴۵/۱؛ نعیمی، همانجا). وی در همین منصب بود که الملك المعظم عیسی، سلطان ایوبی دمشق (حک ۶۱۵-۶۲۴ق) از او خواست تا به حلیت شراب خرما و انار فتوا دهد و چون نپذیرفت، وی را از طرخانیة اخراج کرد (ابن کثیر، ۱۳/۷؛ ابن عماد، همانجا). ابن فلوس پس از آن خانه نشین شد و در آنجا تا هنگام مرگ به تدریس و افتاء روزگار می‌گذرانید. تاریخ درگذشت او را ۶۲۹ق (نعیمی، ابن عماد، همانجا)، ۶۳۰ق (ابن کثیر، همانجا)، ۶۳۷ق (ابن ابی الوفاء، ۱۴۴/۱) و حتی ۶۵۰ق (GAL, 1/622) نوشته‌اند.

از نام شاگردان ابن فلوس اطلاع چندانی در دست نیست. ظاهراً یکی از معروف‌ترین آنها زین‌الدین ابن العتال است که پس از اخراج وی از مدرسه طرخانیة، از سوی الملك المعظم به جای استاد، عهده‌دار مشاغل او شد (ابن کثیر، همانجا). کسانی چون زکی البرزالی، شهاب القوصی و تاج العرب دختر غیلان از او روایت کرده‌اند (نعیمی، همانجا).

آثار: با آنکه ابن فلوس در فقه و حدیث نیز شهرت داشت، ولی عمده آثار او در ریاضیات است، بدین شرح: ۱. ارشاد الحساب الی المفتوح من علم الحساب، که در یک مقدمه و ۵ باب است و در مکه نوشته شده است. نسخه‌ای از این اثر در دارالکتب قاهره نگهداری می‌شود (سید، ۳۵/۱)؛ ۲. اعداد الاسرار فی اسرار الاعداد، در یک مقدمه و ۳ باب. این کتاب به گفته نویسنده براساس نامه نیقوماخس به فیثاغورس درباره حساب نوشته شده است (طعمه، ۱۵۱/۱-۱۵۲). نسخه‌هایی از این اثر در دارالکتب قاهره (سید، ۵۸/۱)، برلین (آلوارت، ۷/۳۳۱؛ زوتر، ۱/۱۴۳) و ایاصوفیه (GAL، همانجا) موجود است؛ ۳. التفاحه فی اعمال المساحة، که در ۱۳۱۰ق در قاهره منتشر شد (همانجا) و بار دیگر در ۱۳۶۸ق در ضمن مجموع المتون الکبیر در همانجا به طبع رسید (مشار، ۱۹۶)، ۴. حل عقد الاشکال فی مساحه الاشکال، در یک مقدمه و ۲ باب. این اثر در ۶۲۹ق نوشته شد و نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (سید، ۲۸۴/۱)؛ ۵. مختصر، در علم حساب هوایی (نوعی محاسبه ذهنی با روشها و قوانین خاص) که فقط طاش کوپری زاده (۳۲۹/۱) به آن اشاره کرده

المتفاهک» نامیده، مجموعه‌ای است از اشعار عامیانه موسوم به شعر حُمینی. احتمالاً وی جزو نخستین کسانی است که به سرودن اینگونه شعر پرداخته و به همین جهت برخی وی را واضع شعر حمینی پنداشته‌اند، حال آنکه از شعر عامیانه یمنی، آثاری در شعر اعشی همدان، شاعر سده اول ق، نیز بر جای مانده است (نک: شامی، ۲۱۶، ۲۱۷). افزون بر این، اثر دیگری با عنوان *نزهة الاغان و جلاء القلوب من الاحزان* (سید، فهرس، ۵۴۰-۵۴۱؛ *الفهرس التمهیدی*، ۳۱۶) از وی در دست است. اما آنچه مبهم به نظر می‌رسد، انتساب کتابی با عنوان *رشد اللیب الی معاشره الحیب* به اوست. این کتاب که نسخه‌هایی از آن در بیشتر کتابخانه‌های جهان موجود است (نک: مرکزی، ۲۳۱۵/۱۱؛ سید، خطی، ۴۳۶/۱، «نوادر المخطوطات فی مکتبه طلعت»، ۲۱۶؛ عواد، ۷۶؛ خدیویه، ۲۵۶/۴-۲۵۷؛ ازهریه، ۲۹۹/۵؛ *الفهرس التمهیدی*، ۲۸۷؛ ششن، ۸۲؛ پرچ، ش ۲۰۳۸؛ براون، ش ۴۷۷؛ براون، ذیل، ش ۶۹۲؛ آربری، ش ۳۰۸۸، ش ۷۱۹۵، ۸۷۲، ۴۱۵-۴۱۶؛ *GAL, I/265; GAL, S, I/415-416; 7195, 8726*)، در ۱۴ باب تألیف شده و سراسر در آداب عشق‌ورزی است و مشحون از حکایات و سروده‌هایی است در این باره. مؤلف در این کتاب با لحنی بی‌پرده و بی‌آزم از پوشیده‌ترین جنبه‌های زندگی سخن گفته است، اما اشارات وی به اشخاص و نیز اشعار شاعران از حدود سده ۵ ق فراتر نرفته است. وی در این کتاب اشعاری از امرؤالقیس، جریر، فرزدق، بشار، ابونواس، ابوتام، ابن رومی، ابن حجاج و ابوالعلاء معری و دیگران و نیز حکایت‌هایی درباره اصفی، خلیل بن احمد، حماد عجرد، عمرو بن عبید، مسيلمه و مأمون خلیفه عباسی نقل کرده است و گاه مطالب خویش را به حدیث و یا روایتی از پیامبر اکرم (ص)، علی بن ابی طالب (ع) و سلمان فارسی آراسته است و افزون بر اینها در موارد بسیار از اشعار خویش شاهد آورده است (نک: ابن فلیته، ج ۱). این کتاب را ظاهراً نخستین بار حاجی خلیفه (۹۰۴/۱) به ابن فلیته نسبت داده، اما وی تاریخ درگذشت او را ۲۳۱ ق دانسته و بروکلان (همانجا) نیز در این امر از وی پیروی کرده است. با این حال، صرف‌نظر از برخی نشانه‌ها، از جمله سبک نوشته، وجود اشعاری از ابن حجاج (د ۳۹۱ ق) در این کتاب نشان می‌دهد که تاریخ ۲۳۱ ق به هیچ روی درست نیست و بعید نیست که در ثبت تاریخ مرگ وی عدد ۷ به ۲ تصحیف شده باشد و اگر این کتاب را تألیف دورانی کهن‌تر از سده ۸ ق بدانیم، آنگاه بایستی درباره ابن فلیته دیگری در تاریخ ادبیات عرب به تحقیق پرداخت، اما تا آنجا که ما اطلاع داریم در مآخذ کهن کسی از ابن فلیته سخن نگفته است. از سوی دیگر، عنوان آثار دیگر ابن فلیته، با این کتاب چندان بی‌مناسبت نیست. از عنوان دو کتاب دیگر وی می‌توان پنداشت که او مردی شوخ‌طبع و خوش‌گذران بوده است. بیشتر محققان انتساب این کتاب را به ابن فلیته مسلم می‌دانند، اما عواد (همانجا) آن را به محمد بن استبغا الارغونی نسبت داده است. با این حال ارائه نظر قطعی درباره مؤلف و نیز تاریخ تألیف کتاب، به

تحقیق بیشتری نیاز دارد. اگر تاریخ دقیق تألیف کتاب معین گردد، آنگاه بررسی آن برای روشن شدن برخی از جنبه‌های زندگی مردم در روزگار مؤلف و نیز ذوق و سلیقه آنان در باب برخی از امور زندگی دارای اهمیت بسیار است. حبشی (مصادر، ۳۲۳) اثر دیگری به نام *تحفة المطالع و بقية المخالغ* نیز به ابن فلیته نسبت داده است که اکنون در دست نیست.

مأخذ: ابن فلیته، احمد بن محمد، *رشد اللیب الی معاشره الحیب*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ازهریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حبشی، عبدالله محمد، مراجع تاریخ الیمن، دمشق، ۱۹۷۲ ق؛ همو، *مصادر الفكر العربی الاسلامی فی الیمن*، صنعاء، مرکز الدراسات الیمنیة؛ خدیویه، فهرست؛ سید، خطی؛ همو، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ همو، «نوادر المخطوطات فی مکتبه طلعت»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، مصر، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۷ م، ج ۳ (۲)؛ شامی، احمد محمد، *نقصة الادب فی الیمن*، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ ششن، رمضان و دیگران، *فهرس مخطوطات الطب الاسلامی*، استانبول، ۱۴۰۴ ق/۱۹۸۴ م؛ عواد، کورکیس، *فهرست مخطوطات خزانه یعقوب سرکیس*، بغداد، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ *الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ مرکزی، خطی؛ نیز:

Arberry; Browne; Browne, S; GAL; GAL, S; Pertsch; TS.
بخش ادبیات عرب

ابن فُنْدُق، نک: بیهقی.

ابن فُورَجَه، ابوعلی محمد بن حمد بروجردی، شاعر و ادیب ایرانی سده ۵ ق/ ۱۱ م. معنای فورجه به درستی روشن نیست. خوارزمی آن را نامی زردشتی دانسته (نک: *شروح سقط الزند*، ۱۳۸۷/۳) و شاید به استاد همین گفته، دجیلی (ص ۱۲) آن را چنین توجیه کرده که از «فور» (پور) و علامت تصغیر «چه» (پسر کوچک) ترکیب یافته است. قرآنی که یاقوت (۱۸۸/۱۸) و سیوطی (۹۶/۱) پیشنهاد کرده‌اند (فورجه)، اگرچه با این اشتقاق تناسب بیشتری دارد، در تلفظ بسیار ثقیل می‌گردد. از بررسی منابع چنین برمی‌آید که ابن فورجه نام دو شخصیت جداگانه و معاصر به نامهای حمد بن محمد و محمد بن حمد بن محمد است که احتمالاً پدر و پسر بوده‌اند و تشابه نام و برخی دیگر از وجوه مشترک آن دو، موجب بروز آشفتگی و خلط در منابع شده است. به گونه‌ای که به آسانی نمی‌توان برای هر یک شرح حال جداگانه‌ای تدارک دید. نخستین منبعی که به زندگی محمد بن حمد اشاره‌ای کرده، ثعالبی (۱۲۳/۱-۱۲۵) تذکره‌نویس معاصر اوست که وی را بروجردی، اهل اصفهان و مقیم ری و شاعر و نویسنده‌ای برجسته خوانده و حدود ۲۰ بیت از اشعار او را آورده است. معاصر دیگر وی، باخرزی (م ۴۶۷ ق)، بدون اشاره به نام کامل او، وی را وزیر خوانده و یادآور شده که او را در ری ملاقات کرده است (۲۵/۱). پس از باخرزی تا حدود دو قرن همه منابع درباره این دو سکوت کرده‌اند. جالب توجه اینکه در سده ۷ ق قفطی (د ۶۴۶ ق) که گویا منابع بیشتری در دسترس داشته، دو شرح حال کاملاً جداگانه و متفاوت

شهرت خود نرسیده بود، باز در علم و ادب اعتبار فراوان داشت (همو، ۱۰۱/۱)، از این رو، ابن فورجه نزد او شتافت و برخی از آثار ادبی آن روز از جمله دیوان متنبی را نزد او خواند (ابن فورجه، ۹۲، ۱۴۰، ۱۶۲؛ دجیلی، ۱۴-۱۳). با توجه به اینکه ابوالعلاء در رمضان ۴۰۰ بغداد را به قصد معرة النعمان ترک کرد (دیاب، ۱۰۴/۱)، می‌توان گفت که ابن فورجه در بغداد حدود ۹ ماه بیشتر در ملازمت ابوالعلاء نبوده است. اما در همین مدت کوتاه پیوند عاطفی چنان عمیقی بین آن دو به وجود آمد که ابوالعلاء هنگام ترک بغداد، در قصیده‌ای، او را ستود و جدایی از او را سخت غم‌انگیز خواند (نک: شرح التنویر، ۸۲/۲، ۸۶). گویا پس از بازگشت ابوالعلاء به معرة النعمان نیز ارتباط بین آن دو قطع نشد و به گفته قفطی (انباء الرواة، ۳۳۴/۱) ابن فورجه برای کسب فیض بیشتر از محضر او به معره رفت.

ابوالعلاء معری در زندگی علمی و ادبی ابن فورجه تأثیر شگرفی برجای گذاشت و او را همچون خود مجذوب اشعار متنبی ساخت، چنانکه در زمرهٔ راویان معروف شعر متنبی درآمد (ابوسولیم، ۱۶). عصر ابن فورجه اوج درگیریها و کشمکشهایی بود که از اوایل سدهٔ ۴ ق بر سر اشعار متنبی آغاز شده بود (عباس، ۲۵۲-۲۵۳). ابن فورجه نیز — چنانکه از کتاب الفتح برمی‌آید — بیشتر شروح دیوان متنبی و ردیه‌های آن از جمله الفسر الکبیر و الفسر الصغیر ابن جنی، الکشف عن مساوی شعر المتنبی صاحب بن عباد و رسالهٔ ابوعلی محمد بن حسن حانسی (د ۳۸۸ ق) که در آن متنبی متهم به سرقت افکار و اندیشه‌های ارسطو شده است، مورد مطالعه و ارزیابی قرار داد (نک: صص ۶۹، ۷۱؛ دجیلی، ۱۵، به نقل از ابن عاشور) و در برابر انتقادات آنان و دیگر مخالفان متنبی به دفاع برخاست. دفاعیات او در بسیاری موارد تند و با انتقاد شدید همراه است، مخصوصاً هر جا که در مقام دفاع از متنبی، سخنی از صاحب بن عباد به میان آورده، صاحب را سخت مورد طعن و استهزا قرار داده است و گفته‌های وی را دربارهٔ متنبی و اتهام سرقت عقاید و آراء فلسفی افلاطون را که صاحب بر آن تأکید بسیار داشته، بی‌اساس و از روی جهل و نادانی خوانده و انتقاداتش را مایهٔ فضاحت و رسوایی خود او دانسته است (ص ۱۶۳). پس از ابن جنی و صاحب بن عباد بیشترین حملات ابن فورجه متوجه قاضی جرجانی است و او را که با آنهمه دانش و فضل در فهم صحیح برخی اشعار متنبی درمانده، نمی‌بخشاید (صص ۸۰، ۱۵۰). با اینهمه، خود از خرده‌گیری بر برخی ابیات متنبی و اشاره به لغزشهای او خودداری نکرده است (قس: عباس، ۳۹۳). ابن فورجه بیشتر شهرت خود را مدیون دو کتاب الفتح علی ابی الفتح و التجنی علی ابن جنی است. الفتح در واقع ردیه‌ای است بر کتاب الفسر الصغیر که ابن جنی در رد اشعار متنبی نوشته است و چنانکه می‌دانیم بر دیوان متنبی شرحها و ردیه‌های بسیاری نوشته شده و یکی از نقاط ضعف متنبی که همیشه دست‌آویز شارحان و منتقدان اشعار او بوده است، جنبهٔ لغوی اشعار اوست. شرح ابن جنی (الفسر الصغیر) نیز یکی از همان

دربارهٔ این دو نوشته است. آنچه وی دربارهٔ محمد بن حمد به دست داده، با اندکی تفاوت، گفته‌های ثعالبی است (المحمدون، ۳۴۹/۱-۳۵۱)، اما گفته‌هایش دربارهٔ حمد و اینکه او شاگرد ابوالعلاء معری بوده و صاحب دو کتاب الفتح علی ابی الفتح و التجنی علی ابن جنی است، تازگی دارد، ضمن اینکه وی ابیاتی از اشعار حمد را نیز آورده و متذکر شده که وی در ۴۴۰ ق در ری به تدریس اشتغال داشته است (انباء الرواة، ۳۳۴/۱-۳۳۵). با اینهمه، گمان می‌رود که قفطی دربارهٔ ارتباط حمد با ابوالعلاء و نیز نسبت دو کتاب مذکور به وی دچار اشتباه شده باشد. زیرا با توجه به قصیده‌ای که ابوالعلاء معری (نک: شرح التنویر، ۸۰/۲-۸۷)، در ۴۰۰ ق، در پاسخ محمد بن حمد نوشته و در بیت ۴ آن او را ابن حمد خوانده، شک نمی‌توان داشت که صاحب این دو کتاب و کسی که با ابوالعلاء ارتباط نزدیک داشته، همان محمد بن حمد است، نه حمد بن محمد (قس: ابن فورجه، ۹۲، ۱۴۰، جم). اما به درستی نمی‌دانیم چرا ثعالبی در شرح حال او به این دو کتاب اشاره‌ای نکرده و آیا تا زمان حیات ثعالبی (د ۴۲۹ ق) این دو کتاب نوشته نشده بوده و یا ثعالبی از آنها بی‌اطلاع بوده است. چه بسا همین امر نیز قفطی را به اشتباه انداخته باشد. از زمان قفطی به بعد همهٔ منابع، یا با استناد به گفته‌های ثعالبی شرح حال محمد بن حمد را نوشته‌اند (مثلاً صفدی، ۲۴/۳-۲۵؛ ابن شاکر، ۳۴۴/۳-۳۴۵) و یا با استفاده از اطلاعاتی که در انباء الرواة (قفطی، همانجا) آمده، شرح حال حمد را آورده‌اند (مثلاً فیروزآبادی، ۷۴-۷۵؛ یمان، ۱۰۸)، اما بیشتر منابع هر دو را یکی پنداشته و شرح حال آن دو را با هم خلط کرده‌اند (مثلاً سیوطی، ۹۷-۹۶/۱-۵۴۷). اندکی قبل از قفطی، یاقوت (۱۸۸/۱-۱۸۹) نیز دو کتاب مذکور را به محمد بن حمد نسبت داده، اما ولادت او را در ۳۳۰ ق نوشته و یادآور شده که وی تا ۴۵۵ ق زنده بوده است و این اندکی شگفت می‌نماید.

با توجه به آنچه گذشت و نیز اینکه اغلب منابع قابل اعتماد، محمد بن حمد را صاحب دو کتاب التجنی و الفتح دانسته‌اند، در این مقاله به شرح حال وی می‌پردازیم؛ برخی (صفدی، ۲۵/۳؛ ابن شاکر، ۳۴۵/۳، به نقل از یاقوت) ولادت او را ۳۸۰ ق در نهاوند دانسته‌اند، ولی یاقوت (۱۸۸/۱) بدون اشاره به زادگاه او، ولادتش را در ۳۳۰ ق نوشته است، اما با توجه به برخی قراین از جمله قصیدهٔ یاد شدهٔ ابوالعلاء معری که در ۴۰۰ ق در جواب ابن فورجه نوشته و در خلال آن (نک: شرح التنویر، ۸۳/۲، بیت ۵) او را در آغاز جوانی دانسته است، حدود ۳۸۰ ق برای تولد او صحیح‌تر می‌نماید. نیز در جایی دیگر (نک: همان، ۸۴/۲) صریحاً از بروجردی بودن ابن فورجه یاد شده است.

ابن فورجه در جوانی به بغداد رفت تا از مجالس درس علمای آن روزگار بهره گیرد. ورود او به بغداد مقارن با دوران اقامت یک سال و نه ماههٔ ابوالعلاء معری در این شهر بود (نک: دیاب، ۱۰۴/۱) و ابوالعلاء اگرچه در آن روزگار نزدیک به ۴۰ سال بیشتر نداشت و هنوز به اوج

ردیه‌هاست که بیشتر به این جنبه شعر او توجه داشته است. بر این شرح ردیه‌های مفصل از سوی هواداران متنبی، از جمله زوزنی، ابوجیان توحیدی و ابن فورجه نوشته شده است که ردیه ابن فورجه از معروف‌ترین آنهاست. ابن فورجه در این کتاب با شواهد و دلایل متعدد به خرده‌گیریهای ابن جنی و اتهاماتی که وی به متنبی نسبت داده، پاسخ گفته است و در ضمن آن، ابیات مشکلی را که ابن جنی فرو گذاشته، شرح کرده است. وی ضمن رد گفته‌های ابن جنی به انتقادات و اتهامات دیگر ناقدان نیز پاسخ داده است. از این رو این کتاب عملاً به شرح ابیات مشکل متنبی بدل شده و در میان شرح‌های دیوان متنبی جایگاهی ویژه دارد. ابن فورجه در این کتاب بیشتر بر اندیشه‌ها و نوشته‌های استادش ابوالعلاء تکیه کرده است و حتی به نظر می‌رسد که گاه عین شرح او را با اندکی تفصیل آورده است (صص ۵۸-۵۹، نیز ۶۳؛ قس: ابوالعلاء، ۳۳۸/۲ - ۳۳۹، نیز ۴۴۰/۲ - ۴۴۱).

با این حال دقت نظر و وسعت معلومات او را در ادب و لغت که در جای جای کتاب آشکار است، نمی‌توان نادیده گرفت و در تأیید این گفته همین بس که استاد وی ابوالعلاء گاه در شرح دیوان متنبی (۱۴۹/۱) به گفته‌های او استناد کرده است. افزون بر ابوالعلاء، دیگر شارحان دیوان متنبی نیز از جمله ابن عبیدالله صقلی (نک: ۱۹۶/۱، ۲۲۹) و عکبری (۶۰/۱، ۷۱ جم) در شرح برخی ابیات به آراء او اشاره کرده‌اند. ابن سیده نویسنده معاصر او نیز چنانکه خود در شرح مشکل متنبی اشاره کرده، از این اثر او اطلاع داشته (نک: دایه، ۱۱) و حتی به نظر می‌رسد که گاه بدون اشاره مستقیم به نام او از آن استفاده برده است (نک: ابن سیده، ۱۲۰؛ قس: ابن فورجه، ۸۹-۹۰). ابن سیده و ابن فورجه اگرچه در دفاع از متنبی اتفاق نظر دارند، اما در انتخاب زمینه کار، به دو راه مختلف رفته‌اند: ابن فورجه ابیات مشکل را برحسب ذوق و سلیقه خود برگزیده و آنها را به ترتیب حروف ابجد شرح کرده است و چنانکه خود در مقدمه کتاب الفتح (ص ۳۵) گفته، بیشتر به رفع ابهام از کلمات نامأنوس و ناآشنا توجه داشته و به جنبه‌های هنری و زیبایی‌شناختی اشعار او کمتر عنایت کرده است، حال آنکه ابن سیده بیشتر به معانی و ترکیبات و صنایع بدیعی پرداخته و در انتخاب ابیات، ترتیب زمانی و تکامل تدریجی اشعار او را در نظر گرفته، از این رو ابتدا به شرح ابیاتی که وی در کودکی سروده است، پرداخته و سپس اشعار او را در مدح امرای حمص و یاسیاف‌الدوله و کافور اخشیدی آورده است (علیان، ۵۸۷ - ۵۸۸). علاوه بر این، ابن فورجه در برابر نهمتهایی که به متنبی زده‌اند و به‌ویژه سرقت اندیشه‌های فیلسوفان، ایستادگی بسیار نشان داده و به سختی آنها را رد کرده است، اما ابن سیده هیچ اشاره‌ای به رد و یا تأیید این اتهامات نکرده است. روی هم رفته، می‌توان گفت که دفاع ابن سیده معتدل و دفاع ابن فورجه اندکی تعصب‌آمیز است (قس: همو، ۶۱۳ - ۶۱۴). ابن فورجه در آغاز الفتح می‌کوشد پیچیدگی و دشواری شعر متنبی را به نحوی تعلیل و توجیه کند. او برای این کار سه دلیل می‌آورد: یکی

غرابیت، از جمله وجود واژه‌های مهجور و ناسازگار؛ دو دیگر استعمال فراوان مجاز؛ اما دلیل سوم در تنها نسخه خطی اساس چاپ الفتح، از قلم ناسخ افتاده بوده است (نک: ابن فورجه، ۳۵ - ۴۱). این کتاب نخستین بار با نام شرح مشکلات دیوان ابی الطیب المتنبی یا الفتح علی فتح ابی الفتح در ۱۹۷۳م در مجله المورد به کوشش محسن غیاض به چاپ رسیده و بار دیگر در ۱۹۷۴م با عنوان الفتح علی ابی الفتح به کوشش عبدالکریم دجیلی در بغداد تجدید چاپ شده است.

کتاب دیگر وی التجنی علی ابن جنی، ردیه‌ای است بر کتاب الفسر الکبیر ابن جنی که قبل از الفتح نوشته شده و ابن فورجه در الفتح بارها از آن نام برده است (ص ۳۱۴، جم). به گفته سزگین (GAS, II/492) نسخه‌ای از آن در اسکوریال موجود است. اما با توجه به اظهارات دجیلی (صص ۱۷ - ۲۶) نسخه مذکور همان الفتح علی ابی الفتح است و تاکنون نسخه‌ای از التجنی علی ابن جنی شناخته نشده است. علاوه بر این دو کتاب، نسخه‌ای خطی نیز با نام رسالة فی تقوية الباه در کتابخانه حمیدیه در سلیمانیه ترکیه به نام او مضبوط است (ششن، ۸۲). اما در بیشتر فهرس، این رساله به ابن سینا نسبت داده شده است. ابن فورجه شعر نیز سروده است که ابیاتی از آن را در آثار ثعالبی (۱۲۴/۱ - ۱۲۵)، قفطی (المحمدون، ۳۴۹/۱ - ۳۵۱)، ابن شاکر (۳۴۴/۳ - ۳۴۵) و صفدی (۲۴/۳ - ۲۵) می‌توان یافت.

مأخذ: ابن سیده، علی، شرح مشکل شعر المتنبی، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م؛ ابن شاکر کنی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن فورجه، محمد بن حمد، الفتح علی ابی الفتح، به کوشش عبدالکریم دجیلی، بغداد، ۱۳۹۴ق / ۱۹۷۴م؛ ابو سلیم، انور، مقدمه بر التکملة (نک: صقلی مغربی در همین مأخذ)؛ ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، شرح دیوان ابی الطیب المتنبی، به کوشش عبدالمجید دیاب، قاهره، ۱۹۸۶م؛ باخرزی، علی بن حسن، دمية القصر، به کوشش محمد تونجی، دمشق، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ ثعالبی، حسین بن محمد، تمة النبیة، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۲ق؛ دایه، محمد رضوان، مقدمه بر شرح مشکل (نک: ابن سیده در همین مأخذ)؛ دجیلی، عبدالکریم، مقدمه بر الفتح (نک: ابن فورجه در همین مأخذ)؛ دیاب، عبدالمجید، مقدمه بر شرح دیوان (نک: ابوالعلاء در همین مأخذ)؛ سیوطی، بقية الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ شرح التنوير علی سقط الزند، قاهره، ۱۲۸۶ق؛ شروح سقط الزند، به کوشش مصطفی عفا و دیگران، قاهره، ۱۳۴۶ق / ۱۹۲۷م؛ ششن، رمضان، فهرس مخطوطات الطب الاسلامی باللغات العربیة والترکیة و الفارسیة، استانبول، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ صقلی مغربی، حسین بن عبدالله، التکملة و شرح الابیات المشکلة من دیوان ابی الطیب المتنبی، به کوشش انور ابوسلیم، عمان، ۱۹۸۵م؛ عباس، احسان، تاریخ النقد الادبی عند العرب، بیروت، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ عکبری، عبدالله بن حسین، دیوان ابی الطیب المتنبی، به کوشش مصطفی سقار دیگران، بیروت، دارالمعرفة؛ علیان، عبدالحجیم، مصطفی، تيارات النقد الادبی فی الاندلس، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، البقیة فی تاریخ ائمة اللغة، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ق، ۱۹۷۲م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۴۹ق / ۱۹۵۰م؛ همو، المحمدون من الشعراء، به کوشش محمد عبدالمجید خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۶م؛ یاقوت، ادیا؛ یمان، عبدالباقی بن عبدالمجید، اشارة التعین، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛ نیز:

GAS.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد - حسن یوسفی اشکوری

در بصره منتشر ساخت. ابن شخص غیر از ابوالحسن محمد بن محمد بن عبداللہ بن نفّاح باہلی (د ۳۲۴ ق) است، زیرا ابن شخص پس از اشعری درگذشته است.

ابن فورک همچنین مذهب اشعری را همراه باقلانی و دیگران از ابو عبدالله محمد بن احمد بن مجاهد طائی (د ۳۷۰ ق) شاگرد مستقیم اشعری در بغداد یاد گرفته بود (بغدادی، عبدالقاهر، ۲۲۱؛ نیز نک: ابن عساکر، ۱۷۷). حاکم نیشابوری (د ۴۰۵) گفته است که ابن فورک در بصره و بغداد سماع حدیث کرده است (نک: سبکی، ۱۲۸/۴). او مسند طرابلسی را از ابو محمد عبداللہ بن جعفر بن احمد بن فارس اصبهانی (د ۳۴۶ ق) استماع کرده و نیز از قاضی ابوبکر احمد بن محمود بن زکریّا ابن خُرّازد اهوازی (د ۳۵۶ ق) حدیث یاد گرفت (همو، ۱۲۹/۴). حاکم نیشابوری در تاریخ نیشابور از جمله شیوخ او «دبیلی» را نام برده و گفته است که ابن فورک در مکه از او سماع حدیث کرده است. ابوجعفر محمد بن ابراهیم بن عبداللہ دبیلی ساکن مکه بود و در ۳۲۲ ق وفات یافته است (نک: ابن عماد، ۲۹۵/۲). بنابراین بعید می‌نماید که ابن فورک از او حدیث شنیده باشد.

محمد ابوالفضل ابراهیم (۱۱۱/۳) از تلخیص ابن مکتوم (هم) نقل می‌کند که ابن فورک پیش از ۳۶۰ ق در اصفهان از مختصان صاحب بن عباد وزیر آل بویه بوده و برای او چند کتاب تألیف کرده است، پس از آن به شیراز رفت و به عضدالدوله پیوست و برای او نیز چند کتاب نوشت.

صاحب بن عباد در اصفهان از ۳۴۷ ق به بعد کاتب مؤیدالدوله دیلمی بود (ابوعلی مسکویه، ذیل سال ۳۴۷ ق) و در ۳۶۰ ق به وزارت اورسید (ابن اثیر، ۶۱۷/۸). بنابراین ابن فورک در زمانی که صاحب بن عباد کاتب رسایل مؤیدالدوله بود، در خدمت او بوده است. صاحب بن عباد قدر ابن فورک را نیکو می‌شناخته است و از او روایت شده که چون ذکر امام باقلانی و ابن فورک و ابواسحاق اسفراینی می‌رفته، می‌گفته است: «ابن الباقلانی بحرٌ مُفَرَّقٌ و ابن فورک صِلٌ مُطَرَّقٌ و الاسفراینی نارٌ مُحَرَّقٌ»؛ ابن باقلانی دریایی فرو برنده و ابن فورک ماری تیزنگر و اسفراینی آتشی سوزان است.

سبکی از قشیری نقل کرده است که زمانی ابن فورک را در بند به شیراز بردند و این به جهت فتنه‌ای بود که دربارهٔ دین پیدا شده بود (۱۳۰/۴)، اما پس از آن به زودی آزاد شد. احتمالاً ابن فورک را در یکی از اختلافاتی که در اصفهان میان شیعه و سنی روی می‌داده، گرفته و به شیراز برده بودند و این ظاهراً به فرمان عضدالدوله دیلمی بوده که در آن هنگام در شیراز حاکم بوده است. در ۳۴۵ ق فتنه‌ای میان مردم سنی اصفهان و قبیان شیعه مقیم آن شهر روی داده بود که رکن‌الدوله بدر عضدالدوله (که در ری بود) آن را خوابانید.

ابن فورک هم مانند قاضی ابوبکر باقلانی اشعری که از سوی عضدالدوله به شیراز فراخوانده شده بود، مورد احترام ابن امیر دانش‌پرور واقع شد و برای او کتابهایی تألیف کرد. ابن فورک در

ابن فورک، ابوبکر محمد بن حسن بن فورک انصاری اصفهانی (د ۴۰۶ ق / ۱۰۱۵ م)، متکلم، فقیه، مفسر، ادیب و واعظ اشعری شافعی، سماعی در الانساب فورک را به ضم فاء و فتح راء ضبط کرده و گفته است که فورک نام جد جماعتی است که به او منسوب هستند و «فورکی» خوانده می‌شوند (۲۵۷/۱۰ - ۲۵۸). صاحب تاج العروس نیز این نام را بر وزن «فوقل» ضبط کرده است (نک: ذیل مادهٔ فرک). همهٔ محدثانی که سماعی (همانجا) ذیل فورکی نقل کرده است، از اصفهان و تقریباً در سدهٔ ۴ ق بوده‌اند، ولی نام ابن فورک را جزو این عده ذکر نکرده و احتمالاً آن را فراموش کرده است. احتمال می‌رود که ابن فورک هم به قرینهٔ اصفهانی بودن، از افراد خاندان فورکی بوده است. یکی از افراد خاندان فورکی موسی بن مردویه بن فورک (د ۳۵۰ ق) است. دیگری پسر او احمد بن موسی بن مردویه مؤلف تاریخ اصبهان و متوفی در ۴۱۰ ق است.

ابونعیم در ذکر اخبار اصبهان (۸۴/۲) یکی از محدثان اصفهان را عبداللہ بن حسن بن فورک گفته است، ولی چون او به گفتهٔ ابونعیم از عبّاد بن ولید غُبَری (د ۲۶۲ یا ۲۶۸ ق) روایت می‌کند، باید از محدثان سدهٔ ۳ ق باشد و نمی‌تواند برادر محمد بن حسن بن فورک موضوع این مقاله باشد.

ابن فورک در فقه پیرو مذهب شافعی بود و به همین جهت سبکی شرح حال او را در طبقات الشافعیه آورده است (۱۲۷/۴) به بعد، اما ابن قطلوبغا در تاریخ التراجم فی طبقات الحنفیة (ص ۶۲) او را از فقهای حنفیه شمرده است. شاید ذکر نام ابن فورک در طبقات حنفیان به سبب کتابی باشد که وی در شرح کتاب العالم والمتعلم ابوحنیفه نوشته است.

ابن فورک تحصیلات خود را در اصفهان آغاز کرده است. از خود او نقل شده است که در اصفهان نزد فقیهی درس می‌خوانده است. روزی معنی حدیث «أَلْحَجْرُ يَمِينُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ» را از آن فقیه پرسید. وی نتوانست پاسخ درستی بدهد و ابن فورک ناچار از یکی از علمای کلام معنی این حدیث را پرسید و جواب قانع‌کننده‌ای دریافت داشت و از آن پس تصمیم به یاد گرفتن علم کلام گرفت (علی، ۲۱). ابن فورک سالها پس از این واقعه کتابی با عنوان مشکل الحديث نوشت و حدیث مذکور را در آن تفسیر کرد (نک: مشکل الحديث، ۱۲۷ به بعد).

سبکی می‌گوید ابن فورک کلام اشعری را در عراق از ابوالحسن باہلی فرا گرفته است (۱۲۸/۴). ابن فورک با باقلانی و ابواسحاق اسفراینی (د ۴۱۸ ق) به درس ابوالحسن باہلی حاضر می‌شده‌اند و این هفته‌ای یک بار در روزهای جمعه بوده است (ابن عساکر، ۱۷۸). شرح حال ابن ابوالحسن باہلی و تاریخ وفات او معلوم نیست. ابن عساکر (صص ۱۲۷ - ۱۲۸) از قول ابن فورک نقل می‌کند که ابوالحسن باہلی در آغاز شیعهٔ امامی و رئیس و مقدم بود. بعد در نتیجهٔ مناظره‌ای که با ابوالحسن اشعری کرد، «خطای» مذهب امامیه بر او آشکار گردید و آن را ترک گفت و از شاگردان اشعری شد و علمش را

جایی دیگر گفته است که در شیراز کسانی را از اصحاب ابو عبدالله حمویه سیرافی - از شاگردان اشعری - و شاگردان او دیده است (ابن عساکر، ۱۲۸). احتمال می‌رود که این مطلب از کتاب طبقات المتکلمین ابن فورک که در دست نیست، نقل شده باشد.

پس از شیراز خبر ابن فورک را از ری می‌شنویم، اما در ری که در آن زمان در دست آل بویه شیعی مذهب بوده است، او را که اشعری و شافعی بوده، آرام نگذاشته و به قول نویسندگان شرح حالش درباره او سعایت کرده‌اند. یکی از بزرگان اهل ری به نام ابو محمد عبدالله بن محمد ثقفی، مجلسی برای مناظره در مدرسه «رجا» ترتیب داد (همو، ۲۳۲). ابن عبدالله بن محمد ثقفی شناخته نشد، نتیجه مناظره را هم ذکر نکرده‌اند و ظاهراً به سود ابن فورک تمام نشده است و به همین جهت حاکم نیشابوری از امیر ناصرالدوله محمد بن ابراهیم سیمجور حاکم خراسان خواسته است که ابن فورک را به نیشابور فراخواند (سبکی، ۱۲۸/۴). زیرا نیشابور از بزرگ‌ترین مراکز اهل سنت و حدیث در آن زمان بود.

به گفته گردیزی (ص ۱۶۲) امیر ابوالحسن محمد بن ابراهیم سیمجور دواتی در ذیحجه ۳۵۰ بار دیگر امیر خراسان شد و پس از فوت امیر سدید منصور بن نوح (۳۶۵ یا ۳۶۶ ق) و جلوس ابوالقاسم نوح بن منصور با لقب ناصرالدوله، سپاهسالار خراسان و قهستان گردید (همو، ۱۶۵). چون او به هنگام درخواست حاکم نیشابوری از او برای دعوت ابن فورک لقب ناصرالدوله داشته است، باید این دعوت پس از ۳۶۶ ق صورت گرفته باشد. امیر ناصرالدوله سیمجور به گفته گردیزی «همیشه با اهل علم نشست» (ص ۱۶۲) و درخواست حاکم نیشابوری از او به همین دلیل صورت گرفته است. قشیری گفته است که چون ابو عثمان سعید بن سلام مغربی را در ۳۷۳ ق وفات نزدیک شد، وصیت کرد تا ابن فورک بر او نماز گزارد (ص ۳۲). بنابراین رفتن ابن فورک به نیشابور میان سالهای ۳۶۶ و ۳۷۳ ق بوده است (نیز نک: فروزانفر، ۲۶).

ابوالحسن سیمجور در نیشابور برای ابن فورک خانه و مدرسه‌ای از خانقاه ابوالحسن بوشنجی (علی بن احمد بن سهل، د ۳۴۸ ق) ساخت و او در آنجا به تدریس مشغول گردید و کار او با تأیید اشعریان و شافعیان رونق گرفت و به گفته قشیری انواع علوم به دست او در نیشابور احیا شد و طالبان علم از او فقه یاد گرفتند (سبکی، همانجا). در این زمان کرامیان و اشعریان سخت به جان یکدیگر افتاده بودند. کرامیان که از سوی سلطان محمود غزنوی حمایت می‌شدند، به ریاست ابوبکر محمد بن اسحاق بن محمضاد (د ۴۲۱ ق) بر پیروان مذاهب مخالف خود می‌تاختند. سبکی (۱۳۱/۴) می‌گوید: «استاد ابوبکر (ابن فورک) در راه خدا سخت گیر و همواره به یاری حق درایستاده بود. او تیرهایی به سوی کرامیان می‌انداخت که تاب تحمل آن را نداشتند. پس بر ضد او متحد شدند و بارها از او (نزد سلطان محمود) سعایت کردند و او در هر بار برایشان غالب می‌آمد. سرانجام به سلطان محمود خبر

دادند که این مرد که تو را بر ما می‌انگیزاند، بدعت و کفری بزرگ‌تر از آنچه به ما نسبت می‌دهد، دارد، زیرا بر این باور است که حضرت رسول امروز دیگر پیغمبر نیست و رسالتش با وفات او منقطع شده است. تو باید این مسأله را از خود او پرسی. این سخن بر سلطان گران آمد و گفت اگر این معنی درست باشد، او را می‌کشم و او را طلب کرد. اما چون او نزد سلطان رفت و آن مسأله را از او پرسیدند، ناقل را تکذیب کرد و گفت این سخن هرگز اعتقاد اشعریان نیست و حضرت رسول در قبر خود زنده است و همواره از روی حقیقت نه مجاز، زنده خواهد بود. در اینجا حقیقت امر بر سلطان معلوم گردید و او را گرامی داشت و فرمود تا به وطن خود بازگردد. چون کرامیان نومید شدند، سعی در قتل او کردند و کسی را برگماشتند تا او را زهر داد».

سبکی می‌نویسد: مسأله انقطاع رسالت حضرت رسول را پس از فوت آن حضرت از دیرباز به اشعریان بسته‌اند و ابن حزم ظاهری در کتاب التصانح می‌گوید که سلطان محمود ابن فورک را به جهت اعتقاد به این مسأله کشت. سپس ابن حزم چنین پنداشت که همه اشاعره این عقیده را دارند (همانجا). این مسأله را از قدیم بر اشعریان بسته بودند و قشیری در «رساله شکوائیه» خود این مسأله را بهتان عظیم و دروغ محض می‌خواند که بر اشعریان وارد ساخته‌اند و آیات و اخبار زیادی در رد آن نقل می‌کند و می‌پرسد که چگونه این تهمت را بر اشعریان بسته‌اند. در پاسخ می‌گوید که این مسأله را یکی از کرامیان در مناظره با یکی از اشعریان مطرح کرده و او را ملزم به آن ساخته است، بدین گونه که گفته است: چون شما اشعریان معتقد هستید که مرده حس و ادراک ندارد و ایمان هم معرفت و تصدیق است که فرع ادراک است، باید معتقد باشید که حضرت رسول پس از مرگ فاقد ایمان است، زیرا فاقد حس و ادراک است و چنین کسی نمی‌تواند نبی و رسول باشد (نک: سبکی، ۴۰۶/۳ - ۴۱۳).

ابن حزم (۵۷/۵) پس از آنکه می‌گوید محمود غزنوی ابن فورک را به جهت همین اعتقاد به قتل رساند، آن را اعتقاد همه اشعریان می‌داند، زیرا آنان معتقدند که ارواح عَرَض هستند و عرض پایدار نیست (لایبقی زمانین)، بنابراین روح ما در هر آن به جز روحی است که در آن پیش از آن بوده است و هر کس در هر ساعت هزاران هزار روح عوض می‌کند. نفس انسان هم هوایی است که سرد به درون تن می‌شود و گرم از آن بیرون می‌آید. بنابراین نفس یا روح پس از مرگ فانی است و هیچ یک از انبیا روح پایدار ندارند. به گفته ابن حزم این عقیده برخلاف اجماع مسلمانان است.

پس ابن حزم هم این عقیده را از راه الزام بر اشعریان می‌پندد و در واقع اظهار صریحی از خود اشعری درباره این مسأله در دست نیست. اما اعتقاد به عَرَض بودن حیات در کتاب مجرد مقالات اشعری منسوب به ابن فورک آمده است (ص ۲۵۷). در آنجا از قول اشعری آمده است که حیات (در انسان) عَرَض است. اما در خداوند قدیم است و عَرَض نیست. نیز می‌گوید اشعری روح را باد (هوا) می‌داند و معتقد

نقل کرده است. در آن مجلس سلطان از او عقیده وی را درباره رؤیت خداوند، بدون جهت و سمت پرسیده بود. ابن فورک در پاسخ گفته بود که رؤیت خداوند در جهت و سمت نیست و خود خداوند هم خود را در جهت معین نمی بیند و سمت و جهت شرط رؤیت نیست. ما اشیاء را در جهت خاص و با رنگ، اندازه، بو و سنگینی معین می بینیم، ولی در رؤیت خداوند هیچ یک از این امور معتبر نیست و بنابراین جهت هم معتبر نیست.

ابن فورک در آن نامه نوشته است که سلطان محمود در آن روز و شب و روز بعد با خود می گفته است که شیء بدون جهت و سمت چگونه با عقل سازگار است. کرامیان از این معنی خوشحال شدند، زیرا آنچه انسان از آغاز با آن خو گرفته است، بر کندش سخت و دشوار است. ابن فورک پس از آنکه به خانه برگشت، نامه ای از سلطان محمود دریافت کرد به این مضمون: «مذهب استاد این است که خداوند جهت ندارد، اما آنچه جهت ندارد چگونه قابل رؤیت است؟».

ابن فورک در پاسخ نوشت که خبر رؤیت خداوند خبری صحیح است و آن خبر دلالت دارد بر اینکه رؤیت خداوند در جهت نیست. سلطان محمود پس از دریافت نامه آن را نزد ابومحمد ناصحی (قاضی القضاة عبدالله بن حسین ناصحی، د ۴۴۷ ق) فرستاد و از او درباره این مسأله استفتا کرد. ناصحی جمعی از حنفیان و کرامیان را گرد آورد و در پاسخ استفتا نوشت: هر کس معتقد باشد که دیدن خداوند در سمت و جهت نیست گمراه و بدعت گذار است. این محضر (صورت مجلس) را که خطوط کرامیان و حنفیان و گواهیهای آنان در آن نوشته شده بود، نزد سلطان محمود بردند و سلطان به ابن فورک نوشت: در این باره چه می گویی؟ ابن فورک در پاسخ نوشت که از این اشخاص باید در مسائل فقهی استفتا کرد، زیرا در مسائل فقهی است که عوام از علما تقلید می کنند، اما علم اصول دین (کلام) کار آنان نیست و فتوا در آن باره درست نیست و خودشان نیز اقرار دارند که اینگونه مسائل را نیک نمی دانند (همو، ۲-۳).

متأسفانه ابن تیمیه همه نامه ابن فورک به اسفرائینی را نقل نکرده است، ولی ظاهراً این نامه درباره مسأله انقطاع رسالت نبوده است، زیرا چنانکه می گویند سلطان محمود در آن مسأله امر به قتل ابن فورک داده است. این امر دلیل بر قول سبکی است که می گوید در حضور سلطان مناظرات متعدد با ابن فورک و کرامیان روی داده است و بنا به نقل محمد بن هیصم یکی از مسائل مطرح شده در این مناظرات مسأله استواء بر عرش بوده است. بنابراین کرامیان پس از آنکه در اتهامات دیگر خود برضد ابن فورک توفیقی نیافته اند، مسأله مهم و خطرناک انقطاع رسالت را پیش کشیده اند و ظاهراً موفق شده اند.

این نکته را هم باید متذکر شد که کرامیان از زدن اتهام ابایی نداشته اند و قاضی ابوبکر ابن محمشاد کرامی در حضور سلطان اعتراف کرده بود که تهمت اعتزال را بدون دلیل بر قاضی صاعد اشعری بسته است و این برای مقابله با قاضی صاعد بوده که بر او تهمت تشبیه و

است انسان با حیات زنده است نه با روح. در جای دیگر می گوید اعراض فقط در یک «آن» هستند (ص ۲۶۵) که به همان معنی (الغرض لا یبقی زمانین) است. با این ترتیب اشاعره باید ملزم باشند که روح و حیات پس از مرگ باقی نیست و رسالت حضرت رسول پس از وفات او منقطع است. اما چنانکه گفتیم اشاعره این الزام را نمی پذیرند و حضرت رسول را زنده و در هر حال رسول خدا می دانند.

ذهبی (۷۱/۱۱) به نقل از ابوالولید سلیمان باجی (سلیمان بن خلف ابن سعد، ۴۰۳ - ۴۹۴ ق) که خود از اشاعره و شاگرد قاضی ابوجعفر محمد بن احمد سننایی اشعری (د ۴۴۴ ق) بوده است، می گوید: چون محمود این مسأله را از ابن فورک پرسید، او در پاسخ گفت: «کان رسول الله واما الیوم فلا: رسول خدا بود، ولی امروز نیست». سلطان امر به کشتن او کرد ولی شفاعت کردند و گفتند او پیر است. پس فرمود تا او را مسموم ساختند.

سلیمان باجی خود از اشاعره بود و زمانش به زمان ابن فورک نزدیک تر است و اگر ابن فورک این اتهام را انکار کرده بود، او در نقل این انکار درنگ نمی کرد، اما ناقل آن ذهبی است که اگرچه موقت است، اما ظاهراً با اشعریان نظر خوبی ندارد و ابن فورک را «صاحب فلتة و بدعة» می شمارد، ولی به هر حال ابن فورک را بهتر از ابن حزم می داند.

سبکی شدیداً این اتهام و امر سلطان را به قتل ابن فورک رد می کند و می گوید او بر این اعتقاد نبود و گوینده آن را تکفیر می کرد و قشیری که نزدیک ترین مردم به اوست، این واقعه را نقل نکرده است. سبکی در این باره بر ذهبی نیز اعتراض کرده است (۱۳۲/۴).

باید گفت رد اتهام از سوی قشیری و سبکی برای دفاع از ابن فورک و اشعریان در برابر کرامیان و دیگران است و شاید چنانکه گفتیم نقل «باجی» به حقیقت نزدیک تر باشد و به هر حال قضیه ای تاریخی در میان ابرهای اعتقادی و مخاصمات دینی، مبهم و ناروشن مانده است.

از کلام سبکی بر می آید که کرامیان بارها ابن فورک را به حضور سلطان برده و با او به مناظره پرداخته اند و چون از غلبه بر او نومید شده اند، ناچار مسأله انقطاع رسالت را پیش کشیده اند. در تأیید این مطلب کلام ابن کثیر است (۳۰/۱۱) که گوید: میان ابن فورک و محمد ابن هیصم، از بزرگان کرامیه، مناظراتی در حضور سلطان درباره «استواء» (جلوس خداوند بر عرش) روی داد. ابن هیصم این مناظرات را در یکی از کتابهای خود چنین آورده است که سلطان به قول ابن هیصم گرایید و ابن فورک را به سبب عقیده اش سرزنش کرد و به طرد و اخراج او رأی داد. زیرا ابن فورک با عقیده جهیمیه موافق بود. ابن کثیر حنبلی در باب استواء بر عرش با کرامیان هم عقیده است و از این رو گزارش او گرایش به عقیده ابن هیصم دارد.

ابن تیمیه نیز (صص ۲-۱) می گوید: ابن فورک در نامه ای به ابواسحاق اسفرائینی شرح آنچه را که بر او در حضور سلطان گذشته،

تجسیم بسته بود (جرفادقانی، ۳۹۶).

جنازه ابن فورک پس از مرگ به نیشابور حمل شد و در گورستان حیره از محلات شهر نیشابور به خاک سپرده شد (سبکی، ۱۳۰/۴). عبدالغافر فارسی مؤلف السیاق گفته است که قبر او در نیشابور زیارتگاه بود و دعا در کنار آن مستجاب می‌شد و مردم برای استسقا به آنجا می‌رفتند (نک: همانجا). در المنتخب من السیاق آمده است که ابن فورک فرزند ذکور نداشت و نسل و عقب او از راه دختران است (نک: صریفینی، ۷).

یکی از نوادگان او ابوبکر احمد بن محمد بن حسن فورکی نیشابوری است که داماد ابوالقاسم قشیری بود و در مذهب اشعری استاد بود. او در بغداد در مدرسه نظامیه وعظ می‌کرد و در ۴۷۸ ق در آن شهر وفات یافت (سبکی، ۷۹/۴). به گفته ابن جوزی (۱۷/۹) او متکلم و واعظ و اهل مناظره بود و به سبب وعظ او در نظامیه میان پیروان مذاهب مخالف فتنه افتاد. طالب دنیا بود و از پوشیدن لباس حریر تحاشی نمی‌کرد. در شصت و اند سالگی مرد و در مشرعه الروایا در کنار قبر اشعری به خاک سپرده شد. ابن جوزی که حنبلی بود، نظر مساعدی به این عالم اشعری نداشته است. پسر او ابوعلی فورکی (محمد بن احمد) نیز از محدثان بود و در ۵۱۴ ق وفات یافت (صریفینی، ۸۸). دیگر از نوادگان دختری او ابوالحسن عبیدالله بن طاهر حسنی روقی است که از علمای طایران طوس بود و در ۴۹۶ ق وفات یافت (همو، ۴۶۶).

شاگردان او: حاکم نیشابوری گفته است که ابن فورک پس از آنکه در نیشابور مسکن گزید، برکت او بر جماعتی از طالبان فقه ظاهر شد و نزد او فقه و دانش یاد گرفتند. نام عده‌ای از شاگردان او که از معارف زمان خود شده‌اند، در دست است:

۱. از معروف‌ترین شاگردان او ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن بن عبدالملک بن طلحه قشیری (د ۴۶۵ ق) صاحب تألیفات مشهور و از جمله الرسالة است. او به اشاره امام ابوبکر محمد بن بکر طوسی به درس ابن فورک حاضر شد و علم کلام را از او یاد گرفت و پس از وفات او به درس امام ابواسحاق اسفراینی رفت و طریقه او را با طریق ابن فورک جمع کرد (سبکی، ۱۵۵/۵).

۲. شاگرد بسیار معروف دیگر او احمد بن حسین بن علی بن عبدالله نیشابوری خسرو چردی معروف به ابوبکر بیهقی (د ۴۵۸ ق) صاحب تصانیف مهم و معتبر در حدیث است (همو، ۸/۴ به بعد).

۳. طاهر بن حسین بن محمد روقی طوسی که داماد و از شاگردان معروف ابن فورک بود (نک: صریفینی، ۴۱۶).

۴. ابومنصور محمد بن حسن (یا حسین) بن ابی ایوب ایوبی نیشابوری (د ۴۲۱ ق) و داماد ابن فورک بود که با دختر بزرگ او ازدواج کرده بود و به قول ابن عساکر (ص ۲۴۹) از استاد خود شجاع‌تر و بانفوذتر بود. او پدر ابوبکر احمد فورکی است که ذکرش گذشت.

۵. ابوبکر احمد بن علی بن عبدالله بن خلف شیرازی نیز از جمله شاگردان معروف او بوده است که در مدرسه نظامیه مجلس املا داشت، اما تولد او را در ۳۹۸ ق گفته‌اند، یعنی او به هنگام وفات ابن فورک در ۴۰۶ ق فقط ۸ سال داشته است و این سن برای شاگردی در سطوح بالا بسیار کم است.

همچنین از جمله مشایخ ابوبکر احمد بن علی بن خلف، حاکم نیشابوری متوفی در ۴۰۵ ق را دانسته‌اند که باز بسیار بعید می‌نماید. احتمال می‌رود که اشتباهی در سال تولد او روی داده باشد (نک: صریفینی، ۱۳۵ - ۱۳۷).

تألیفات ابن فورک: ابن فورک نزدیک به صد تألیف داشته است، ولی از اینهمه شمار اندکی در دست است و نسبت بعضی از آنها به وی محل تردید است. از جمله آثار او اینها را می‌توان نام برد:

۱. معروف‌ترین کتاب او که در دست است، در تأویل و تفسیر احادیثی است که ظاهر آنها دال بر تشبیه و تجسیم است. ظاهراً خود مؤلف بر این کتاب که با عنوان مشکل الحديث و بیانه به چاپ رسیده است، نامی ننهاده بود و از این رو در نسخه‌های مختلف آن عناوین گوناگونی برای آن ذکر شده است (GAS, I/610-611). مؤلف در مقدمه می‌گوید که این کتاب در رد اهل بدعت از جهمیّه، معتزله، خوارج، رافضه و جسمیه است که با نقل اخبار به ظاهر دال بر تشبیه به دین اسلام طعنه می‌زنند و آن را نکوهش می‌کنند (صص ۳۷ - ۳۹). معلوم است که جسمیه یا اهل تجسیم خود با نقل این اخبار به اسلام طعنه نمی‌زنند، بلکه موجبات طعن دیگران را فراهم می‌کنند، اما ظاهراً مقصود ابن فورک از اهل بدعت فقط اهل تشبیه و بیشتر کرامیان است که مخالفان سرسخت و معاصر او بوده‌اند. ولی در سرتاسر کتاب ذکری از کرامیان به چشم نمی‌خورد و گویا قوت و شوکت آنان در نیشابور مانع از این شده است که ابن فورک از این فرقه نام ببرد. قسمت عمده کتاب در تأویل و تفسیر احادیثی است که برای خدا اثبات وجه و ید و ساق و غیر آن می‌کند. نخستین حدیث آن حدیث معروف «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» است. ابن فورک می‌گوید که ممکن است ضمیر «صورت» به خود آدم برگردد، زیرا حضرت رسول این سخن را برای کسی گفته است که پسر یا بنده خود را می‌زده و می‌گفته است: «قَبِّحَ اللَّهُ وَجْهَكَ وَ وَجْهَ مَنْ أَتْبَعَهُ وَجْهَكَ» و حضرت رسول او را نهی کرده و فرموده است: صورت انسان همان صورت آدم یا انبیای دیگر است و یا آنکه می‌خواسته است بگوید که انسان به صورت آدم است، یعنی او را پدری است که همه مردم از نسل اویند، نه مانند قول طبعیون که برای انسان پدر نخستینی قایل نیستند و یا آنکه انسان از روی صورت و طبیعت معینی ساخته نشده است و صورت او همان صورت آدم است... و از این قبیل تأویلات (نک: ص ۴۵ به بعد).

قسمت دگر کتاب رد بر کتاب التوحید تألیف ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمه بن مغیره سلمی نیشابوری (۲۲۳ - ۳۱۱ ق) از ائمه حدیث است. ابن فورک می‌گوید که ابن خزیمه در التوحید اخبار دال

۲۶۶۰ حدیث دارد) و بعد اصحاب المثین و اصحاب المائة تا اصحاب الآحاد و اصحاب الواحد. آلوارت هم در انتساب این کتاب به ابن فورک تردید دارد، زیرا حاجی خلیفه و ابن خلکان از آن سخنی نگفته‌اند (نک: آلوارت، IX/380-381). می‌توان گفت که اسماء الرجال کتابخانه برلین تألیف ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه بن فورک اصفهانی باشد که بنا بر الانساب سمعانی (ذیل فورکی) و ذکر اخبار اصفهان (ابونعیم، ۱/۶۸۸) «حافظ» بوده است. این شخص «احادیث ائمه و شیوخ» را جمع کرده بود (همانجا) که احتمال می‌رود همین کتاب اسماء الرجال باشد.

۶. کتاب دیگر منسوب به او شرح کتاب العالم والمتعلم لابی حنیفة است که به گفته سزگین در کتابخانه مراد ملا موجود است (GAS، همانجا).

۷. کتابی با عنوان رسالة فی علم التوحید، در مدینه، کتابخانه عارف حکمت موجود است که به ابن فورک نسبت داده‌اند (همانجا).

۸. کتاب الحدود فی الاصول، که در ۱۳۲۴ ق در بیروت به طبع رسیده و شامل تعاریف اصول فقه حنفی است، شاید این کتاب همان باشد که ابن حزم در الفصل (۵/۵۱) به نام کتاب الاصول ابن فورک یاد کرده است. زیرا به نقل ابن حزم ابن فورک در کتاب الاصول گفته است که «حدود» (تعریف) درباره قدیم (خدا) و محدث یکسان است.

۹. النظامی فی اصول الدین (نک: GAS، همانجا)، که به گفته حاجی خلیفه (۲/۱۹۶۰) ابن فورک آن را برای خواجه نظام الملک وزیر تألیف کرده است و از همین بیان، عدم انتساب آن به ابن فورک ظاهر می‌گردد، زیرا نظام الملک در ۴۰۸ یا ۴۱۰ ق متولد شده است، یعنی دو یا چهار سال پس از مرگ ابن فورک.

۱۰. ابن خلکان در شرح حال فرزاد از کتابی به نام الفصول تألیف ابن فورک نام می‌برد (۹۸/۶).

۱۱. از ابن تیمیّه در تفسیر سورة النور نقل شده است که ابن فورک کتابی دارد در مقارنه میان آراء اشعری و ابن کلاب (ژیماره، ۳).

۱۲. به گفته ابومعین نسفی در تبصرة الادلة، ابن فورک کتابی داشته است به نام اختلاف الشیخین (یعنی اشعری و ابوالعباس قلانسی) (نک: ژیماره، ۳ - ۴).

۱۳. الابانة عن طرق القاصدين والكشف عن مناهج السالکين والتوفر الى عبادة رب العالمين (GAS، همانجا).

۱۴. دقائق الاسرار (بغدادی، ۱/۴۷۵).

۱۵. طبقات المتکلمين (حاجی خلیفه، ۲/۱۱۰۶). ظاهراً شرح بعضی از احوال و تألیفات ابوالحسن اشعری که ابن عساکر در تبیین کذب العفتری از ابن فورک نقل کرده است، از همین کتاب باشد. ابن عساکر پس از ذکر تألیفات ابوالحسن اشعری از کتاب خود او به نام العمدة دنباله فهرست تألیفات او را از قول ابن فورک می‌آورد (صص ۱۳۵ - ۱۳۸). اشعری نام تألیفات خود را در کتاب مذکور تا

بر صفات تشبیهی را آورده و آن را صفات خداوند دانسته، اما گفته است که خداوند در صفات مذکور شباهتی با انسان ندارد (نک: صص ۲۶۸).

فصل دیگر این کتاب درباره کتاب الاسماء والصفات تألیف ابوبکر محمد بن اسحاق بن ایوب صیغی نیشابوری (د ۳۵۴ ق) است (صص ۴۲۱ به بعد). ظاهراً در کنیه و نام میان او و برادرش اشتباهی رخ داده است. زیرا آن کسی که کنیه او ابوبکر بود به گفته سمعانی احمد بن اسحاق بن ایوب صیغی (د ۳۴۲ ق) است و آنکه اسمش محمد بن اسحاق است، کنیه‌اش ابوالعباس و برادر بزرگ‌تر احمد بن اسحاق است (سمعانی، ۲۷۶/۸ - ۲۷۷). این کتاب در ۱۹۴۳ م در حیدرآباد دکن و در ۱۴۰۵ ق در بیروت چاپ شده است.

۲. اثر دیگری با عنوان مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری در ۱۹۸۷ م به تحقیق دانیل ژیماره به نام ابن فورک چاپ و منتشر شده است. این کتاب از روی نسخه کتابخانه عارف حکمت واقع در مدینه منوره چاپ شده و در آن نسخه نام مؤلف ابوبکر محمد بن حسن بن مبارک ذکر شده است. ژیماره با دلایلی این کتاب را از ابن فورک می‌داند و کلمه «مبارک» را تحریفی از «فورک» می‌شمارد، زیرا شخصی به نام ابوبکر محمد بن حسن بن مبارک که از طرفداران سرسخت اشعری باشد، شناخته نیست (صص ۳ - ۵). دلایل ژیماره تا اندازه‌ای قانع کننده است، ولی باز به صورت قطع و یقین نمی‌توان آن را پذیرفت. این کتاب درباره عقاید خود اشعری است و از این جهت مهم است و برخلاف آنچه برخی گفته‌اند، خلاصه مقالات الاسلامیین تألیف اشعری نیست (نک: GAS، I/603؛ قس: ژیماره، ۴، ۲).

۳. ابن فورک کتابی در تفسیر قرآن داشته است که به گفته سزگین جلد سوم آن در حدود ۲۰۰ ورقه در کتابخانه فیض الله موجود است (GAS، I/611). ابن فورک از کتاب تفسیر اشعری که به گفته قاضی ابوبکر ابن عربی به ۵۰۰ مجلد بالغ می‌شده، بسیار نقل کرده است (کوثری، ۱۳۶). این نقل قول‌ها شاید در همین کتاب تفسیر ابن فورک باشد.

۴. کتاب دیگر منسوب به ابن فورک انتقاء است که از احادیث ابومسلم محمد بن احمد بن علی کاتب بغدادی (د ۳۹۹ ق) است (GAS، همانجا). انتساب این کتاب به ابن فورک محل تردید است.

۵. کتاب دیگر منسوب به او اسماء الرجال نام دارد که نسخه‌ای از آن در کتابخانه برلین موجود است (آلوارت، شه 9918). در این نسخه نام مؤلف «حافظ ابی بکر بن فورک» ذکر شده است و همین امر انتساب این کتاب را به ابن فورک (موضوع این مقاله) مشکوک می‌سازد، زیرا ابن فورک به «حافظ» بودن شهرت ندارد. این کتاب بر طبق نامهای راویان و به ترتیب عدّه احادیثی است که روایت کرده‌اند، یعنی ابتدا «اصحاب الالوف» یا کسانی که چندین هزار حدیث روایت کرده‌اند (مانند ابوهیره)؛ بعد «اصحاب الالف» یا کسانی که در حدود هزار حدیث روایت کرده‌اند (مانند ابن عباس که

۳۲۰ ق آورده است و ابن فورک دنباله این فهرست را تا ۳۲۴ ق می‌آورد و از آنجا برمی‌آید که اشعری در ۳۲۴ ق وفات یافته است (نیز نک: ص ۵۶، سال وفات او از قول ابن فورک).

۱۶. ابن تیمیه به نامه‌ای اشاره می‌کند که ابن فورک درباره مناظراتش با کرامیه به ابواسحاق اسفراینی نوشته است (ص ۱). ابن تیمیه می‌گوید: او در این کتاب از مجالس متعددی (مجلساً بعد مجلس) که در حضور وزیر با کرامیه داشته است، حکایت می‌کند (ص ۱۳). معلوم می‌شود که مباحثات او با کرامیان هم در حضور سلطان محمود و هم در حضور وزیرش صورت گرفته است. ابن وزیر باید خواجه احمد بن حسن سیمندی معروف باشد که در ۴۰۱ ق به وزارت سلطان محمود رسیده بود.

چنانکه در شرح حال ابن فورک اشاره شد، او از پیروان متعصب اشعری بوده است و بنابراین عقاید کلامی او همان عقاید اشعری است و اختلاف او با اشعری و سایر اشاعره در مسائل جزئی است، مانند مسئله استواء بر عرش که ابن تیمیه آراء او را در این باره متناقض می‌داند و می‌گوید: آنچه در غزنه در حضور سلطان گفته، در مخالفت با کرامیان بوده است و آنچه در نیشابور گفته، برای مخالفت با معتزله بوده است (ص ۱۳) و یا قول او درباره اینکه از انبیا معاصی کبیره جایز نیست، ولی معاصی صغیره می‌تواند از آنان سرزند (ابن حزم، ۲۹/۴)، در صورتی که ابن مجاهد که شیخ ابن فورک بوده است، مطلق معاصی را از انبیا منع می‌کند (همانجا) و یا قول به استثنا در ایمان (بنابر اینکه ایمان عبارت از تصدیق است) که برخلاف بسیاری از اصحاب حدیث، ابن فورک به آن معتقد بوده است (یعنی مؤمن می‌تواند بگوید که من مؤمن هستم انشاء الله یا در حال حاضر، در صورتی که بسیاری معتقدند که ایمان باید بدون شرط و استثنا و توقیت باشد). مناظره‌ای از او با ابو عثمان مغربی یا با ابوعلی دقاق نقل کرده‌اند، درباره اینکه آیا ولی باید بداند که ولی است یا نه. ابن فورک معتقد بوده است که ولی نباید از ولایت خود آگاه باشد، زیرا این امر سبب می‌شود که او خود را در امن و آرامش حس کند. قشیری در این مسأله با او مخالف است و سبکی هم او را تأیید می‌کند (نک: سبکی، ۱۳۴/۴ - ۱۳۵). سیوطی (۱۶/۱) می‌گوید که ابن فورک و اشعری معتقد بودند که «زبان» یا لغت را خداوند وضع کرده است.

مآخذ: ابراهیم، محمد ابوالفضل، تعلیقات بر انباه الرواة قفطی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ ابن ایر، الکامل؛ ابن تیمیه، إحدین عبدالحلیم، تفسیر شیخ الاسلام ابن تیمیه، به کوشش عبدالصمد شرف‌الدین، یمنی، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، الفصل فی الملل، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تبیین کذب المفتری، همراه با مقدمه و حواشی محمد زاهد کوثری، دمشق، ۱۳۴۷ ق؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، مندرجات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن فورک، محمد بن حسن، مجرد مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش دانیل زیماره، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ همو، مشکل الحدیث و بیانه، به کوشش موسی محمدعلی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ ابن قطلوبغا، قاسم، تاج التراجیم، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم، به کوشش ف. آمد روز، قاهره، ۱۳۳۳ ق/۱۹۱۵ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله،

ذکر اخبار اصهبان، لیدن، ۱۹۳۴ م؛ بغدادی، ایضاح؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸ م؛ تاج العروس؛ جرفادقانی، ناصح بن ظفر، ترجمه تاریخ یمنی، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ زیماره، دانیل، مقدمه بر مجرد مقالات (نک: ابن فورک در همین مآخذ)؛ سبکی، عبد الوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو و دیگران، قاهره، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ سیوطی، المزهر فی علوم اللغة، به کوشش احمد جاد النولتی بک و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ صریفی، ابراهیم بن محمد، المنتخب من السیاق فی تاریخ نیشابور عبدالغافر فارسی، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ علی، موسی محمد، مقدمه بر مشکل الحدیث (نک: ابن فورک در همین مآخذ)؛ فروزانفر، بدیع الزمان، مقدمه بر ترجمه رساله قشیری، تهران، ۱۳۶۱ ش؛ قشیری، عبدالکریم بن هوازن، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۵۹ م؛ کوثری، محمد زاهد، مقدمه و حواشی بر تبیین کذب المفتری (نک: ابن عساکر در همین مآخذ)؛ گردیزی، عبدالحی بن شحاک، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ نیز: Ahlwardt; GAS. عباس زریاب

إِبْنُ فُوطَى، ابوالفضل کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد بن محمد بن ابی‌المعالی شیبانی، حنبلی بغدادی، معروف به ابن فوطی و ابن الصابونی (محرّم ۶۴۲ - محرّم ۷۲۳ ق / ژوئن ۱۲۴۴ - ژانویه ۱۳۲۳ م)، مورخ، ادیب و کاتب. او مروزی تبار بود (ذهبی، تذکره، ۱۴۹۳/۴) و نسبش به معن بن زائده شیبانی می‌رسید (ابن رجب، ۳۷۴/۲؛ ابن حجر، الدرر، ۱۵۹/۳). «فوطی» شهرت نیای مادری پدر (ذهبی، همانجا) یا نیای مادری او بود که به کار فروش فوطه می‌پرداخت (ابن عماد، ۶۰/۶؛ قس: ابن فوطی، تلخیص، ۲۶۵/۵؛ معروف، ۳۴۲/۲؛ عزّای، تاریخ‌الادب، ۳۰/۱). شکل‌های دیگر ضبط شهرت او مانند ابن الفوطی (ذهبی، دول، ۴۱۵)، ابن القوطی (ابن حجر، لسان، ۱۰/۴) و ابن القرطی (شوکانی، ۳۵۶/۱) سهوی بیش نیست. ابن فوطی دوره کودکی را در خانه پدری در محله اعیانی خاتونیه شرق بغداد گذراند (بستانی، ۴۳۶/۳) و تحت‌توجه پدر و بزرگان خانواده‌اش، مقدمات علم و ادب را فراگرفت. او همراه پدرش تاج‌الدین در مجلسی که معجم‌الادباء یا قوت در آن روایت می‌شد، حضور می‌یافت (ابن فوطی، همان، ۲۲۷/۵) و موفق‌الدین عبدالقاهر ابن فوطی، دایی پدرش او را به حفظ مقامات حریری و می‌داشت (معروف، همانجا). احتمالاً گرایش او به صوفیان از همین هنگام آغاز شد (همانجا).

ابن فوطی ۱۴ سال بیش نداشت که حادثه بزرگ استیلای مغولان بر بغداد (در ۶۵۶ ق) روی داد و بر زندگی آینده شخص ابن فوطی مؤثر افتاد (ابن فوطی، همان، ۷۶/۳)۴، ۸۸۰/۴)۴. او و برادرش بدرالدین عبد الوهاب در این حادثه اسیر و به آذربایجان برده شدند. از گفته‌های او چنین برمی‌آید که اسارتش به صورت بردگی و بیگاری بوده است، نه به صورت محبوس شدن، آنگونه که روزنتال پنداشته است (EI²). ابن فوطی در زمان اسارتش، در ۶۵۷ ق در اهر به خدمت قطب‌الدین عبدالقادر اهری، حکیم صوفی و شمس‌الدین حبش فخّار

۶۶۱ق (همان، ۸۱۴/۴) باید سهوی تاریخی روی داده باشد و تاریخ ۶۸۱ درست به نظر می‌آید. او به کوفه نیز سفر کرد (بستانی، ۴۳۸/۳) و ظاهراً در حوالی ۷۰۰ق سفری به اصفهان داشته است (ابن فوطی، همان، ۴۶۵/۳)۴.

بر خلاف گفته ابن عماد که ابن فوطی تا هنگام مرگ در بغداد ماند (۶۰/۶)، او در ۷۰۴ق راهی آذربایجان و مقر سلطنت اولجایتو شد. اقامت دوم او در آذربایجان تا ۷۰۷ق طول کشید و او همراه اردوی سلطان مغول اماکن مختلف شمال غرب ایران را از همدان و سلطانیه تا اوجان و تبریز و اران و موقان (مغان) زیر پا گذاشت (نک: ابن فوطی، همان، جم). در ۷۰۸ق ابن فوطی را در زادگاهش بغداد باز می‌یابیم (همان، ۵۸۲/۱)۴ و او تا ۷۱۴ق در آن شهر ماند (همان، ۸۱۹/۴)۴. ابن فوطی در اواخر سلطنت اولجایتو (د ۷۱۶ق/۱۳۱۶م) باری دیگر به پایتخت ایلخان رفت و پس از فوت اصیل‌الدین طوسی (د ۷۱۵ق) به خدمت رشیدالدین وزیر پیوست (بستانی، همانجا). وی با امیر غیاث‌الدین محمد پسر رشیدالدین هم مربوط بود و از حضور خود در یکی از بزمهای شب‌زنده‌دارانه او در نیمه شعبان ۷۱۶ق در مدرسه رشیدیه سخن گفته است. کشمکشهای سیاسی پس از مرگ اولجایتو، اتهاماتی که به جهت وسعت مشرب بعضی عالمان تحت حمایت رشیدالدین بر رشیدالدین وارد می‌شد — و خود ابن فوطی هم از این طعن‌ها برکنار نبود و آن اتهامات را خوش نداشت — موجب شد که او باز یاد وطن کند و چند ماه پیش از قتل رشیدالدین در ۷۱۸ق (جواد، مقدمه بر تلخیص، ۳۹/۱)۴ یا پس از آن (معروف، ۳۵۷/۲) به بغداد بازگردد. برای آگاهی از دیگر سفرهای ابن فوطی از ۷۰۴ تا ۷۱۷ق به ناجی معروف (۳۵۷/۲ - ۳۵۸) مراجعه شود. ابن فوطی، برخلاف گفته ذهبی (تذکره، ۱۴۹۳/۴) تا آخر عمر در تصدی کتابخانه مستنصریه نماند و ظاهراً در ۷۰۴ق از آن سمت کناره گرفته بود (معروف، ۳۵۷/۲). در آتشی که پس از قتل رشیدالدین به کتابخانه او زدند بسیاری از نوشته‌های ابن فوطی هم از میان رفت (امین، ۹/۸). ابن فوطی پنج سال پایانی عمر خود را در بغداد گذراند. او در اواخر دچار فلج شد (قنوجی، ۲۶۸) و بیش از ۷ ماه در آن حال بود که در زادگاهش بغداد درگذشت و در مقبره صوفیان در شونیزیه به خاک سپرده شد (ابن رجب، ۳۷۶/۲). ابن فوطی از همسر ایرانی خود پسری یافت به نام ابوالعالی محمد (نک: ابن فوطی، تلخیص، ۱۵۱/۱)۴. او همراه پدر به رباط ابن محلبانی بسطامی رفت و آمد داشت (همان، ۱۰۸/۵) و ظاهراً همان زاهدی است که ابن رجب از او روایت کرده است (نک: علیمی، ۳۶۰/۲). ابن فوطی فرزندان پسر و دختر دیگری هم داشت (نک: جواد، مقدمه بر تلخیص، ۱۸/۱)۴ - ۱۹: معروف، ۳۴۳/۲).

وی به علت حوادث زندگی، در دوره‌های مختلف و در سرزمینهای متعدد، نزد استادان بسیاری به تعلیم پرداخته است. او مقدمات را در زادگاهش پیش از واقعه بغداد، تا چهارده سالگی آموخت، اما

رسید (ابن فوطی، همان، ۸۶۴/۴)۴ و به خانقاههای دیگر صوفیان تردد کرد (همان، ۸۰۶/۲)۴. سال بعد در اهر محضر کمال‌الدین محمد نخجوانی، طبیب صوفی، را دریافت (همان، ۲۶۸/۵). در ۶۵۷ق بنای رصدخانه مراغه آغاز و به همت خواجه نصیرالدین طوسی مجمع دانشمندان و فضلا شد و ابن فوطی نیز به خدمت خواجه پیوست. از چگونگی و تاریخ دقیق این تحول در زندگی او اطلاعی در دست نیست. آنگونه که خود ابن فوطی (همان، ۱۵۲/۵) نوشته است، وی در ۶۵۸ق در مراغه در خدمت خواجه بوده است (قس: ذهبی، همانجا، که سال پیوستن وی را به خواجه ۶۶۰ق دانسته است) و در جای دیگر به فرار خود از دست کفار در ۶۵۹ق اشاره کرده است و باز در ۶۷۰ق وی را در مراغه می‌بینیم (همانجا). به هر حال آزادی او از اسارت مرهون خواجه بوده است (ابن رجب، همانجا).

ابن فوطی نزدیک به ۲۰ سال در آذربایجان به سر برد و سالها کتابداری رصدخانه مراغه را به عهده داشت. در همین دوران همسر ایرانی برگزید و زبان فارسی را در حدی آموخت که از دیوانهای شاعرانی مانند معری، عنصری و لامعی استفاده می‌کرد (ابن فوطی، تلخیص، ۸۶/۵). او در محضر خواجه، فلسفه و منطق فراگرفت (ذهبی، همانجا) و در سایر شاخه‌های علم و ادب از دانشمندان رصدخانه و فضایی که از جاهای دیگر به آن مرکز علمی آمد و رفت می‌کردند، بهره‌مند شد. در همین مدت به شهرهای دیگر آذربایجان نیز مسافرت می‌کرد و در هر محل با اهل علم می‌پیوست (نک: ابن فوطی، همان، ۱۵۳/۱)۴. حضور خود در ۶۶۸ق در شیراز خبر داده است (همان، ۴۵۱/۱)۴. در این دوره اقامت در آذربایجان بود که در ۶۷۵ق از فخرالدین محمد جعفری تبریزی دستور خرقه پوشاندن گرفت (همان، ۳۰۳/۳)۴. ابن فوطی پس از فوت مخدوم خود، خواجه نصیرالدین (د ۶۷۲ق/۱۲۷۴م) کار کتابداری رصدخانه مراغه را به سرپرستی فخرالدین احمد و اصیل‌الدین حسن، پسران خواجه، ادامه داد و به خدمت بزرگان دیگری چون برادران جویی پیوست و به درخواست علاءالدین عطا ملک، والی بغداد، در ۶۷۸ق یا ۶۷۹ق به بغداد رفت (همان، ۴/۴) ۴، ۷۶۱/۴ (۳/۳) ۴، ۹۳/۴ (۲/۲) ۴، ۱۰۳۵/۴، ۳۱۰/۵. اقامت او در عراق این بار تا ۷۰۴ق به درازا کشید و در این مدت به تحصیل فقه و حدیث و تألیف و استنساخ کتاب برای خود و دیگران پرداخت و مقرری و درآمدی از بابت نظارت بر کتابداران مستنصریه و کتابداری آن مرکز بزرگ علمی و اجاره بعضی موقوفه‌ها داشت (معروف، ۳۴۶/۲). به قرینه اشارات خود ابن فوطی، وضع مالی او چندان خوب نبود و گاه ناگزیر از گرو گذاشتن خانه خود می‌شد (تلخیص، ۱۲۶/۱)۴. در این مدت او کماکان با اهل تصوف و رباطها پیوند داشت (همان، ۲۸۵، ۲۷۱/۵، ۳۹۵/۱)۴. در خلال این دوره او به حله رفت و با علویان آنجا پیوند دوستی بست و به تعلیم پرداخت (همان، ۱۴۳/۱)۴. در اشاره او به حضور در حله در

قسمت مهمی از آموزش وی در آذربایجان تا ۳۶ سالگی و پس از مراجعت به بغداد تا سنین ۶۰ صورت گرفت. در واقع، او تا پایان عمر از طلب نایستاد. روایت کرده‌اند که او شمار استادان سماع و اجازه خود را نزدیک به ۵۰۰ آورده (ذهبی، همانجا) و معجم ویژه‌ای برای مشایخ خود ترتیب داده است (ابن رجب، ۳۷۵/۲). از جمله استادان او می‌توان این دانشمندان را یاد کرد (نک: تلخیص، جم: محیی‌الدین یوسف ابن ابی‌الفرج ابن الجوزی، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن طیفطی، رشیدالدین فضل‌الله همدانی، علاءالدین عطا‌الملک جوینی، ابوالحسن علی حلی معروف به ابن باقلانی، کمال‌الدین امیثم بن علی بحرانی، شمس‌الدین احمد بن محمد سمرقندی، برهان‌الدین عبدالعزیز بن احمد الختلی و دیگران (نک: معروف، ۳۴۷/۲ - ۳۵۰). ابن فوطی از شاعر بزرگ ایرانی معاصر خود، سعدی، نیز دارای اجازه بود (جواد، مقدمه بر تلخیص، ۲۱/۱ - ۲۲). ابن فوطی از بعضی علمای بزرگ دوردست، بدون درک حضور آنان، با واسطه یاران و دوستان اجازه روایت می‌گرفت (ابن فوطی، تلخیص، ۵۹/۳)۴. او از بعضی مشایخ جز خود برای فرزندانش هم اخذ اجازه می‌کرد (همان، ۳۸۹/۱)۴. (۲۷۱/۵).

برخلاف کثرت و تنوعی که در فهرست مشایخ ابن فوطی دیده می‌شود، نام بسیاری از شاگردان او دانسته نیست. عده‌ای از طالبان و عالمان عصر از او استماع و اجازه روایت اخذ کرده‌اند (ابن عماد، ۶۰/۶) که از آن جمله‌اند: شمس‌الدین ابو عبدالله ذهبی (ذهبی، تذکره، ۱۴۹۴/۴)، ابوالمعالی محمد پسر ابن فوطی، محمود بن خلیفه از مردم شام (ابن رجب، ۳۷۶/۲)، سعدالدین ابن حامد بن عقبه الحنفی (ابن فوطی، تلخیص، ۷۳۱/۲)۴، فخرالدین محمد بن تاج‌الدین محمد (همان، ۳۷۱/۳)۴ و قطب‌الدین محمد بن صدرالدین ابراهیم حمونی جوینی (همان، ۶۸۳/۴)۴.

دانشمندان معاصر ابن فوطی و نویسندگان نسلهای بعد، دانشوری و احاطه او را بر علوم گوناگون ستوده‌اند (ذهبی، ذیول، ۶۶/۴، تذکره، ۱۴۹۳/۴، ۱۴۹۴؛ ابن شاکر، ذیل حوادث ۷۲۳ق؛ ابن حجر، الدرر، ۱۶۰/۳). وی مردی تیزهوش، خوش خلق، فروتن (ذهبی، تذکره، همانجا) و حق‌شناس بوده است و از این‌رو در اثرش به یاد نیک از کسانی که در حق او انعام و نیکی کرده‌اند، برمی‌خوریم.

در مذهب و میزان پای‌بندی وی به احکام شریعت جای گفت و گو است. غالباً او را حنبلی دانسته‌اند (جواد، مقدمه بر تلخیص، ۲۴/۱)۴. قراین موجود درباره مذهب او همه مؤید حنبلی بودن او نیست. اگر ذکر ترجمه او سر الذیل علی طبقات ابن رجب (۳۷۴/۲ - ۳۷۶)، دلیل حنبلی بودن او باشد، توجه او به تراجم علمای شافعی را نیز دلیل شافعی بودنش می‌توان دانست (جواد، مقدمه بر الحوادث، «ر - ش»). گفته ابن رجب را در مورد اعتقاد او به عدل، ظاهراً حمل بر معتزلی بودن او کرده‌اند (همان، «ر»). برخی شاگردی او را در نزد خواجه نصیرالدین و اخذ حدیث را از بسیاری از علمای شیعی و از علویان دلیل بر تشیع

او دانسته‌اند و امین ترجمه او را در اعیان الشیعة (۹۰۵/۸) آورده است. گرایش او به صوفیان و تصوف، خرقة پوشیدن و ترددش به خانقاههای صوفیه، قرینه‌ای احتمالی بر شافعی بودن او تلقی شده است (نک: جواد، مقدمه بر تلخیص، ۲۵۰۲۴/۱)۴. ذهبی به سخن بعضی از علما به تردید در عدالت او و به می‌خواری او اشاره کرده است (تذکره، ۱۴۹۴/۴). ابن حجر پس از نقل این سخنی ذهبی افزوده است که او بعدها توبه و خود را اصلاح کرد (الدرر، ۱۶۰/۳). روی آوردن او به استماع و نقل حدیث، احتمالاً از باب این اصلاح و کفاره‌ای برای گناهان گذشته بوده است (نک: ذهبی، همان، ۱۴۹۳/۴). با در نظر گرفتن همه این قراین، بهترین سخن در این مورد تأکید بر باز بودن افق فکری و اعتقادی او و رسوخ تسامح و تساهل و حقیقت‌جویی در نهاد اوست (نک: امین، ۸/۸؛ جواد، مقدمه بر تلخیص، ۴۶/۱)۴ و از این‌رو بود که او با علمای هر فرقه مصاحبت می‌کرد و در سخن گفتن از آنان جانب حرمت را فرو نمی‌گذاشت. جنبه ممتاز دیگر شخصیت ابن فوطی زبردستی او در کتابت و زیبایی خط بود. ذهبی و دیگران از خوشنویسی او یاد کرده‌اند (نک: ذهبی، تذکره، ۱۴۹۳/۴؛ ابن شاکر، ذیل حوادث ۷۲۳ق؛ ابن حجر، الدرر، ۱۶۰/۳). ابن فوطی ثلث و نسخ و تعلیق را نیکو می‌نوشت و این هنر گذشته از امرار معاش مایه تقرب او به بزرگان نیز می‌شد و در دهه آخر سده ۷ق سالها با یاقوت مستعصمی خوشنویس در کتابداری مستصریه همکاری داشت (نک: ابن فوطی، تلخیص، ۸۳۲/۴)۴ (معروف، ۳۵۶/۲). بخشی از الکامل ابن اثیر، الاحکام ابوسعید و جزءهای چهارم و پنجم تلخیص به خط ابن فوطی بازمانده است (شیبی، ۱۱-۹/۲).

ابن فوطی در موضوعهای مختلف از فلسفه، منطق، ریاضی، حدیث، فقه و قرائت از استادان بزرگ آموزش یافته بود، اما گرایش او به تاریخ زود آشکار شد تا جایی که ذهبی (تذکره، ۱۴۹۴/۴) وی را از نظر وسعت اطلاعات تاریخی با ابوالفرج اصفهانی هم طراز می‌شمرد. وی در زمینه تاریخ شیوه ویژه خود را داشت (امین، ۹/۸)، اگرچه از تأثیر استادان دانشمندی چون ابن‌السّاعی، عطا‌الملک جوینی و رشیدالدین فضل‌الله برکنار نبود. هرچه بود، ابن فوطی در احاطه بر اخبار و انساب در زمان حیات خود بلند آوازه گردید و نزد بزرگان به این عنوان معرفی می‌شد (نک: ابن فوطی، تلخیص، ۴۴۵/۳)۴ و احياناً برای مراجعه کنندگان نسبشان را می‌نوشت (نک: همان، ۶۳۴/۴)۴. ابن شاکر (ذیل حوادث ۷۲۳ق) و ابن عنبه (الفصول، ۶۳) او را به عنوان مورخ و نسابه یاد کرده‌اند. او علم انساب را از سادات اخذ کرده بود (ابن فوطی، تلخیص، ۲۵۵/۳)۴. وی به ادب و نظم و نثر نیز توجه داشت و اشعار بسیاری به عربی و فارسی سروده بود، اما شعر او را پایین‌تر از متوسط ارزیابی کرده‌اند (جواد، مقدمه بر تلخیص، ۵۱/۱)۴. و نیز به سرگذشت اهل ادب و شعر علاقه‌مند بود و در ضبط آثارشان می‌کوشید (ابن شاکر، همانجا).

این نکته درخور یادآوری است که آثار او بیشتر به مجموعه‌ای از

بسیار ارزشمندی در باره دانشمندان و هنرمندان و آثارشان قید شده است. به علت ارتباط نزدیک ابن فوطی با ایران و به ویژه آذربایجان، تلخیص او منبع سودمندی برای آگاهی در مورد زندگی فکری و فرهنگی این سرزمین در آن روزگار است. به مناسبت بعضی تراجم چند بیت شعر فارسی در تلخیص نقل شده است (۶۸۳/۲)، ۶۸۴، ۵۵۵/۳؛ برای صورت تصحیح شده اشعار، نک: اقبال، ۷۱-۷۶). به نظر نمی‌رسد که تلخیص مختصر منقحی از یک اصل مفصل‌تر بوده باشد. چه، القاب و عناوین کسانی در آن دیده می‌شود که هیچ شرحی به دنبال ندارد و ظاهراً ابن فوطی می‌خواسته است آنها را تکمیل کند. بیان ابن فوطی در تلخیص ساده و بی‌تصنع است.

۲. *الحوادث الجامعة والتجارب النافعة فی المائة السابعة*. این اثر را ابن رجب (۳۷۵/۲) و حاجی خلیفه (۶۹۳/۱) به ابن فوطی نسبت داده‌اند. مصطفی جواد این نام را بر نسخه خطی مجهول المؤلفی در مورد وقایع سده ۷ ق گذاشته و با انتساب آن به ابن فوطی آن را در ۱۳۵۱ ق تصحیح و منتشر کرده است (نک: مأخذ). شبیبی در مقدمه نسخه چاپی *الحوادث الجامعة* آن را همان *الحوادث والتاریخ* ابن فوطی (ص «الف») دانسته و مصحح کتاب نیز در مقدمه خود با استشهاده به نظر سرکیس و صفا و دیگران این انطباق را مورد تأکید قرار داده است (صص «ح-ل»). اما بعدها از این نظر خود عدول کرده و انطباق آن نسخه را با *الحوادث الجامعة* منتفی دانسته است و احتمال داده که آن نسخه اثر محب‌الدین ابوالعباس احمد علوی کرخی (د ۷۲۱ ق) باشد که ابن فوطی در ج ۵ تلخیص، کتابی به نام *تاریخ علی السنین* به او نسبت داده است (جواد، مقدمه بر تلخیص، ۶۴/۱). در *الحوادث الجامعة* مطالبی از ۶۲۶ ق به بعد سال به سال تا ۷۰۰ ق، با آشفته‌گی مختصری در میانه اثر نقل شده است. مطالب کتاب بیشتر مربوط به وفیات و مسائل اقتصادی و مالی و نظامی و حوادث طبیعی روی داده در عراق و کشورهای اسلامی مجاور آن است. در بررسی این کتاب و مقایسه آن با تلخیص قراین بسیاری به دست می‌آید که می‌تواند مؤید صحت انتساب آن به ابن فوطی باشد.

ب- آثار یافت نشده: ۱. *بدائع التحف فی ذکر نسب من العلماء الی الصنائع و الحرف* (بهستانی، ۴۴۰/۳). به نقل از *المشتبه ذهبی*؛ ۲. *التاریخ*، که خود ابن فوطی در موارد متعدد تلخیص (۹۲۴/۲)، ۹۲۴/۳، ۵۱۴/۳ از آن یاد کرده است. ابن فوطی در ضمن ترجمه علاء الدین عطا ملک جوینی اشاره کرده است که این وزیر او را به بغداد بازگرداند و نوشتن کتاب *التاریخ و الحوادث* را به او محول کرد و این کتاب، تاریخی به ترتیب سالها بوده است (تلخیص، ۱۳۹/۱)، ۱۰۳۶/۲). با توجه به اطلاعات موجود نمی‌توان دانست که آیا این اثر اخیر همان *التاریخ* است یا تألیفی دیگر. ذهبی در بیان آثار ابن فوطی گفته است (تذکره، ۱۴۹۳/۴) که او تاریخهای غیرقابل وصف نوشت و یک تاریخ بزرگ تألیف کرد که نتوانست آن را پاکتویس کند. حاجی خلیفه از تاریخ ابن فوطی با صفت «متعدد» یاد

اطلاعات گردآوری شده از مأخذ مکتوب یا موارد مشهود می‌ماند و از طرح موضوعهای بدیع و اندیشه‌های ابتکاری تهی می‌نماید. نوشته‌های او در تاریخ و شاخه‌های آن به قدری متعدد و پر حجم بود که شاگردش ذهبی از آن به مقدار بار شتر تعبیر کرده است (تذکره، ۱۴۹۳/۴). آثار ابن فوطی را در ۲ بخش شناخته شده چاپی و آثاری که تنها نامی و اشاره‌ای از آنها باقی است، یاد می‌کنیم:

الف - چاپی:

۱. *تلخیص مجمع الآداب فی معجم اللقاب*، که ذهبی از اصل آن با نام *مجمع الآداب فی معجم الاسماء علی معجم اللقاب*، به عنوان تاریخ در ۵۰ مجلد یاد کرده است (تذکره، همانجا). ذهبی تاریخ بزرگ ناتمام ابن فوطی و *مجمع الآداب* را دو اثر جدا و ناموده است. در حالی که ابن حجر *مجمع الآداب* ۵۰ جلدی را مختصر شده همان تاریخ عظیم می‌داند (الدرر، ۱۵۹/۳-۱۶۰). در هیچ مأخذ کهن، از ذهبی تا بغدادی، از این اثر با عنوان *تلخیص* یاد نشده، اما دو جزء از *تلخیص* که به روزگار ما رسیده، به خط خود ابن فوطی است. قسمتی از آن که جزء چهارم *تلخیص* است، در کتابخانه ظاهریه دمشق وجود دارد و در ۷۱۲ ق/۱۳۱۲ م تحریر شده است (شبیبی، ۱۱۰/۲) و جزء بعدی آن مشتمل بر القاب آغاز شونده با حروف ک، ل، م که به عنوان جلد پنجم *تلخیص* تلقی می‌شود، در لاهور موجود است (EI²). روزنتال این دو جزء را در حدود دو سوم مجموع *تلخیص* می‌داند و به تخمین شبیبی (۸/۲) *تلخیص* کامل باید ۶ یا ۸ جزء و بالغ بر ۲۰ هزار ترجمه احوال بوده باشد. جزء چهارم را جواد در ۴ مجلد در دمشق منتشر کرده و جزء پنجم به اهتمام عبدالقدوس در پاکستان به طبع رسیده است (نک: مأخذ). چنانکه از نسخه دستنویس جزء چهارم برمی‌آید، ابن فوطی پس از تحریر آن در ۷۱۲ ق، بعدها تا ۷۲۱ ق در تصحیح و تکمیل آن کوشیده و در ۸۰ سالگی خط او در کمال خوبی بوده است (شبیبی، ۱۰/۲). در *تلخیص*، تراجم بزرگان علم و سیاست اعصار اسلامی تا زمان ابن فوطی آمده است. تفصیل تراجم بسیار متفاوت و معمولاً مشتمل بر اطلاعاتی در مورد تولد و وفات صاحب ترجمه و نمونه‌ای از سخنان یا نظم و نثر اوست. ابن فوطی برای رجال ادوار پیش از خود از نوشته‌های دیگران بهره جسته و در هر مورد مأخذ خود را ذکر کرده است. کتابهای تاریخ پیشینیان و استادان ابن فوطی و دیوانها و مجموعه‌های بسیار مورد استفاده او در تألیف بوده است. به گفته عزازی اگر این اثر به صورت کامل به دست ما می‌رسید، از بسیاری نوشته‌های دیگر بی‌نیازمان می‌کرد (تاریخ الادب، ۲۶۷/۱). می‌توان گفت مهم‌ترین و سودمندترین قسمت *تلخیص* تراجم معاصرانی است که ابن فوطی بسیاری از آنان را خود دیده و با آنان گفت و گو کرده و نیز بعضی را با یک واسطه نقل کرده است. او گاهی در درستی گفته‌های مخاطبان خود تردید کرده است (نک: *تلخیص*، ۱۰۱/۳). با توجه به اینکه زندگی ابن فوطی بیشتر در دایره اهل علم و کتاب و در دستگاه حاکمان زمان گذشته است، در تراجم معاصران او آگاهیهای

کرده است (۲۷۹/۱). بنا به نوشته ابن شاکر (ذیل حوادث ۷۲۳ ق) تاریخ علی الحوادث از آدم تا ویرانی بغداد را در بر می‌گرفت: ۳. تاریخ علی الحوادث (ابن عماد، ۶۰/۶) یا تاریخ و الحوادث (نک: شمع ۲)؛ ۴. تذکرة من قصد الرصد (نک: من قصد الرصد)؛ ۵. تلخیص الافهام و تنقیح الاوهام فی المؤلف و المختلف من الانساب و الاسماء و الالقباب (بستانی، ۴۴۰/۳). ذهبی (همان، ۱۴۹۳/۴) با عنوان المؤلف و المختلف با ترتیبی جدول دار و ابن شاکر (همانجا) به صورت تلخیص الافهام فی المختلف و المؤلف نیز به شکلی مجدول از آن یاد کرده‌اند؛ ۶. درر الاصداف فی غرر الاوصاف، که ابن عماد آن را بسیار بزرگ (۶۰/۶) و ابن شاکر (همانجا) مشتمل بر وضع هستی از آغاز تا پایان وصف کرده‌اند. ابن فوطی خود در تلخیص از آن یاد کرده است (۲۸۰/۱۴). به گفته ابن عماد به نقل از خود ابن فوطی، او این کتاب را از هزار نوشته تاریخی و دیوان و انساب و مجموعه گردآوری کرده و از ۲۰ مجلد آن تنها ۵ جلد را به بیاض کشیده بود (همانجا)؛ ۷. الدرر النظم فی ذکر من تسمی بعبد الکرم. که ابن فوطی آن را برای استادش غیاث‌الدین عبدالکرم بن احمد ابن طاووس علوی (د ۶۹۳ ق) نوشته بوده است (تلخیص، ۱۱۹۵/۲)؛ ۸. الذیل علی جامع المختصر، که به گفته ابن رجب (۲۹۳/۳)؛ ۹. ذیلی است بر تاریخ استادش ابن الساعی (جامع المختصر فی عنوان التاريخ والسير)، در حدود ۸۰ مجلد و ابن فوطی آن را برای صاحب (عطا ملک جوینی) پرداخته بود؛ ۱۰. مجمع الآداب فی معجم الاسماء علی معجم الالقباب (نک: آثار چاپی، شمع ۱)؛ ۱۱. المجموع الفارسی (تلخیص، ۱۹۳/۳)؛ ۱۲. احتمالاً مجموعه‌ای از نظم و نثر فارسی بوده و آنجا که ابن فوطی به قصاید مدحیه فارسی استادش کمال‌الدین احمد مراغی اشاره می‌کند و می‌گوید آنها را یاد کرده‌ام (همان، ۳۸۸/۱۴)، شاید نظر به ذکر آنها در این مجموعه داشته است؛ ۱۳. المشیخة، رساله‌ای است در معرفی استادان خود او. ابن رجب به نقل از ذهبی از آن اثر با تعبیر معجم لشیوخه (۳۷۵/۲) و حاجی خلیفه (۱۷۳۶/۲) با عنوان معجم الشیوخ یاد کرده‌اند. ابن فوطی خود به صورت المشیخة به آن اشاره دارد (تلخیص، ۹۵/۳)؛ ۱۴. من قصد الرصد یا تذکرة الرصد یا ذکر من قصد الرصد، از نخستین نوشته‌های ابن فوطی به هنگام اقامت در مراغه و کار در رصدخانه آن بود. روزنتال آن را راهنمایی برای کارکنان رصد پنداشته است (EI², III/770). به نظر جواد (بستانی، ۴۴۰/۳) این اثر حاوی یاد کسانی بود که از رصدخانه دیدن کرده بودند و ابن فوطی با آنان گفت و گو داشته و از آنان نقل و روایت کرده است. ترجمه نویسان قدیم ابن فوطی به این اثر اشاره نکرده‌اند. خود ابن فوطی در موارد زیادی از تلخیص از این اثر به صورتهای مذکور یاد نموده است

(۱۴/۱)؛ ۵۶۹، ۵۶۵/۴، ۶۸۱/۴، ۷۷۰، ۲۸۸/۵). اشارات ابن فوطی مؤید نظر جواد است و از بیان او چنین برمی‌آید که قسمتی از این کتاب مانند دفتر نظرات امروزه دیدارکنندگان آثار تاریخی و علمی بوده است؛ ۱۳. التّسبب المشجّر (جواد، مقدمه بر تلخیص، ۵۹/۱)؛ به نقل از خود ابن فوطی در ذیل القمر، اثری بود در انساب که آن را به صورت درخت پرداخته بود؛ ۱۴. نظم الدرر الناصعة فی شعراء المائة السابعة، که ابن فوطی خود در تلخیص از آن به صورت مذکور یاد کرده است (۱۴/۱)؛ ۲۵۳/۵، ۲۶۳/۵. او در موارد دیگر تلخیص به این اثر با عنوان شعراء العصر (۲۱۴/۱) و شعراء اهل العصر (۵۷/۳) اشاره دارد؛ ۱۵. وصف الشّمس، که آن نیز چون تذکرة الرصد از نوشته‌های دوره اقامت او در مراغه بود (نک: تلخیص، ۴۵/۱۴). ظاهراً ابن فوطی جز اینها آثار دیگری داشته است که حتی نامشان را نیز نمی‌دانیم. ابن رجب به نقل از دیگری گفته که او جز کتابهای تاریخی یاد شده، نوشته‌های دیگری در وفیات و انساب داشته است (۳۷۵/۲). شبیبی از گفته ابن فوطی استنباط کرده که او کتابی به نام تاریخ خراسان نوشته است (۱۲/۲). در صحت این استنباط جای تردید است. انتساب کتاب مناقب بغداد به ابن فوطی هم موجه نمی‌نماید (نک: عزازی، التعریف، ۱۶۳/۱). همان اندکی از نوشته‌های فراوان ابن فوطی که به دست ما رسیده است، خود مغتنم است (همانجا).

بر ابن فوطی در همان عصر خود به علت اصرار غیر اصولی در اثبات دلخواه خود و بیان ستایش آمیزش در مورد مغولان و عمال آنان خرده گرفته‌اند (ذهب، تذکرة، ۱۴۹۴/۴). با این حال او چون صفحه حساسی، بسیاری از واقعیات آن روزگار را ضبط و حفظ کرده است (شبیبی، ۱۵/۲). مورخان بعد از ابن فوطی، مانند بناکتی (ص ۲۱۲)، صفدی (۱۸۵/۱)، ابن رافع سلامی (ص ۳۷)، ابن عنبه (عمدة، ۲۴۶، الفصول، ۱۵۳) و ابن جزری (۲۴۸/۱) از او نقل کرده‌اند. در روزگار ما کوششی در مقایسه او با ابن خلدون شده است (شبیبی، ۱۴/۲، ۱۵). مأخذ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگستر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق؛ همو، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن رافع سلامی، محمد، تاریخ علماء بغداد المسمی منتخب المختار (ذیل تاریخ ابن النجار)، به کوشش عباس عزازی، بغداد، ۱۳۵۷ ق؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون النوار، نسخه خطی کتابخانه سلیمان افندی، شمع ۱۶۹۴/۱۱؛ ابن عماد، عبدالحی، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن عنبه، احمد بن علی، عمدة الطالب فی انساب آل ابی طالب، به کوشش محمد حسن آل طالقانی، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ همو، الفصول الفخریة، به کوشش میر جلال‌الدین حسینی ارموی محدث، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ - ۱۳۸۷ ق؛ همو، همان، «کتاب الکاف»، ج ۵، به کوشش محمد عبدالقدوس القاسمی، پاکستان، ۱۳۵۸ ق؛ همو، الحوادث الجامعة، به کوشش محمدرضا شبیبی و مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۱ ق؛ اقبال، عباس، «جلد چهارم از کتاب تلخیص مجمع الآداب»، یادگار، فروردین ۱۳۲۶، س ۳، شمع ۸؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن الامین، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بستانی؛ بناکتی، داوود بن سلیمان، تاریخ، به کوشش جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ جواد،

۱۳۵۹ - ۶ اوت ۱۴۰۸ م)، در مکه متولد شد و در همانجا تحصیل کرد و از بعضی مشایخ شام و قاهره و اسکندریه اجازه روایت حدیث یافت. از آنجا که جد مادری او شیخ نجم‌الدین املاک و خانه چندی در آصفون (در مصر علیا) وقف فرزندان خود کرده بود، محمد چند سالی در آصفون اقامت گزید و از این‌رو فرزندان، افزون بر نسبت‌های پیشین، به آصفونی هم معروف شدند (سخاوی، الضوء، ۲۸۱/۹). وی در ۷۹۵ ق / ۱۳۹۳ م به مکه بازگشت و هم در آنجا عمر به سر آورد (فاسی، ۳۳۴/۲).

۲. **تقی‌الدین ابوالفضل محمد** (۵ ربیع الثانی ۷۸۷ - ۷ ربیع الاول ۸۷۱ ق / ۱۶ مه ۱۳۸۵ - ۱۷ اکتبر ۱۴۶۶ م)، پسر نجم‌الدین محمد، وی در آصفون زاده شد و در ۷۹۵ ق همراه پدر به مکه رفت و در آنجا به تحصیل علم پرداخت. او برای سماع حدیث به مدینه و یمن سفر کرد. از شیوخ او در مکه عبدالرحمن فاسی و ابوهریره بن نقاش، در مدینه، رقیه دختر ابن مزروع و عبدالرحمن زرنندی و در یمن مجد لغوی و علی بن ابوبکر ازرق بوده‌اند (سخاوی، همان، ۲۸۱/۹ - ۲۸۲). از استادان بسیاری اجازه گرفت و پرسش در این مورد معجم و فهرست ویژه‌ای پرداخته است. تقی‌الدین، ابن حجر را در مکه دید و از دانش او بهره‌مند شد. او الامتاع را نزد مقریزی خواند و نسخه‌ای از آن را به خط فرزند خود نجم‌الدین عمر برای خود تهیه کرد. او در کسب علم و ضبط و استخراج مطالب از کتابها بلندآوازه شد و این منزلت برای پسر او نیز حاصل گشت. کسان بسیاری در حجاز از تقی‌الدین اخذ حدیث کردند (همان، ۲۸۳/۹). توجه به حدیث و سنت از او به فرزندانش منتقل شد و شاید از این‌روست که گاه در نسبت آنان «الأقری» هم دیده می‌شود (نک: آلوارت، IX/497-498؛ آوبری، 44). سخاوی در دو نوبت که مجاور مکه بود، او را دیده، از او بهره برده و بسیاری از نوشته‌های خود را به او ارائه کرده است (همانجا). تقی‌الدین پیوسته به کار مطالعه و نوشتن سرگرم بود. کتابخانه او در آن زمان در مکه نظیر نداشت و همگان از آن بهره‌مند می‌شدند. او کتابخانه‌اش را وقف کرد تا پس از مرگش نیز مورد استفاده طالبان علم قرار گیرد. وی طبع شعر نیز داشت (همانجا).

الف - چاپی: *لحظ اللاحاظ*، تنها اثر از نوشته‌های تقی‌الدین است که همراه ذیل‌های حسینی دمشقی و سیوطی بر تذکرة الحفاظ ذهبی چاپ شده است. *لحظ* در واقع ذیلی است بر ذیل ابوالمحاسن محمد بن علی علوی حسینی دمشقی و نام کامل آن *لحظ اللاحاظ بذیل طبقات الحفاظ* است. در این ذیل تراجم به ترتیب زمان فوت صاحبان آنها آمده و بر ۱۲ ترجمه از کتاب ذهبی و ۸ ترجمه از ذیل حسینی مطالبی افزوده شده است (ص ۷۱).

ب - خطی: ۱. *بُغیة الطالب الفالح من مشیخة قاضی طیبة ابي الفتح الصالح*. نسخه‌ای از آن در اسکندریه موجود است (GAL, II/ 225). ۲. حدیث ابی علی الحسن بن عرفة، یک نسخه از آن در رامپور

مصطفی، مقدمه بر تلخیص (نک: ابن فوطی در همین مأخذ)؛ هم، مقدمه بر الحوادث الجامعة (نک: ابن فوطی در همین مأخذ)؛ حاجی خلیفه، کشف ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق؛ هم، دول الاسلام، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ هم، ذیول العرب فی اخبار من غیر، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ شبیبی، محمدرضا، *مورخ العراق ابن الفوطی*، بغداد، ۱۳۷۸ ق؛ شوکانی، محمد بن علی، البدر الطالع، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ صفدی، خلیل بن ایک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق؛ عزادی، عباس، *تاریخ الادب العربی فی العراق*، بغداد، ۱۳۸۰ ق؛ هم، *التعریف بالمورخین*، بغداد، ۱۳۷۶ ق؛ علیی، عبدالرحمن بن محمد، *المنهج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام احمد*، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ قنوجی، صدیق بن حسن، *التاج المکمل من جواهر آثار الطراز الاخر والاوّل*، به کوشش عبدالحمید شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۸۳ ق؛ معروف، ناجی، *تاریخ علماء المستنصریة*، قاهره، ۱۳۹۶ ق؛ نیز: Eİ².

یوسف رحیم‌لو

إِبْنُ فَهْدٍ، نام خاندانی بزرگ در مکه از فرزندان عبدالله بن محمد بن عبدالله بن فهد، برای افراد این خاندان نسبت‌های علوی، قرشی، هاشمی و مکی (سیوطی، ۱۷۰؛ فاسی، ۲۵/۸) بر شمرده‌اند، و این شاید بدان سبب باشد که آنان را از فرزندان محمد بن حنفیه پسر علی بن ابی‌طالب (ع) خوانده‌اند، اما از آنجا که شمار پشته‌های این خاندان تا علی بن ابی‌طالب (ع) از آنچه قاعده معروف نسب‌شناسی (در هر قرن سه پشت) اقتضا می‌کند، کمتر است، در صحت چنین انتسابی جای تردید می‌ماند؛ به ویژه اگر دریابیم که مردم مکه نسب این دودمان را به عتبه بن ابی لهب می‌رساندند (نک: سیوطی، ۱۷۱) و این نام به تنهایی انگیزه خوبی برای تغییر شجره نامه تواند بود. همه افراد شناخته شده این خاندان شافعی بوده‌اند، جز عطیه (د ۸۷۴ ق / ۱۴۷۰ م) که سخاوی (الضوء، ۱۴۸/۵) او را مالکی مذهب دانسته است.

اشتهار این خاندان بیشتر در سده‌های ۸ - ۱۰ ق / ۱۴ - ۱۶ م بود و در این دوره کسانی از آن خاندان در دانش و تجارت بلند آوازه شدند. دانش عالمان این خانواده بیشتر در جهت ضبط و ذکر اهمیت سرزمین حجاز (تاریخ محلی) به کار گرفته شده است. برخی از افراد این خانواده برای تجارت به مصر، شام، یمن و حتی هند سفر می‌کردند. از فرزندان عبدالله افزون بر کسانی که درباره هریک از آنان جداگانه سخن خواهد رفت، این افراد درخور ذکرند: حسن بن عبدالله (د پس از ۷۴۰ ق) و برادر وی جمال‌الدین محمد (د ۷۳۶ ق) که مدتی نایب نجم‌الدین طبری قاضی مکه بود (فاسی، ۸۰/۲، ۸۲/۴)؛ احمد (د ۷۶۹ ق)؛ پسر جمال‌الدین محمد و قاضی جمال‌الدین ابوالخیر محمد (د ۷۲۳ ق)؛ برادر احمد (همو، ۲۹۶/۲؛ قس: ابن حجر، ۴۵۸/۵). این قاضی جمال‌الدین ابوالخیر سه پسر داشت که دو تن از آنان به نامهای عبدالرحمن ملقب به الوجیه و ابوبکر (فاسی، ۴۰۸/۵، ۲۶/۸) در طاعون مکه جان سپردند (جمادی الاول ۷۹۳ ق). اما بلند آوازه‌ترین دانشمندان بنی فهد از نسل ابوالخیر محمد و از پسر دیگر او نجم‌الدین محمد هستند:

۱. **نجم‌الدین ابوالنصر محمد** (ح ۷۶۰ - ۱۲ ربیع الاول ۸۱۱ ق /

نگهداری می‌شود (GAL, S, II/225)؛ ۳. رساله الکامل علی تراجم المکین والمدینین الذین اخذ عنهم العلامة علی بن خلیل اللبودی، نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است (همانجا)؛ ۴. طرق الاصابة بما جاء فی فضائل الصحابة (شوکانی، ۲/۲۶۰)، نسخه‌ای با نام مختصر اسماء الصحابة به خط مؤلف در الازهر وجود دارد (ازهریه، ۵/۵۴۵) که ظاهراً همین اثر باید باشد؛ ۵. عمدة المُنْتَجِل وَبُلْغَةُ الْمُتَرَجِل، در اربعینیات، نسخه‌ای از این کتاب به خط مؤلف در چستریتی (آربری، II/95) و نیز نسخه‌ای دیگر در قاهره (خدویه، ۷/۶۶۲) موجود است؛ ۶. الفتح الربانی لجميع مرویات الشیخ ابی الفتح العثماني (ظاهریه، ۹۱/۷)، الدرر السنّیة والجواهر البهیة من الاحادیث النبویة، نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی پاریس موجود است (دوسلان، شه 721)، در انتساب این اثر که به ابوالحسن یوسف عضدی اهدا شده، به تقی‌الدین تردید وجود دارد، زیرا به پسرش نجم‌الدین نیز نسبت داده شده است (وایدا، 28).

ج - آثار یافت نشده: ۱. الابانة مما ورد فی الجعرانة (سخاوی، همان، ۲۸۲/۹)؛ ۲. الاشراف علی جمیع الثکّت الظرف (شوکانی، همانجا)؛ ۳. اقتطاف النور مآورد فی ثور (سخاوی، همانجا)، بروکلان آن را به محمد بن عبدالعزیز، نبیره تقی‌الدین نسبت داده است که درست نمی‌نماید (GAL, S, II/538)؛ ۴. بشری الوری مآورد فی حرا (سخاوی، همانجا)؛ ۵. بهجة الدماء مآورد فی فضل المساجد الثلاثة (همانجا)؛ ۶. تأمیل نهاية التقرب وتکمیل التهذیب بالتذهیب (همانجا)؛ ۷. تحفة الاشراف بمعرفة الاطراف، در ۳ مجلد (شوکانی، همانجا)؛ ۸. تحفة العلماء الاتقیاء بما جاء فی قصص الانبیاء (همانجا)، سخاوی عنوان این کتاب را نخبه العلماء... آورده است (همانجا)؛ ۹. تقرب البعید فیما ورد فی یومی العید (کوثری، ۴)؛ ۱۰. الجُنة باذکار الکتاب والسنة (سخاوی، همانجا)؛ ۱۱. الزوائد علی حیاة الحیوان للدمیری (کوثری، همانجا)؛ ۱۲. غایة القصد والمراد من الاربعین العالیة الاسناد (همانجا)؛ ۱۳. فی سیرة الخلفاء والملوک، در ۲ مجلد (شوکانی، ۲/۲۵۹)؛ ۱۴. المطالب السنیة العوالی بما لقریش من المفخر والمعالی (همو، ۲/۲۶۰)؛ ۱۵. النور الباهر الساطع من سیرة ذی البرهان القاطع، در سیرت نبوی (سخاوی، همانجا).

تقی‌الدین کتابهایی هم برای آموزش فرزندانش نوشته بود (نک: فاسی، ۳۴۳/۲؛ سخاوی، الضوء، ۱۲۶/۶، ۹۲/۱۱).

۳. بدرالدین محمد ابو زرعه (۸۰۸ - ۸۲۶ ق/ ۱۴۰۵ - ۱۴۲۳ م)، پسر تقی‌الدین محمد، او در مکه به دنیا آمد و از پدرش و استادان دیگر حدیث و فقه آموخت. هوش و حافظه نیرومندی داشت و در جوانی در مکه درگذشت.

آثار: ۳ اثر به او نسبت داده‌اند که موفق نشد آنها را پاک‌نویس کند: ۱. رباعیات صحیح مسلم، ۲. معجم شیوخ خود، ۳. مناقب الامام الشافعی (فاسی، ۳۴۲/۲ - ۳۴۴).

۴. محب‌الدین ابوبکر احمد (۸۰۹ - ۸۹۰ ق/ ۱۴۰۷ - ۱۴۸۵ م)، پسر تقی‌الدین محمد، وی در مکه زاده شد و در همانجا و نیز در مدینه تعلیم یافت. آنگاه به سیاحت پرداخت و به سرزمینهای مختلف، از جمله در ۸۴۰ ق/ ۱۳۳۶ م تا کالیکوت و بار دیگر در ۸۴۷ ق تا کنبایه درهند رفت. در مکه برای پدر و برادرش و دیگران استنساخ می‌کرد و آثار بزرگی را به دست خود رونویس کرد (سخاوی، همان، ۱۱/۹۲). با خدیجه، دختر ابوبکر بن محمد معروف به توریزی (تبریزی) تاجر سلطان، ازدواج کرد (همان، ۷۰/۴، ۹۳/۱۱). او گاه روایت حدیث می‌کرد و سخاوی در مکه چیزهایی از وی آموخت، اما پس از مرگ برادرش از روایت حدیث خودداری می‌کرد. او در مکه درگذشت و در آرامگاه خانوادگی دفن شد (همان، ۱۱/۹۲ - ۹۳).

۵. عبدالرحمن، ملقب به ناصرالدین ابوالفرج (۸۴۱ - ۸۷۳ ق/ ۱۴۳۷ - ۱۴۶۹ م)، پسر ابوبکر احمد، در کالیکوت هند زاده شد و در ۸۴۴ ق همراه پدر به مکه آمد و در آنجا تحصیل کرد. از کسانی چون ابوالفتح مراغی و برهان زمزمی حدیث آموخت و از زرکشی، ابن طحان، ابن حجر، مقریزی و جمال کازرونی اجازه گرفت. در ۸۶۵ ق به قاهره رفت و از آنجا بارها به شام سفر کرد و به استماع حدیث پرداخت. وقتی در قاهره بود بسیاری از فضلاء مکه به نزدش می‌رفتند. در نحو و سرودن شعر دست داشت. در قاهره درگذشت و در کنار مقابر صوفیان بیترسیه به خاک سپرده شد (همان، ۷۰/۴ - ۷۱).

۶. نجم‌الدین عمر (محمد) (۸۱۲ - ۸۸۵ ق/ ۱۴۰۹ - ۱۴۸۰ م)، پسر دیگر تقی‌الدین و از سرشناس‌ترین افراد این خاندان است. لقب دیگر او سراج‌الدین و کنیه‌اش ابوالقاسم بود. نام نخستین وی محمد بوده است، اما وی را بیشتر عمر می‌خواندند. در مکه متولد و بزرگ شد. مقدمات قرآن و حدیث و فقه را از پدر آموخت و از استادان مکه و دانشمندان مقیم یا مسافر آنجا، مانند ابوبکر مراغی، عبدالرحمن زرندی، جمال‌الدین ابن‌ظهره و دیگران حدیث و علوم دیگر فرا گرفت. پدرش از علمای سرزمینهای دیگر برای او اجازه خواست؛ از مشایخ اجازه او از مدینه رقیه دختر یحیی بن مزروع، از شام عایشه دختر محمد بن عبدالهادی و عبدالقادر ارموی، از بیت المقدس فاطمه دختر ابو محمود و برادرش برهان، از قاهره عزابن جماعه، از زبید مجد لغوی و از تیز جمال ابن‌خیاط و کسان دیگر از جاهای دیگر بودند. در قاهره از ابن حجر استفاده کرد. در حلب از برهان حدیث شنید. مسافرتها علمی متعدد به قاهره و حلب کرد و در این گشت و گذارها در هر جا از هر کس ممکن بود، حتی از کسانی که پایه علمی آنان پایین‌تر از خود او بود، بهره گرفت و در مکه از سخاوی استفاده کرد. نجم‌الدین از دانشمندانی است که مشایخ زیاد داشت و حدیث و روایت بسیار فرا گرفته بود (همان، ۱۲۶/۶ - ۱۲۸؛ نیز نک: ابن طولون، ۲/۴۵۳ - ۴۵۴).

ابن حجر که با او مکاتبه داشت، از وی خواست تا پس از پدرش تقی‌الدین ضبط و فیات یمن و مکه را ادامه دهد و نوشته‌های خود را در این مورد به نظر او برساند. مقریزی هم از نجم‌الدین و پدرش به عنوان

۸۸۵ ق/ ۱۱ اوت ۱۴۴۴-۲۶ ژانویه ۱۴۸۱ م)، پسر نجم‌الدین عمر، در زادگاهش مکه بزرگ شد و تحصیل کرد. پدرش او را به استفاده از بسیاری از علمای مکه و داشت و از گروهی از آنان برای او اجازه گرفت. یحیی بسیاری از نوشته‌های سخاوی را از خود او فرا گرفت. به مدینه، طایف، قاهره و یمن تا عدن سفر کرد و از علمای هر محل بهره برد. مردی صالح و پرهیزکار بود و هر چند ثروتی نداشت، از پذیرفتن زکات و صدقات خودداری می‌کرد. شعرشناس بود و در این باب ذوق نیکویی داشت (سخاوی، الضوء، ۱۸۰/۲۳۸-۲۳۹).

آثار: از آثار او مجموعه‌هایی برگزیده از دیوانهای شعر و نکته‌ها و سخنان شگفت بوده است. این آثار را هم به او نسبت داده‌اند: ۱. *الدلائل الی معرفة الاولائل* (همانجا)؛ ۲. *مایکتب بالضاد والطاء مع اختلاف المعنی*، که سه نسخه از آن در دارالکتب مصر (تیموریه) وجود دارد (معین، ۵۹۰). وی مجمع‌الامثال میدانی را نیز تلخیص کرده است (سخاوی، همانجا).

۸. عزالدین عبدالعزیز (۲۶ شوال ۸۵۰-۹۲۶ ق/ ۱۳ ژانویه ۱۴۴۷-۱۵۱۵ م)، پسر نجم‌الدین عمر، مورخ و از معروف‌ترین افراد دانشمند بنی فهد. او در مکه به دنیا آمد و نخست ابوالخیر علی نام داشت و در پی خوابی که پدرش دید، ابوفارس عبدالعزیز نامیده شد. مقدمات را نزد پدر و جدش فرا گرفت؛ از شیوخ مکه مانند ابوالفتح مراغی و زمزمی و دیگران و نیز از ابن حجر دانش آموخت. در طلب حدیث کوشا بود. بارها برای سماع حدیث به مدینه و قاهره و شام و حلب و غزه رفت. همدرس سخاوی بود و در عین حال در قرائت و حدیث از او بهره گرفت. هنگامی که سخاوی در ۸۸۶ ق در مکه مجاور شد، عبدالعزیز بسیاری از تألیفات او را که در میان کتابهای پدرش بود، نزد او خواند. متون عمده فقه و تفسیر و نحو را نزد مشاهیر علمای مکه خواند و اجازه تدریس و روایت حدیث گرفت (سخاوی، الضوء، ۲۲۴/۴-۲۲۶). در سال آخر عمرش از ابن طولون در مکه حدیث شنید و از او نیز اجازه گرفت. به داشتن مشایخ زیاد معروف بود و معجم شیوخ او شامل نام حدود هزار شیخ است (غزی، ۱/۲۳۹).

در سرزمین حجاز پس از پدرش کسی در حدیث با او برابر نبود و در بسیاری از علوم دیگر نیز دست داشت (سخاوی، همان، ۲۲۶/۴). تخریج (استخراج مطالبی ویژه از نوشته‌های دیگران) و کشف (ترتیب فهرستهای راهنما برای متنهای مهم) و تاریخ، کارهای علمی مورد علاقه عبدالعزیز بود (سخاوی، همانجا). وی در مکه درگذشت (ابن عماد، ۸/۱۰۰).

آثار خطی: ۱. *الاجازة*. نسخه‌ای از آن در رامپور موجود است (GAL, S, II/224)؛ ۲. *غایة المرام باخبار سلطنة البلد الحرام*. این اثر که ناقص است، مشتمل بر تاریخ امرای مکه از زمان هجرت تا فوت مؤلف است و با استفاده از نوشته‌های پدر مؤلف در مورد تاریخ مکه و آثار فاسی و ابن حجر نوشته شده است. نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (آلوارت، IX/263)؛ ۳. *الثرمة السنية فی اخبار الملوك المصرية*

در محدث بسیار آگاه حجاز یاد کرده و برای نجم‌الدین آینده درخشانی پیش‌بینی کرده بوده است. تقی جراحی، از بزرگان علمای حنبلی مسند احمد بن حنبل را نزد او خواند. سخاوی نیز از نجم‌الدین استفاده کرد و میان آن دو تا پایان عمر نجم‌الدین مکاتبه برقرار بود (سخاوی، همان، ۱۲۹/۶-۱۳۱). وی با عایشه دختر عقیف عبدالرحمن بن محمد اصفهانی مکی معروف به عجمی ازدواج کرد (همان، ۲۲۴/۴-۵۹/۵). در آخر عمر به اندک ضعف جسمانی و بینایی گرفتار شد و با اینهمه روش همیشگی خود را از دست نداد. نجم‌الدین در مکه درگذشت و در مقبره بنی فهد دفن شد (همان، ۱۳۱/۶).

آثار: نجم‌الدین عمر نوشته‌های بسیار به جا گذاشت که بیشتر به صورت پیش‌نویس بود (همان، ۱۲۹/۶). نوشته‌های او تاکنون چاپ نشده است. آثار شناخته شده موجود او عبارتند از: ۱. *اللاحقات*، رساله‌ای است مشتمل بر ۱۱ اجازه که شیوخ مختلف نجم‌الدین برای او نوشته‌اند و در هر اجازه نام مشایخ نویسنده آن هم آمده است. این نسخه در رامپور و مورخ ۸۳۹ ق/ ۱۴۳۵ م است (بانکیپور، XII/65). این اثر احتمالاً همان *المسلسلات* است که در الضوء سخاوی به آن اشاره شده است (۱۲۸/۶)؛ ۲. *المعجم*، مجموعه تراجم مشایخ حدیث و اجازات نجم‌الدین است. تاریخ تألیف این اثر ۸۶۱ ق/ ۱۴۵۷ م و تاریخ تحریر نسخه به خط عبدالعزیز خرزند مؤلف ۹۰۶ ق است (بانکیپور، XII/63-64). نسخه‌ای دیگر با ذیلی بر آن در برلین (آلوارت، IX/497-498) موجود است. سخاوی به این اثر اشاره کرده است (همانجا).

آثار یافت نشده نجم‌الدین عمر به این شرح است: ۱. *إتحاف الوری باخبار أم القرى* (سخاوی، الاعلان، ۷۲)؛ ۲. *بذل الجهد فیمن سمی بفهد و ابن فهد* (همو، الضوء، همانجا)؛ ۳. *التبین للطبرین* (همانجا)؛ ۴. *تذکره الناسی باولاد ابی عبدالله الفاسی* (همان، ۱۲۹/۶)؛ ۵. *الدّر الکمین بذیل العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین*، ذیلی است بر تاریخ مکه فاسی (همو، الاعلان، ۷۱-۷۲، ۲۸۲)؛ ۶. *السر الظهیری باولاد احمد النوری* (همو، الضوء، ۱۲۹/۶؛ بغدادی، ایضاح، ۱۱/۲)؛ ۷. *غایة الامانی فی تراجم اولاد القسطلانی* (سخاوی، همانجا)؛ ۸. *الفهرست* (همان، ۱۲۸/۶)؛ ۹. *اللباب فی الالقاب* (شوکانی، ۵۱۳/۱)؛ ۱۰. *المُحْضَرَمِین*؛ ۱۱. *المُعْیَر اسمهم*؛ ۱۲. *المواخیینهم*؛ ۱۳. *المُدَلِّسین* (همو، ۵۱۲/۱-۵۱۳)؛ ۱۴. *مشیخة* (نعیمی، ۵۶/۱)؛ ۱۵. *مورد الطالب الطمی* (ابن طولون، ۴۵۴/۲)؛ ۱۶. *نورالعیون بما تفرق من الفنون* (بغدادی، همان، ۶۸۵/۲).

گذشته از این آثار، نجم‌الدین استخراجات (تخریج) زیادی برای خود و دیگران به عمل آورده بود (سخاوی، همانجا). از سودمندترین کارهای او ترتیب دادن فهراس القباوی برای برخی کتابهای مهم تراجم مانند *الحلیة*، *المدارک*، *تاریخ الاطباء*، *طبقات الحنابلة* و *تذکره الحفاظ* و ذیلیهای آن بود (همان، ۱۲۹/۶).

۷. محیی‌الدین ابوزکریا یحیی (۲۳ ربیع‌الآخر ۸۴۸-۲۵ ذیقعدة

یا النزهة السنیه فیما یطلب من اخبار الملوك وخلفاء الدیار المصرية، ۲ نسخه از آن در اسکوریا مادرید نگهداری می‌شود (ESC²)، شمه ۱۷۰۸). از این اثر نسخه‌ای نیز با عنوان نزهة سنیه مُقنّعة مغنیة مما یطلب من اخبار الخلفاء والملوك المصرية در وین موجود است (لو پشتاین، ۱/۲۰۴).

آثار یافت نشده: ۱. بلوغ القرى، ذیلی است بر اتحاف نجم‌الدین پدر مؤلف، ۲. تاریخ مکه، به ترتیب سالها از ۸۷۲ ق تا زمان مؤلف در تاریخ مکه؛ ۳. الترغیب والاجتهاد فی الباعث لِذَوِ الهِمَم العلیة علی الجهاد؛ ۴. جزء فی المُسَلْسَل بالاولیة؛ ۵. جزء فی المُسَلْسَلات؛ ۶. الحُجّة الدامغة لرجال الفُصوص الرافعة؛ ۷. رحلة؛ ۸. فهرست مرویات او؛ ۹. معجم مشایخ او؛ ۱۰. نزهة الابصار لما تألفت من الافکار؛ ۱۱. نزهة ذوی الاحکام باخبار الخطباء والائمة وقضاة بلد الله الحرام (نکا: غزی، ۲۳۹/۱؛ بغدادی، هدیه، ۵۸۳/۱).

عبدالعزیز طبقات القراء ذهبی را نیز به ترتیب الفبایی مرتب کرده بود (غزی، همانجا).

۹. محب‌الدین ابوالفضل محمد (۸۹۱-۹۵۴ ق/۱۴۸۶-۱۵۴۷ م)، مشهور به جارالله، مورخ و آخرین فرد دانشمند این خانواده. پدر او عبدالعزیز و مادرش کمالیه دختر محب‌الدین ابوبکر احمد برادر نجم‌الدین عمر بود. در زادگاهش مکه از پدرش و سخاوی و محب طبری دانش آموخت. از کسانی مانند عبدالغنی بن بساطی، عایشه دختر ابن عبدالهادی و محمد بن شهاب بوصیری اجازه گرفت (سخاوی، الضوء، ۵۲/۳). آنگاه به مصر و شام سفر کرد و در ۹۲۲ ق/ ۱۵۱۶ م هنگامی که ملک اشرف قانصوه الغوری به حلب رفت جارالله نیز به آنجا وارد شد (ابن حنبلی، ۴۳۴/۱۱). در حلب دوست و همدرس شمس‌الدین محمد بن طولون شد و بعدها میان آن دو مکاتبه برقرار بود و هر سال هر کدام متوفیات آن سال را ضبط و به وسیله حجاج برای یکدیگر می‌فرستادند (غزی، ۱۳۱/۲). جار الله به بیت‌المقدس و یمن نیز مسافرت و از علمای آنجا استفاده کرد. سید سَمهودی در شهر مکه به او خرقه پوشانید (ابن عماد، ۳۰۱/۸؛ عیدروسی، ۲۱۸).

از جمله کسانی که از او دانش آموخته و اجازه گرفته‌اند، ابن طولون و رضی‌الدین محمد بن حنبلی حلبی را می‌توان نام برد (ابن حنبلی، ۴۳۵-۴۳۶/۱۱).

جارالله در مکه و مدینه به روایت حدیث پرداخت (عیدروسی، همانجا) و در زادگاهش درگذشت (ابن عماد، همانجا).

آثار چاپی: ۱. تحفة اللطائف فی فضائل الحبر ابن عباس و وَجَّ الطوائف (مدعج، ۱۹۲)؛ ۲. حسن القرى فی اودیه أم القرى (همانجا؛ جاسر، ۵۴۴)؛ ۳. رساله فی فضل جده وشیء من خیرها (مدعج، ۱۸۹).

آثار خطی: ۱. الاقوال المُتَّبعة فی بعض ما قیل من مناقب ائمة المذاهب الاربعة (زرکلی، ۲۰۹/۶)؛ ۲. تحفة الناس بخبر رباط سیدنا

العباس، یک نسخه از آن در بیل موجود است (نموی، ۱۳۸)؛ ۳. الجواهر الحسان فی مناقب السلطان سلیمان بن عثمان (زرکلی، همانجا)؛ ۴. الخبر المرفوع فی ایام الاسبوع، نسخه‌ای از آن در بیل نگهداری می‌شود (نموی، ۱۶۸)؛ ۵. گزیده‌ای از الدر الفاخر لایان القرن العاشر، نسخه‌ای از آن در کمبریج موجود است (آربری، ۴۴)؛ ۶. السلاح والعدة فی فضائل بندر جدة، ۲ نسخه از آن در برلین و وین موجود است (GAL, II/516)؛ ۷. منهل الظرافة بذیل مورد اللطافة فیمن ولی السلطنة والخلافة، ۲ نسخه از آن در برلین، نگهداری می‌شود (آلوارت، VII/434, IX/316)؛ ۸. نهاية السؤل لبرکات فضل آل بیت الرسول، نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (همان، VII/434)؛ ۹. النکت الظراف، نسخه‌ای از آن در چستریتی نگهداری می‌شود (آربری، ۲۶)؛ ۱۰. نیل المُنی بذیل بلوغ القرى (GAL, S, II/538).

آثار یافت نشده: ۱. بلوغ الارب بمعرفة الانبیاء من العرب (حاجی خلیفه، ۲۵۳/۱)؛ ۲. بهجة الزمان بعمارة الحرمين لملوک آل عثمان (بغدادی، ایضاح، ۲۰۱/۱)؛ ۳. تحفة الايقاظ بتسمة ذیل طبقات الحفاظ، تکمله‌ای است بر لحظ الالفاظ نیای بزرگش تقی‌الدین ابن فهد. جارالله نوشتن تحفة را در ۱۲ ربیع‌الثانی ۹۴۴ ق/ ۱۸ سپتامبر ۱۵۳۷ م به پایان برده است (نکا: جارالله، ۳۸۲)؛ ۴. التحفة اللطيفة فی بناء المسجد الحرام والکعبة الشریفة (غزی، ۱۳۱/۲)؛ ۵. تحقیق الرجال لعلو المقر المحیی ابن آجا، که مشتمل بر ۴۰ حدیث است (ابن حنبلی، ۴۳۴/۱۱)؛ ۶. تحقیق الصفا فی تراجم بنی الوفا (حاجی خلیفه، ۳۷۸/۱)؛ ۷. رساله‌ای درباره بازار عکاظ (دانشنامه)؛ ۸. رساله فی کتاب السرفی دیوان مصر (حاجی خلیفه، ۸۸۵/۱)؛ ۹. الفرائد البهیات فی فوائد البلدانیات (جاسر، ۵۴۶)؛ ۱۰. معجم مشایخ خود و شاعرانی که از آنان شعر شنیده است (ابن حنبلی، ۴۳۵/۱۱).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق؛ ابن حنبلی، محمد بن ابراهیم، در التّجیب فی تاریخ اعیان حلب، به کوشش محمود احمد فاخوری و یحیی زکریا عبّارة، دمشق، ۱۹۷۲ م؛ ابن طولون، محمد بن علی، القلائد الجوهریة فی تاریخ الصالحیة، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شُئرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فهد، تقی‌الدین محمد، «لحظ الالفاظ»، ذیل تذکرة الحفاظ ذهبی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ ق؛ ازهریه، فهرست؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ جارالله، ابوالفضل محمد، مؤخره بر ذیل تذکرة الحفاظ ذهبی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ ق؛ جاسر، حمد، «حول رسالة فضل جده»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، کویت، ذی‌قعدة ۱۴۰۷- ربیع‌الآخر ۱۴۰۸؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ دانشنامه؛ زرکلی، اعلام؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاريخ، به کوشش قرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق؛ همو، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سیوطی، نظم العقیان فی اعیان الاعیان، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ شوکانی، محمد بن علی، البدر الطالع، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ عیدروسی، عبدالقادر بن عبدالله، تاریخ النور السافر عن اخبار القرن العاشر، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ غزی، نجم‌الدین، الکواکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جیور، بیروت، ۱۹۴۹ م؛ فاسی، محمد بن احمد، القند الثمین فی تاریخ البلد الامین، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ کونری، محمد، مقدمه بر ذیل تذکرة الحفاظ ذهبی، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۶ ق؛ مدعج، عبدالمحسن، «رساله فی فضل جده وشیء من خیرها لجارالله محمد بن فهد»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، جمادی‌الاولی‌شوال ۱۴۰۷؛ معبد، محمد جبار، «کتاب الضاد والطاء عند الدارسین العرب»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، ذی‌قعدة

فهد تحت عنوان الرسائل العشر در قم، ۱۴۰۹ ق چاپ شده است که عبارتند از: ۶. جوابات المسائل البحرانية؛ ۷. جوابات المسائل الشامية الاولى؛ ۸. رسالة وجيزة في واجبات الحج؛ ۹. غاية الايجاز لخائف الاعواز؛ ۱۰. كفاية المحتاج الى مناسك الحاج؛ ۱۱. اللعة الجليلة في معرفة النية؛ ۱۲. المحرر في الفتوى؛ ۱۳. مصباح المبتدى و هداية المقتدى؛ ۱۴. الموجز الحاوی لتحرير الفتاوى؛ ۱۵. نبذة الباغي في مالا بد منه من آداب الداعي. اين كتاب مختصر عدة الداعي است.

ب - خطی: ۱۶. الادعية والختم (آقا بزرگ، ۳۹۳/۱)؛ ۱۷. التواريخ الشرعية عن الائمة المهدي (همو، ۴/۴۷۵)؛ ۱۸. الخلل في الصلاة (همو، ۲۴۷/۷)؛ ۱۹. جوابات المسائل الشامية الثانية (همو، ۲۲۳/۵)؛ ۲۰. تعيين ساعات الليل و تشخيصها بمنازل القمر (همو، ۲۲۸/۴)؛ ۲۱. شرح الارشاد، که ظاهراً قسمتی از آن در کتابخانه مرکزی، به شماره (۴) ۲۶۲۱ موجود است؛ ۲۲. فقه الصلاة (آقا بزرگ، ۲۹۳/۱۶)؛ ۲۳. اللوامع (آستان قدس، ۱۳۰/۲-۱۳۱/۵، ۴۸۷/۵)؛ شورا، ۲۶۶/۱۲)؛ ۲۴. نيات العبادات و صيغ العقود والایقاعات (مرعشی، شم ۲) ۴۱۵۰؛ ۲۵. الهداية (آقابزرگ، ۱۶۴/۲۵) و نیز چند کتاب دیگر از جمله استخراج الحوادث که متضمن پیشگوییهای براساس سخنان حضرت علی (ع) بوده، به وی منسوب است (آقا بزرگ، ۲۱/۲، ۶۸/۸، ۱۰۸/۱۳، ۳۹/۲۰، ۷۴/۲۴).

شوشتری (۳۹۵/۲ - ۳۹۶) مدعی شده است که نزد ابن فهد کتابی در زمینه علوم غریبه بوده که در هنگام مرگ، آن را به فردی سپرده و از وی خواسته بود که آن را در رود فرات اندازد. براساس همین روایت سیدمحمد بن فلاح مشعشی که در آغاز، از شاگردان ابن فهد بوده است، آن کتاب را با حيله به چنگ آورد و با استفاده از مطالب آن، بر خوزستان استیلا یافت. آقا بزرگ این کتاب را همان استخراج الحوادث دانسته که به نظر درست نمی آید.

مأخذ: آستان قدس، فهرست: آقا بزرگ، الذریعة؛ ابن ابی جمهور، محمد بن علی، عوالی اللثالی العزیزة، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ ابن فهد حلی، احمد بن محمد، المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ افندی، میرزا عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ بحر العلوم، محمد مهدی، الرجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم و حسین بحر العلوم، نجف، مکتبة العلمین؛ حرعاملی، محمد بن حسن، امل الأمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ خوانساری، محمد باقر، روایات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲م؛ شورا، خطی؛ شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۴م؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی، خطی. حسن انصاری

ابن قیاض، نک: قاضی نعمان.

ابن فیره، نک: شاطبی.

ابن قایسی، نک: قایسی.

ابن قاریح، ابوالحسن علی بن منصور بن طالب حلی (۳۵۱ -

۱۴۰۶ ربيع الآخر ۱۴۰۷: نعیمی، عبدالقادر بن محمد، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر حسینی، دمشق، ۱۳۶۷ ق؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; Arberry, A.J., A Second Supplementary Hand-list of the Muhammadan Manuscripts in the University and Colleges of Cambridge, Cambridge; 1952; Bankipore; De Slane; ESC²; GAL; GAL,S; Loebeinstein, H., Katalog der arabischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek, Wien, 1970; Nemoy, L., Arabic Manuscripts in the Yale University Library, New Haven, 1950; Vajda, Georges, "Note sur la Geschichte der arabischen Litteratur", JA, Paris, 1952, Vol. CCXL.

یوسف و حیم لو

ابن فهد حلی، ابوالعباس جمال الدین احمد بن شمس الدین محمد بن فهد حلی اسدی (۷۵۷ - ۸۴۱ ق / ۱۳۵۶ - ۱۴۳۷م)، فقیه امامی، زادگاه وی به درستی دانسته نیست، اما همین مقدار روشن است که زمانی در حله اقامت داشته و در مدرسه زینیه به تدریس مشغول بوده است. همچنین وی بخشی از عمر خود را در کربلا سپری کرده است (خوانساری، ۷۱/۱ - ۷۲). وی نزد شاگردان فخرالمحققین و شهید اول به تحصیل فقه و حدیث پرداخت (حرعاملی، ۲۱/۲؛ خوانساری، ۷۲/۱). آقا بزرگ (۱۰۸/۱۳) بدون ذکر دلیلی او را از شاگردان شهید اول دانسته است، اما این مقدار روشن است که وی در ۸۲۴ ق / ۱۴۲۱م در جزین از علی بن محمد بن مکی، فرزند شهید اول، به دریافت اجازه نایل شده است (افندی، ۶۴/۱). از استادان وی می توان، علی بن خازن حائری، علی بن یوسف بن عبدالجلیل نیلی، ابن متوج بحرانی، مقداد بن عبدالله سیوری، جمال الدین ابن اعرج عمیدی و علی بن عبدالحمید نسابة حسینی را نام برد (ابن فهد، ۱۹۴/۱؛ شوشتری، ۵۷۹/۱؛ ابن ابی جمهور، ۸/۱؛ خوانساری، همانجا) و مهم ترین شاگردان وی را علی بن هلال جزایری، ابن راشد قطیفی، عبدالسمیع بن فیاض اسدی، ابن عشره کرکی، مفلح بن حسن صیری، محمد بن محمد بن حسن حولانی و سیدمحمد بن فلاح مشعشی باید دانست (شوشتری، ۵۸۰/۱؛ ابن ابی جمهور، همانجا؛ حرعاملی، ۷۵/۲؛ مجلسی، ۲۶/۱۰۵ - ۲۷؛ افندی، ۱۲۱/۳؛ خوانساری، ۱۶۹/۷، ۷۳/۱). از آن رو که ابن فهد به زهد و تقوی شهره بوده و آثاری نیز در اخلاق و عرفان نوشته، شوشتری (۵۷۹/۱) وی را صوفی و مرتاض خوانده است. ابن فهد در ۸۴ سالگی درگذشت (بحر العلوم، ۱۱۱/۲) و بنا به گفته خوانساری (۷۴/۱) مدفن وی در کربلا در جنب خیمه گاه واقع شده است.

آثار:

الف - چاپی: ۱. التحصین فی صفات العارفين، تهران، ۱۳۱۴ ق (در حاشیه مکارم الاخلاق) و نیز قم، ۱۴۰۶ ق (همراه مشیرالاحزان)؛ ۲. عدة الداعي و نجاح الساعي، تهران، ۱۲۷۴ ق؛ ۳. الفصول فی دعوات اعتقاد الفرائض، ۱۳۱۴ ق (در حاشیه مکارم الاخلاق)؛ ۴. المختصر من شرح المختصر، مشهد، ۱۴۱۰ ق؛ ۵. المذهب البارع فی شرح المختصر النافع، که جلد اول آن در ۱۴۰۷ و جلد دوم آن در ۱۴۱۱ ق در قم به چاپ رسیده است. همچنین مجموعه ای از رساله های ابن

ح ۴۲۴ ق / ۹۶۲ - ۱۰۳۳ م)، ادیب، شاعر، راوی و نحوی، ملقب به دَوَّخَلَه. وی در حلب زاده شد و در همانجا نزد ابوعبدالله ابن خالویه به فراگیری نحو پرداخت و ابن خالویه (هم)، چنانکه می‌دانیم، از بغداد به شام و سپس به حلب رفت و چندی در آن دیار زیست. ابن قارح پس از مرگ ابن خالویه در ۳۷۰ ق / ۹۸۰ م راهی بغداد شد و به ابوعلی فارسی پیوست و به گفته خود او همه آثار ابوعلی را نزد او خواند (ابن قارح، ۵۶؛ یاقوت، ۸۳/۱۵). اما اشارت یاقوت (همانجا) مبنی بر اینکه وی از کودکی در منزل ابوعلی به خدمت مشغول بوده، درست نمی‌نماید. زیرا ابوعلی فارسی در ۳۴۱ ق به حلب نزد سیف‌الدوله رفت و در ۳۴۷ ق، یعنی ۴ سال قبل از ولادت ابن قارح، حلب را به قصد شیراز ترک کرد و متجاوز از ۲۰ سال در آنجا به سر برد (دانشنامه، ۱۰۷۹). در این صورت وی، در دوران کودکی و حتی آغاز جوانی ابن قارح در شیراز اقامت داشته است. بر همین اساس می‌توان گفت، ابن قارح پس از بازگشت ابوعلی به بغداد - که با توجه به آنچه گفته شد، باید همان حدود ۳۷۰ ق باشد - برای نخستین بار به ملازمت وی درآمده است. ابن قارح (همانجا) چنانکه خود تصریح کرده است در بغداد از مجالس درس علمای آن روز، از جمله ابوسعید سیرافی، علی بن عیسی رمانی، ابوعبید مرزبانی و ابوحفص کنانی بهره برد. وی پس از کسب دانش و شهرت، تعلیم و تربیت فرزندان خواص را پیشه خود ساخت و از این راه کسب معاش می‌کرد (نک: صفدی، ۲۳۴/۲۲). چندی بعد راهی مصر شد و به ملازمت وزیر ابوالحسن مغربی درآمد و تعلیم و تربیت فرزندان او را به عهده گرفت. ابوالحسن که از جاه طلبی فرزندش ابوالقاسم سخت بیمناک بود، ابن قارح را ملزم کرد تا رفتار و کردار فرزندش را به او گزارش کند. سرانجام روزی ابوالقاسم که هوای برانداختن حکومت خلیفه فاطمی، الحاکم بامرالله را در سر داشت، راز خود را با ابن قارح در میان نهاد. ابن قارح، ابوالحسن را از اندیشه او مطلع ساخت. ابوالقاسم از این سخن چینی سخت برآشفته و کینه او را به دل گرفت (ابن قارح، ۵۶ - ۵۷؛ یاقوت، ۸۳/۱۵ - ۸۴). پس از چندی ابوعبدالله حسین بن جوهر فرمانده سپاه نصر ابن قارح را نزد خود خواند و تعلیم و تربیت فرزندانش را به عهده وی گذاشت (ابن قارح، ۵۸؛ یاقوت، ۸۶/۱۵). اما چون ابن قارح رفتار خشن خلیفه و فرمانده سپاهش حسین بن جوهر را نسبت به مخالفان مشاهده کرد، بیمناک شد و برای گریز از دربار چاره‌ای نیافت، جز اینکه راه حج پیش گیرد. وی در ۳۹۷ ق عازم حجاز گردید و ۵ سال در آنجا ماند. اما چون دوباره به قاهره بازگشت و از کشته شدن حسین بن جوهر در ۴۰۱ ق به فرمان الحاکم، آگاهی یافت، بیش از پیش احساس ناامنی کرد. از این رو دربار خلیفه را فرو گذاشت و به طرابلس گریخت. از آنجا راهی انطاکیه شد و سپس به ملطیه نزد خوله دختر سعدالدوله و نوه سیف‌الدوله رفت. چندی در آنجا اقامت گزید. اما پس از رسیدن نامه وزیر ابوالقاسم مغربی، راهی میافارقین شد (ابن قارح، همانجا) و مدتی نزد وی به سر برد. از آنچه

بین او و ابوالقاسم گذشت اطلاعی در دست نیست. اما گویی آتش کینه‌ای که ابوالقاسم از زمان وزارت پدرش نسبت به او در دل داشت، هرگز فرو نشست و ابن قارح نیز که از وی دلی پر درد داشت، متقابلاً زبان به هجو او گشود و بارها نزد دیگران وی را مذمت کرد (نک: همو، ۶۱ - ۶۲؛ صفدی ۲۳۴/۲۲ - ۲۳۵).

ابن قارح پس از آنکه ابوالقاسم مغربی را ترک کرد، در ۴۲۱ ق راهی تکریت شد و از آنجا به موصل رفت (یاقوت، ۸۴/۱۵). مدتی نیز درآمد به سر برد و گویا در همانجا بود که با ابوالفرج زهرجی کاتب نصرالدوله احمد بن مروان، آشنا شد (ابن قارح، ۲۷). ابن قارح در اواخر عمر در پی نامه‌ای که زهرجی به او نوشت، به زادگاه خود حلب بازگشت (همو، ۶۸). اما چون در این مدت طولانی همه چیز تغییر کرده بود و او در آنجا آشنا و همدی نداشت، سخت احساس دل‌تنگی و غربت می‌کرد (همو، ۲۴ - ۲۵؛ حبابی، ۲۲). تاریخ و محل درگذشت وی را هیچ یک از مورخان ذکر نکرده‌اند، اما مرگ وی احتمالاً در حدود ۴۲۴ ق در حلب اتفاق افتاده است (قس: بستانی، ۴۴۲/۳، که مرگ وی را بعد از ۴۲۴ ق دانسته؛ حبابی، همانجا).

ابن قارح تا پایان عمر ازدواج نکرد (یاقوت، ۸۴/۱۵؛ صفدی، ۲۳۴/۲۲). درباره مذهب او نیز چیزی دانسته نیست. اما از مقدمه رساله الغفران و ستایشهای ابوالعلاء معری از او (ابوالعلاء، ۱۳۹-۱۴۱) و نیز متن رساله‌اش که آکنده از مدح و ستایش رسول اکرم (ص) و بیان فضایل اصحاب او و استشهاد به آیات قرآن و اظهار تنفر نسبت به زنادقه و بی‌دینان است (ابن قارح، ۴۶ - ۵۰)، چنین برمی‌آید که ظاهراً به اساس شریعت پای بند بوده است. اما طه حسین (۵۶۹/۳) با قاطعیت و تأکید بسیار او را زندقه محض و می‌خواره‌ای حریص دانسته است.

ابن قارح راوی شعر و اخبار عرب نیز بود و از اشعار او مجموعاً ۵۱ بیت در رساله‌اش (صص ۶۷، ۶۱، ۶۰)، معجم الادباء (یاقوت، ۸۴/۱۵ - ۸۵)، الوافی بالوفیات (صفدی، همانجا) و نیز بغیة الوعاة (سیوطی، ۲۰۷/۲) آمده است. یاقوت (۸۴/۱۵) شعر او را از قبیل اشعار علماء و معلمان دانسته و آن را فاقد زیبایی تعبیر و شیوایی بیان معرفی کرده است. وی در هجویش که بیشتر آنها را در حق ابوالقاسم مغربی سروده، از به کار بردن الفاظ و عبارات زشت و رکیک ابایی نداشته است (نک: یاقوت، ۸۵/۱۵ - ۸۶؛ سیوطی، همانجا).

وی همه شهرت خود را مدیون نامه‌ای است که در اواخر عمر به ابوالعلاء معری نوشته است. درباره انگیزه نگارش این نامه خود وی (صص ۲۶ - ۲۷) می‌گوید: ابوالفرج زهرجی نامه‌ای خطاب به ابوالعلاء معری می‌نویسد و از ابن قارح می‌خواهد تا آن را به ابوالعلاء تسلیم کند. در بین راه دزدان همه دارایی او، از جمله نامه را به سرقت می‌برند. ابن قارح در پی عذرخواهی و اظهار تأسف، نامه‌ای به ابوالعلاء می‌نویسد و در ضمن آن پرسشهایی نیز مطرح می‌کند و از او می‌خواهد تا نامه او را بی‌پاسخ نگذارد. ابوالعلاء نیز در جواب آن، رساله الغفران

که پس از مرگ، ماترکی جهت فرزندش به جای گذارد و ابن قاسم آن را در راه طلب علم و سفرهایی چند برای استفاده از محضر مالک صرف کرد (قاضی عیاض، همانجا؛ ذهبی، تذکرة، همانجا، الکاشف، ۱۸۱). ابن قاسم مدت ۲۰ سال نزد مالک دانش اندوخت (ابواسحاق شیرازی، همانجا؛ ابن رشد، ۲۷). وی افزون بر مالک نزد استادان دیگری نیز چون ابن ابی حازم، ابن ماجشون، ابومسعود ابن اشرس و بکر بن مضر به آموختن فقه و حدیث پرداخت (بخاری، ۲۱۷/۵؛ ابوالعرب، ۲۲۳؛ قاضی عیاض، ۳۳۴، ۳۳۳/۲؛ ابن حجر، همانجا). افرادی چون حارث بن مسکین، ابن عبدالحکم، سعید بن تلید، یحیی ابن یحیی اندلسی، سحنون، اسدبن فرات و دیگران از محضر او سود جست، به فراگیری فقه و حدیث پرداختند (ابن عبدالحکم، ۴۴؛ ابن ابی حاتم، ۲۷۹/۲)؛ ابن عبدالبکر، ۵۱؛ ابن سعید، ۱۶۳؛ ذهبی، تذکرة، همانجا). او یکی از راویان الموطأ مالک بوده و قاضی عیاض از قول نسایی، ثبت صحیح وی از الموطأ را بی بدیل دانسته (۴۳۴/۲ - ۴۳۵) و ابن عبدالبکر علاوه بر تصریح بر ضابط بودن وی، روایتش را صحیح و کم خطا شمرده است (ص ۵۰). محمد فؤاد عبدالباقی در تصحیح متن الموطأ از اجزاء باقی مانده روایت ابن قاسم نیز استفاده کرده است (ص «ای»); علاوه بر این در میان شاگردان مالک، وی به فقاہت شهره بوده، تا حدی که مالک خود در قیاس با شاگرد دیگرش ابن وهب، با لفظ «فقیه» از ابن قاسم یاد می‌کند و قاضی عیاض ضمن تأیید اینکه او افقه صحابه مالک بوده، به تبحرش در خصوص مسائل مربوط به معاملات تأکید می‌کند (۴۳۴/۲ - ۴۳۵). ابن قاسم از اولین شاگردان مالک بود که مذهب او را به مصر برد. وی با همراهی عبدالرحیم بن خالد بن یزید، ابن عبدالحکم و دیگران، فقه مالکی را، تا زمان غلبه فقه شافعی در آن دیار رایج ساخت (مقریزی، ۲۳۴/۲). نقش عمده‌ای که ابن قاسم در تاریخ مذهب مالک دارد، تدوین فتاوی اوست، البته در تدوین این فتاوی نباید نقش دو تن از شاگردان او به نام اسد بن فرات و سحنون بن سعید را از یاد برد. اسد که در راه طلب علم، در عراق شاگردان ابوحنیفه چون محمد بن حسن شیبانی را درک کرده بود، پس از مرگ مالک، نزد اصحاب وی در مصر حضور یافت و سرانجام، جهت علم اندوزی و یافتن پاسخ سؤالات فقهی در درس ابن قاسم شرکت کرد و آراء برگرفته از وی را در مجموعه‌ای که به الاسدیة شناخته می‌شود، گردآورد. ابن قاسم در بعضی موارد در مقابل سؤالات اسد کلماتی حاکی از تردید، در نقل، بیان می‌داشت (همچون «اخال»، «اظن»، «احسب») و چون مجموعه مزبور توسط اسد به قیروان برده شد، به سبب وجود همین کلمات تردیدآمیز، مورد بی‌مهری مردم قرار گرفت. به هر صورت این اولین گام بود که در راه تدوین فتاوی مالک از طریق ابن قاسم - پس از ۱۷۹ ق - برداشته شد. از سوی دیگر سحنون نسخه‌ای از الاسدیة را به دست آورده، نزد ابن قاسم برد و او ایرادات آن را رفع کرد. ابن قاسم در بررسی آن به تأمل در موارد تردید پرداخته، کلماتی را که نشانه حدس و گمان در نقل از مالک بود،

را می‌نگارد.

ابن قارح نامه خود را با حمد و ثنای پروردگار و اظهار شوق، و تمایل به دیدار ابوالعلاء آغاز کرده و سپس زبان به انتقاد از ادبا و شعرائی چون بشار بن برد، متنبی، ابن راوندی، ابن رومی، ابوتمام، حلاج و دیگران گشوده و بی‌اعتنایی ایشان نسبت به امور دین و هوسرانی و می‌گساریهای آنان را مورد نکوهش قرار داده و آنان را مخلص در آتش جهنم دانسته است. سپس از ابوالعلاء درباره زندقه، تصوف، فقه، نحو و امور دین استفسار کرده، پس از شرح مختصری از زندگی خود و شکوه از روزگار، نامه‌اش را به پایان می‌برد. ابوالعلاء در رساله الغفران ابتدا او را در یک سفر رؤیایی به عالم آخرت برده، با سیر و سیاحتی در اطراف بهشت و جهنم به دیدار شعرا و ادبایی که ابن قارح اهل دوزخ خوانده بود، می‌برد و او برخلاف انتظار، آنان را در بهشت می‌یابد. بدین سان ابوالعلاء به استهزاء به او یادآور می‌شود که اینگونه مسائل عمیق‌تر از آن است که او می‌پندارد. پس از آن در بخش دیگر رساله الغفران، ابوالعلاء به پرسشهایی که وی در نامه‌اش مطرح ساخته و صرفاً مباحثی کلامی، فلسفی و لغوی است، پاسخ می‌گوید.

«رساله» ابن قارح که ویژگیهای نثر آن روزگار را در بردارد، در قالب عباراتی مسجع و گاه فنی نگارش یافته است. این «رساله» در مجموعه رسائل البلغاء، به کوشش محمد کردعلی در قاهره (۱۳۳۱ق/۱۹۱۳م) به چاپ رسیده است. همچنین کامل کیلانی آن را در جزء سوم رساله الغفران در ۱۹۲۵م و عاتشه عبدالرحمن در ۱۹۶۳ و ۱۹۶۹م ضمن همان رساله در قاهره به چاپ رسانده‌اند.

مأخذ: ابن قارح، علی بن منصور، «رساله»، همراه رساله الغفران (نک: ابوالعلاء معری در همین مأخذ؛ ابوالعلاء معری، احمد بن عبدالله، رساله الغفران، به کوشش عاتشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۹م؛ بستانی؛ حبیبی، فاطمه، لفة ابی العلاء المعری فی رساله الغفران، قاهره، دارالمعارف؛ حسین، طه، من تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ زرکلی، اعلام؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۵م؛ دانشنامه؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش رمزی بطیکی، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۳م؛ باقوت، ادبا.

عنایت‌الله فاتحی نژاد - عباس حجت جلالی

ابن قاسم، ابو عبدالله عبدالرحمن بن قاسم بن خالد بن جندة عتقی (د صفر ۱۹۱/ دسامبر ۸۰۶)، یکی از شاخص‌ترین شاگردان مالک بن انس و از مروجان مذهب وی، او از موالی منتسب به «عتقا» بود و این لقب به جماعتی از قبایلی چند اطلاق می‌شد که در زمان رسول اکرم (ص) بر آن حضرت تعرض کرده، اسیر و سپس به دست آن بزرگوار آزاد شده بودند (ابن عبدالبکر، ۵۰). او در رملة فلسطین زاده شد (قاضی عیاض، ۴۳۳/۲). اگر چه در تاریخ تولد وی اقوال متفاوت است، اما سال ۱۳۲ ق (در حد ضعیف‌تری ۱۲۸ ق) را می‌توان صحیح‌تر انگاشت (ابن عبدالبکر، همانجا؛ ابواسحاق شیرازی، ۱۵۵؛ برای تواریخ مختلف، نک: ابن خلکان، ۱۲۹/۳؛ ذهبی، تذکرة، ۳۵۶/۱، العبر، ۲۳۸/۱؛ ابن حجر، ۲۵۳/۶). پدرش دیوانی صاحب مقامی بود

بر اساس اجتهاد حذف کرد. این تغییرات سبب شد تا بین آنچه سخون تهیه کرده و نامش را *المدونة و المختلطة* گذارده بود، با *الاسدية* اختلافاتی ظاهر گردد. ابن قاسم *المدونة* را تأیید کرد و در نامه‌ای به اسد، کتابش را منسوخ خواند. اسد به گفته ابن قاسم تن نداد، اما مردم، گردآورده او را واگذارده و *المدونة* را پذیرفتند (برای تفصیل مطلب، نک: مالکی، ۱۷۲/۱ - ۱۸۱؛ ابن خلکان، ۱۸۱/۳). به اظهار مالکی (۱۸۱/۱) از همان اوایل، التفات هر چه بیشتر به *المدونة*، از توجه به *الاسدية* کاسته بود، تا آنجا که ابن رشد با وصف کتاب سخون، کتاب اسد را به گونه‌ای منسوخ مطرح می‌کند (۲۷/۱ - ۲۸) و سرانجام ابن حاجب، کتاب اخیر را در عصر خود مهجور می‌داند (ابن خلکان، ۱۸۱/۳). این اثر که قدر مسلم پس از ۱۸۸ ق تدوین یافته (نک: همانجا)، در سالهای ۱۳۲۴ - ۱۳۲۵ ق توسط محمد ساسی مغربی در مصر به چاپ رسیده است. در جای جای *المدونة* علاوه بر آراء منقول از مالک، نظرات خود ابن قاسم نیز به چشم می‌خورد. این اظهار نظرها در مسائلی است که مالک به آنها نپرداخته و نیاز به پاسخ‌گویی و گشایش داشته است. ابن قاسم غالباً در این موارد، با تصریح به اینکه مالک در این باب سخنی نگفته، به اجتهاد پرداخته است (برای نمونه، نک: ۳۶/۱، ۳۹، جم). در واقع او در کلیات تابع مالک بوده و بر اساس آن کلیات، در مواردی که مالک سکوت کرده، به استنباط پرداخته است.

ابن قاسم تمایلات زهد گرایانه نیز داشته است. او دوری و برهیز از صاحبان مال و قدرت را بیشتر می‌پسندیده و حتی نزدیکی به آنان را عیب می‌دانسته است. تا آنجا که اموالی را که هارون الرشید به وی پیشکش کرد، نپذیرفت (ذهبی، تذکرة، ۳۵۶/۱، سیر، ۱۲۲/۹؛ ابن کثیر، ۲۰۶/۱۰). در میان مشایخ وی، از سلیمان بن قاسم نامی، به عنوان شیخ او در زهدیات یاد شده است، آنچنانکه قاضی عیاض نقل می‌کند، ابن قاسم در فقه به مالک و در ورع و زهد به سلیمان اقتدا کرده است (۴۴۰/۲). در *طبقات الاولیاء* اشاره‌ای است بر اینکه مردم به زیارت قبر ابن قاسم می‌رفتند و برای اجابت دعاهاى خود به وی متوسل می‌شدند (ابن ملقن، ۲۸۱ - ۲۸۲). در خلال منابع شرح حال او به رقابتی نه چندان دوستانه بین وی با اشهب، دیگر شاگرد مالک، برمی‌خوریم. مثلاً قاضی عیاض نقل می‌کند، در مجلس پرسش و پاسخ اسد بن فرات و ابن قاسم، اشهب نیز حضور داشته و در مسائلی با ابن قاسم مخالفت کرده است. البته چنانکه از ابن قاسم نقل شده، شاید بتوان سبب اختلافات وی با اشهب را در اختلاف روایات آن دو از مالک جست‌وجو کرد (ابو اسحاق شیرازی، ۱۵۵؛ قاضی عیاض، ۴۳۹/۲، ۴۴۱). در هر حال، ابن قاسم بود که ریاست فقهی مصر آن زمان را در دست داشت و اشهب تا هنگامی که وی زنده بود، نتوانست به این مقام دست یابد (ابو اسحاق شیرازی، همانجا). سرانجام ابن قاسم به سبب بیماری در بازگشت از سفر حج، چند روز پس از رسیدن به مصر، درگذشت (همانجا؛ قاضی عیاض، ۴۴۴/۲، ۴۴۶). سه

فرزند او عبدالله - که گویا در جوانی از دنیا رفت -، ابوالاظهر عبدالصمد و موسی (ابن ماکولا، ۸۴/۷؛ قاضی عیاض، ۴۳۷/۲، ۴۳۸-۴۳۹)، هیچ‌گاه در شهرت علمی به مرتبه پدر نرسیدند؛ اما ابن قاسم توانست شاگردانی تربیت کند که در مناطق مختلف جهان اسلام سبب رواج مذهب مالکی گردند.

ماخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، *الجرح والتعديل*، حیدر آباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۱۵۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *تهذیب التهذیب*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رشد، محمد بن احمد، *المقدمات الممهدات*، قاهره، ۱۳۲۵ ق؛ ابن سعید، علی بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، *الانقیاء*، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله، *نترح مصر*، لیدن، ۱۹۲۰ م؛ ابن قاسم، عبدالرحمن، *المدونة الكبرى*، قاهره، ۱۳۲۴ - ۱۳۲۵ ق؛ ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاكمال*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ ق؛ ابن ملقن، عمر بن علی، *طبقات الاولیاء*، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، *طبقات الفقهاء*، بیروت، دارالعلم؛ ابوالعرب، محمد بن احمد، *طبقات علماء افریقه و تونس*، الجزایر، ۱۸۸۵ م؛ بخاری، محمد بن اسمعیل، صحیح، استانبول، ۱۳۱۵ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *تذکرة الحفاظ*، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۳ - ۱۳۲۴ ق؛ همو، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ همو، *العبر*، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ همو، *الکاشف*، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ عبدالباقی، محمد فؤاد، *مقدمه بر الموطأ مالک*، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ قاضی عیاض، عیاض بن موسی، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ مالکی، عبدالله بن ابی عبدالله، *ریاض النفوس*، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، بلاق، ۱۲۷۰ ق.

فرارمز حاج منوچهری

ابن قاسم، یحیی بن حسین بن قاسم بن محمد بن علی (ح ۱۰۳۵ - ح ۱۱۰۰ ق/ ۱۶۲۶ - ۱۶۸۹ م)، مورخ، محدث و نویسنده زیدی اهل صنعا. وی در خاندان امامان یمن که در میان اعضای آن برخی اهل دانش نیز بودند، زاده شد (ابن زبارة، ۸۵۴/۲ - ۸۵۵)، جد وی منصور بالله ترکها را از یمن بیرون راند (سید، ۲۴۶). او نزد گروهی چون حسین بن محمد تهامی و احمد بن علی شامی و احمد بن صالح عنسی دانش آموخت (همانجا؛ شوکانی، ۳۲۸/۲). ابن قاسم پس از آموختن علوم متداول چون حدیث و فقه به تدریس و تألیف و روایت حدیث روی آورد و در همه عمر جز بدین امور نپرداخت و با آنکه اشتغال به مشاغل دولتی و امور دیوانی برایش ممکن بود، از اینگونه امور دوری گزید (حبشی، مصادر، ۵۷؛ ابن زبارة، ۸۵۵/۲). کسان بسیار از او روایت حدیث کرده‌اند (ابن زبارة، همانجا؛ عاشور، ۷). ابن قاسم در روزگار فرمانروایی عمویش متوکل علی الله اسماعیل (۱۰۵۴ - ۱۰۸۷ ق/ ۱۶۴۴ - ۱۶۷۶ م)، سومین امام صنعا، اعتبار بسیار یافت. وی از بیعت با متوکل خودداری کرد بی‌آنکه مورد اعتراض او قرار گیرد. ابن قاسم مخالفتی نیز با متوکل ابراز نمی‌کرد و نزد او آمد و شد می‌کرد و جزیه یهودیان صنعا به او اختصاص داشت (ابن زبارة، همانجا). وی در صنعا درگذشت (شرف‌الدین، ۲۸۲/۱) و در مغرب صنعا به خاک سپرده شد (ابن زبارة، ۸۵۶/۲).

ابن قاسم مورخی بزرگ، و پژوهشگری پرکار و آگاه بود. دقت نظر او را در نقل اقوال تاریخی و وسعت اطلاع وی را در علوم دینی

(۲۴۸): ۴. اصول فرق الاسلام (صنعا، ۵۳۱/۲): ۵. البيان لما خفى من القرآن (صنعا، ۱۰۷/۱ - ۱۰۸): ۶. التقرير في اصول الامامة (صنعا، ۵۷۴/۲): ۷. رسالة في انتقاد المتوكل على الله اسماعيل، در برخی مسائل فقهی (صنعا، ۱۰۵۵/۳): ۸. ورقات في مناقب اهل البيت (صنعا، ۱۸۳۰/۴).

برای آگاهی از سایر آثار او به ویژه به فهرست مخطوطات مکتبه الجامع الکبیر، مراجعه شود (نک: صنعا، جم).

مأخذ: أصفیه، خطی؛ ابن زیارة الحینی، محمد بن محمد، نشر العرف لنبله الیمن بعد الالف، قاهره، ۱۳۷۶ ق؛ ابن قاسم، یحیی بن حسین، غایة الامانی فی اخبار القطر الیمنی، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور و محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ ۱۹۶۸ م؛ حبشی، عبدالله محمد، مراجع تاریخ الیمن، دمشق، ۱۹۷۲ م؛ هوم، مصادر الفكر العربی الاسلامی فی الیمن، صنعا، مرکز الدراسات الیمنیة؛ سیدنفوذ، مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ شرف الدین، احمد حسین، تاریخ الیمن الثقانی، صنعا، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ شوکانی، محمد بن علی، البدر الطالع، بیروت، ۱۳۴۸ ق؛ صنعا، خطی؛ عاشور، سعید عبدالفتاح، مقدمه بر غایة الامانی (نک: ابن قاسم در همین مأخذ)؛ النشرة المصریة للطبوعات، المجلد السنوی ۱۹۶۸ م (القسم الاول - المطبوعات العربیة)، قاهره، ۱۹۶۹ م. محمد هدایی

إِبْنُ قَاسِمٍ غَزَوِي، ابو عبدالله شمس الدین محمد بن قاسم بن محمد بن محمد (۸۵۹ - ۹۱۸ ق/ ۱۴۵۵ - ۱۵۱۲ م)، فقیه شافعی و ادیب، سخاوی (۲۸۶/۸) او را ابن غریابی خوانده است. ابن قاسم در غزه تولد و نشأت یافت و در همانجا به فراگیری علوم مختلف از قبیل حدیث، فقه و ادبیات روی آورد و قرآن را حفظ کرد. وی در ۸۸۱ ق/ ۱۴۷۶ م به مصر رفت و تحصیلات خویش را نزد مشایخ مشهور آنجا، از جمله بدرالدین ماردانی که حساب و جبر را به وی آموخت و جوجری، حصنی، جمال الدین کورانی و دیگران ادامه داد. سپس در جامع ازهر به تدریس پرداخت و همراه با آن به افتاء و خطابت در جامع القلعه نیز مشغول بود. او با مشاهیر مصر در آن روزگار مانند شهاب الدین ابشهی و سخاوی ارتباط داشته و به ویژه با سخاوی اطلاعات علمی و کتاب مبادله می کرده است. سخاوی تنها کسی است که از زندگی ابن قاسم با تفصیلی بیشتر سخن گفته است (۲۸۶/۸)، ولی در منابع دیگر فقط نام نوشته های او آمده است. چون سخاوی پیش از ابن قاسم غزی درگذشته است به وفات وی اشاره ای ندارد، اما حاجی خلیفه (۱۱۴۰/۲) تاریخ درگذشت وی را ثبت کرده است.

آثار: مهم ترین اثر باقیمانده از ابن قاسم فتح القریب المجیب فی شرح الفاظ التقریب است که نام دیگر آن القول المختار فی شرح غایة الاختصار است (ابن قاسم، ۲) و نخستین بار در ۱۲۷۸ ق، در قاهره به صورت سنگی به چاپ رسیده و پس از آن بارها تجدید چاپ شده است. به علاوه در ۱۳۱۰ ق در سنگاپور همراه با شرحی به زبان مالایایی، و در ۱۸۹۴ م در لیدن با ترجمه ای به فرانسه توسط وان دن برگ^۱ به چاپ رسیده است. بر این کتاب شروحن نیز نوشته شده که از

ستوده اند (سید، شوکانی، شرف الدین، ابن زیاره، همانجاها). معاصران او از ذکر شرح حال او خودداری کرده اند. به گفته شوکانی (همانجا) ممکن است علت این سکوت، اهتمام بسیار ابن قاسم به احادیث صحیح و جملات او به مخالفان این گونه احادیث بوده باشد.

آثار: از ابن قاسم آثار زیادی بر جای مانده است: عمده این آثار را پژوهشهای تاریخی و شرح حال بزرگان یمن، خاصه رجال زیدیه و تحقیقات و آراء دینی و مذهبی و احادیث و شرح کتب دینی (از جمله شرح مجموع زیدین علی (ع)) تشکیل می دهد (شوکانی، ابن زیاره، همانجاها). دسترسی او به منابع تاریخی گوناگون و همزمانیش با نخستین دوره مبارزات مردم یمن برضد دولت عثمانی که یمن را زیر سیطره داشت، آثار تاریخی او خصوصاً مهم ترین و مفصل ترین کتابش انباء انباء الزمن فی تاریخ الیمن را به دائرة المعارف تاریخ یمن در قرون وسطی مبدل ساخته است (عاشور، ۷). بیشتر آثار ابن قاسم به چاپ نرسیده است، اما نسخ خطی آنها در کتابخانه های گوناگون خصوصاً کتابخانه جامع کبیر صنعا موجود است. آنچه از آثار ابن قاسم چاپ شده، عبارت است از: ۱. بخشی از انباء، که حوادث سالهای ۲۸۰ تا ۳۲۲ ق/ ۸۹۳ تا ۹۳۴ م را دربر می گیرد و در ۱۹۳۶ م در لایپزیک به چاپ رسیده است. متن اصلی کتاب با ولادت پیامبر (ص) و شرح وقایع تاریخ اسلام آغاز می شود و سپس به بررسی سال به سال تاریخ یمن تا ۱۰۴۶ ق/ ۱۶۳۶ م می پردازد (سید، ۲۴۷). ۲. غایة الامانی فی اخبار القطر الیمنی، که خلاصه ای است از انباء که به دست خود نویسنده فراهم آمده و بسیاری از شرحها و تفصیلات متن اصلی، خصوصاً مطالب مربوط به فرق و مذاهب گوناگون، از آن حذف شده است (سید، ۲۴۸). با اینهمه این اثر نیز، چه در متن و چه در حواشی، اطلاعات تاریخی سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی گرانمایی درباره روزگار گذشته یمن به دست می دهد (عاشور، ۹ - ۱۰). به گفته عاشور (ص ۱۰) مسائل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی که ابن قاسم در کتاب خود ذکر کرده، به خصوص اشارات او به آغاز غرس درخت قات و قهوه و پیدایش سلاحهای آتشین در یمن و نیز طرح مسأله نفوذ اروپا (پرتغال) در دریای هند و بحر احمر، کتاب او را از اهمیت فراوان برخوردار کرده است. این کتاب به اهتمام سعید عبدالفتاح عاشور و محمد مصطفی زیاده در قاهره به طبع رسیده است.

آثار خطی: او زیاد و پاره ای از آنها به این شرح است: ۱. بهجة الزمن فی حوادث الیمن. این کتاب به منزله ذیل کتاب انباء است و حوادث تاریخ یمن را تا سال ۱۰۹۹ ق/ ۱۶۸۸ م دنبال کرده است. (ابن زیاره، ۸۵۶/۲): ۲. العبر فی اخبار من مضی و غیر یا العبر فی ملوک الحمیر، که نسخه ای از آن در أصفیه موجود است (أصفیه، ۱۳۱): ۳. طبقات الزیدیه، که به الطبقات الزهر فی اعیان العصر نیز مشهور است و زندگی نامه بیش از ۵۰۰ تن از رجال زیدی و هادوی یمن و دیلم را در مدت ده قرن از ۴۲ منبع که بسیاری از آنها نایاب است، جمع آوری کرده است که شامل اطلاعات دقیق و ارزنده ای است (سید،

آن جمله شرح ابراهیم باجوری است که از ۱۲۷۲ ق به بعد چندین بار در مصر چاپ شده و زاخاو ترجمه بخشی از آن را در کتاب «فقه اسلامی» منتشر کرده است.

آثار خطی: ۱. حاشیه علی شرح الجار بردی لشافیه ابن الحاجب، چند نسخه از آن در هاله آلمان، انستیتوی خاورشناسی شوروی و پترزبورگ موجود است (طعمه، ش ۷۴؛ خالدوف، ش ۷۴۴۱، GAL, S, I/536؛ ۲. حواشی علی حاشیه الخیالی، که شرح عقائد نسفی است و نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه پرینستون موجود است (حتی، ش ۱۵۵۲)؛ ۳. فتح الرب المالک بشرح الفیه ابن مالک، که نسخه‌های آن در کتابخانه‌های ازهریه مصر و ظاهریه دمشق موجود است (ازهریه، ۲۸۵/۴؛ ظاهریه، ۳۷۷ - ۳۷۹؛ برای دیگر آثار خطی، نک: آلوارت، ش ۷۰۲۷؛ ESC^۲؛ ۱۴۹۴؛ آصفیه، ۴۲/۲).

مآخذ: آصفیه، خطی؛ ابن قاسم، محمد، فتح القریب، بغداد، مکتبه المثنی؛ ازهریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضرع، الامم، قاهره، ۱۳۵۴ - ۱۳۵۵ ق؛ طعمه، عدنان جواد، فهرست المخطوطات العربیه، بغداد، ۱۳۹۷ ق؛ ۱۹۷۷ م؛ ظاهریه، خطی؛ نیز:

Ahlwardt, ESC^۲; GAL, S; Hitti, Ph. K. et al., Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Khalidov, مهدی سلماسی

ابن قاص، ابوالعباس احمد بن ابی احمد طبری (د ۳۳۵ ق/ ۹۴۶ م)، فقیه شافعی، قاضی و واعظ اهل طبرستان. شهرت وی با اختلاف ذکر شده است: بیشتر مآخذ، «ابن القاص» (ابن خلکان، ۶۸/۱؛ سبکی، ۵۹/۳؛ نووی، ۲۵۲/۱؛ صفدی، ۲۲۷/۶؛ ذهبی، ۳۷۱/۱۵)، برخی نیز «القاص» (ابن اثیر، ۷/۳ - ۸) آورده‌اند. شهرت ابن قاص به جهت اشتغال پدرش به وعظ و داستان‌سرایی است (ابن خلکان، همانجا؛ نووی، ۲۵۳/۲). این شهرت در برخی از منابع (مثلاً ابن تغری بردی، ۲۹۴/۳) به صورت «ابن القاضی» آمده است که تحریف به نظر می‌رسد.

ابن قاص برای تحصیل به بغداد رفت. فقه را از ابوالعباس ابن سربج، فقیه بزرگ شافعی، فرا گرفت (ابواسحاق شیرازی، ۱۲۰) و از کسانی چون ابوخلیفه جمحی و محمد بن عثمان بن ابی شیبه اخذ حدیث کرد (ذهبی، سبکی، همانجا). پس از آن به طبرستان بازگشت و به تدریس و وعظ پرداخت و در آنجا پیشوای شافعیان گردید و عده کثیری از او فقه شافعی آموختند که از جمله آنان ابوعلی طبری معروف به زجاجی قابل ذکر است (ابواسحاق شیرازی، همانجا؛ سمعانی، ۳۰۳/۱۰؛ ذهبی، ۳۷۲/۱۵).

ابن قاص در جنگ مسلمانان با رومیان مشارکت فعالی داشت (سمعانی، همانجا). سپس به طرسوس (در جنوب ترکیه کنونی) رفت و در آنجا رحل اقامت افکند و به وعظ پرداخت و در همانجا درگذشت. گفته شده است که مدتی مقام قضاء آنجا را نیز برعهده گرفت (ابواسحاق شیرازی، سمعانی، ابن خلکان، همانجا). وی در فقه صاحب نظر بود و آراء او در کتب مهم فقه شافعی مورد توجه قرار

گرفته است (نک: نووی، ابن خلکان، همانجاها). برخی از آراء غریب او را عبادی (ص ۷۴) و سبکی (۶۰/۳ - ۶۳) ذکر کرده‌اند. وی به عدم وقوع مجاز در قرآن اعتقاد دارد و در این باب با ظاهریان هم رأی است (نک: عبادی، همانجا).

از آثار او که بیشتر رساله‌هایی مختصر، ولی پرمحتواست، تنها رساله دلائل القبله در ۱۹۱۳ م توسط لوئیس شیخو در مجله المشرق (ش ۱۷) چاپ شده است. از آثار خطی او نسخه‌ای از ادب القاضی در کتابخانه فیض الله افندی موجود است (GAS, I/497). این کتاب را باید یکی از اولین آثار شافعیان در آیین قضا و صفات قاضی دانست (نک: حاجی خلیفه، ۴۷/۱). اثر دیگر وی التلخیص فی الفروع، متن مختصری است در فقه که از مشهورترین کتابهای اوست و عده زیادی از دانشمندان شافعی آن را شرح کرده‌اند که ابو عبدالله ختن، قفال و ابوعلی سینجی از آن جمله‌اند (ابواسحاق شیرازی، ۱۲۰؛ نووی، همانجا). نسخه‌ای از آن در کتابخانه ایاصوفیه هست (نک: GAL, I/191). اثر دیگری نیز با عنوان فوائد حدیث ابی عمیر (برای مآخذ متن حدیث، نک: مزی، ۴۳۶/۱) در دارالکتب قاهره (سید، ۹۰/۱) موجود است. از آثار یافت نشده وی این کتابها را می‌توان نام برد: المفتاح در فقه شافعی که بارها شرح شده است (نک: ابن قاضی شهبه، ۲۶۱/۱، ۲۸۰؛ حاجی خلیفه، ۱۷۶۹/۲)، ادب الجدل، شرح مختصر المزنی و المواقیف (نک: عبادی، ۷۴؛ سمعانی، ۳۰۳/۱۰؛ نووی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۲۱۹/۲، ۱۶۳۱).

مآخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالقلم؛ حاجی خلیفه، کشف ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیه الکبری، به کوشش محمود محمد طحاحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سمعانی، عبدالکریم، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصوره، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ عبادی، محمد بن احمد، طبقات الفقهاء الشافعیه، به کوشش گوستاو سنهام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تحفه الانساب، بمبئی، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ نووی، یحیی بن سرف، تهذیب الاسماء واللغات، قاهره، اداره الطباعة المنیریة؛ نیز: GAL; GAS, محمد جواد ساروی

ابن قاصح، ابوالبقاء نورالدین علی بن عثمان بن محمد عذری، (۷۱۶ - ۸۰۱ ق/ ۱۳۱۶ - ۱۳۹۹ م)، مقری شافعی مصر. آثار به جا مانده از ابن قاصح گویای آن است که وی به نجوم و هیأت و ریاضیات نیز آگاه بوده است. نام او گاه به صورت «علی بن محمد بن عثمان» (نک: ابن قاصح، ۴۱۳) و گاهی وی به شکل ابوالقاسم و ابوالحسن نیز آمده است (همو، ۴۱۳، ۳). او شاطبیه را از مجدالدین اسماعیل کفتی فرا گرفت و از میدومی، ابن ابی حوافر، رحبی و مقدسی اجازه روایت یافت (سخاوی، ۲۶۰/۵). ابن قاصح همچنین قرائت‌های دهگانه و غیر

ابن قاضی، ابوالعباس شهاب‌الدین احمد بن محمد بن محمد بن احمد بن علی بن عبدالرحمن بن ابی‌العافی مکناسی زَنانی فاسی مالکی (۹۶۰ - ۶ شعبان ۱۰۲۵ ق / ۱۵۵۳ - ۹ اوت ۱۶۱۶ م)، فقیه، مورخ، ادیب و ریاضی‌دان معروف مغربی در دولت شرفای سَعْدی (حسنی) (۹۱۷ - ۱۰۶۹ ق / ۱۵۱۱ - ۱۶۵۹ م). جد اعلای وی موسی بن ابی‌العافی از قبیله زَنانَة مکناسه، بنیادگذار فرمانروایی مکناسه (سده ۴ ق / ۱۰ م) است که رفتار خصمانه‌اش با ادریسیان مغرب مشهور بود (نک: ابن خلدون، ۱۳۴/۶ - ۱۳۶) و از این رو ابن قاضی از کارهای او تبری جسته است (جذوة الاقتباس، ۳۴۳/۱). اشتها وی به ابن قاضی مربوط به احمد بن علی بن عبدالرحمن قاضی مکناسه (د ۹۵۵ ق / ۱۵۴۸ م در فاس). جد دوم صاحب ترجمه است و خود وی مختصری از ترجمه او را آورده است (درة الحجال، ۱۰۶/۱، جذوة الاقتباس، ۱۵۸/۱). ابن قاضی در آغاز دَرَة الحجال، خود را «المکناسی النجار» معرفی کرده است (۳/۱). از این رو برخی او را المکناسی النجاری نوشته‌اند (کتانی، ۷۷)، در حالی که در نوشته ابن قاضی منظور این است که ریشه خانوادگی او از مکناسه است و تبدیل کردن کلمه النجار به صورت صفت نسبی النجاری نتیجه سوء تعبیر است. شماری از فرزندان ابن قاضی بزرگ (احمد بن علی) در فاس مقیم شده بودند (نک: همانجا). ابوالعباس ابن قاضی در فاس دیده به جهان گشود (همانجا؛ EI²). بعضی مولد او را مکناسه نوشته‌اند (دارالمنصور، ۵؛ ابوالنور، ۱۴/۱).

پدر و نیاکان و عمو زاده های او اهل علم بودند (مثلاً نک: دَرَة الحجال، ۲۰۳/۲ - ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۴، ۱۳۲/۳). هرچند آغاز زندگی او مقارن با دگرگونیهای سیاسی در مغرب بود، اما این دوران از لحاظ علمی هنوز دوران شکوفایی محسوب می‌شد و فاس پناهگاه امنی برای دانشمندان بود که از هر سو به آنجا روی می‌آوردند تا از مراکز و گنجینه‌های علمی آن بهره گیرند (زمامه، ۶۲۳). ابن قاضی در خانواده خود و در شهر فاس محیط مساعدی برای پرورش خود در علوم شرعی، ادبی و ریاضی داشت (همانجا). ۲۱ ساله بود که پدرش درگذشت (ابن قاضی، همان، ۲/۲۱۵) و ۲۶ سال داشت که چون بسیاری از طلاب آن عصر برای تکمیل تحصیلات درصدد سفر به مشرق برآمد و از آن اندازه وسعت مالی برخوردار بود که توانست به این آرزو تحقق بخشد. این سفر او در ۹۸۶ ق / ۱۵۷۸ م آغاز شد و چندین سال طول کشید. او تونس و مصر و حجاز را دید و در ۹۸۷ ق حج گزارد (زمامه، ۶۲۴ - ۶۲۵). تاریخ مراجعت او به فاس معلوم نیست، اما آنچه از اشارات دَرَة الحجال برمی‌آید، هنوز در ۹۸۹ ق در مشرق بوده است (همو، ۶۲۶). اشاره ابن قاضی در دَرَة الحجال به دانشمندان صاحب منصب قضا و خطابه در بلاد ترک و ملاقات با آنان در آنجا (۳۲۵/۲، ۳۱۹/۳) موجب طرح این پرسش شده که آیا او به سرزمین ترکان رفته است؟ (زمامه، ۶۲۶). اما احتمال قوی هست که پای او به بلاد ترک نرسیده باشد و گر نه نام آن سرزمینها به شکلی در

آن را بر ابوبکر ابن جندی خواند (ابن جزری، ۵۵۵/۱) و در جامع ماردانی به تعلیم قرائت پرداخت (ابن حجر، ۷۲/۴). وی در این زمینه شاگردانی نیز تربیت کرد، از جمله برهان الدین صالحی که برخی از تصانیف وی و آثار پیشینیان را همچون: المستنیر ابن سوار، ارشاد المبتدی قلانسی و الکافی ابن شریح، از او فرا گرفت و روایت نمود (سخاوی، همانجا). زراتیتی و زین الدین رضوان نیز از شاگردان ابن قاصح به شمار می‌روند (همانجا).

آثار چاپی: ۱. تلخیص الفوائد فی شرح اتراب القصائد، که شرحی است بر رائیه شاطبی در رسم مصحف و نخستین بار در ۱۹۷۳ م در مصر به چاپ رسیده است؛ ۲. سراج القارئ المبتدی و تذکار المقرئ المنتهی، که شرحی است بر شاطبیه (حرز الامانی) و تألیف آن در ۷۵۹ ق به انجام رسیده است (ابن قاصح، ۴۱۳). این کتاب در ۱۲۹۳ ق در بولاق به چاپ رسیده و بارها تجدید چاپ شده است. آثار خطی: ۱. اتفاق القراء، که دو نسخه از آن در کتابخانه‌های انستیتوی خاورشناسی شوروی و پترزبورگ موجود است (نک: خالدوف، ش ۲۲۱؛ GAL, S, II/212); ۲. تحفة الانام فی الوقف علی الهمزة لحزمة وهشام، که نسخه‌های آن در کتابخانه‌های بانکپور، گارت و آصفیه محفوظ است (بانکپور، ش ۱۲۹۳؛ حتی، ش ۱۲۱۶؛ GAL, S, همانجا); ۳. تحفة الطلاب فی العمل بربع الاسطرلاب، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر یافت می‌شود (خدویه، ۲۳۲/۵); ۴. دَرَة الافکار فی معرفة اوقات الليل والنهار، که نسخه‌ای از آن در موزه بریتانیا موجود است (ریو، ۵۲۳-۵۲۲); ۵. قره العین فی الفتح والامالة و بین اللفظین. از این کتاب نسخه‌های بسیاری در دست است که از آن میان می‌توان نسخه‌های دارالکتب مصر، ازهریه و برلین را ذکر کرد. (خدویه، ۱۰۹/۱؛ ازهریه، ۱۲۲/۱؛ آلوارت، ش ۵۵۰ - ۵۴۹); ۶. مصطلح الاشارات فی القراءات الزوائد المروية عن الثقات. دو نسخه از آن در کتابخانه‌های آستان قدس (آستان، ۲/۲۳۴) و کوپربلی (کوپربلی، ۳۶/۱) موجود است؛ ۷. المنهل العذب المسیب فی شرح العمل بالربع المجیب، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه واتیکان موجود است (GAL, S, همانجا); ۸. نزهة المشتغلین فی احکام النون الساکنة والتنوين (مرعشی، ش ۳) ۵۴۷۹؛ تیموری، ۲۳۵/۳). ضمناً آثار دیگری نیز در قرائت و نجوم به ابن قاصح نسبت داده شده که یافت نشده‌اند (نک: سخاوی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۱۶۳/۲، ۲۰۴۱).

ماخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن قاصح، علی بن عثمان، سراج القارئ، قاهره، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ازهریه، فهرست؛ تیموری، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ابن حجر، احمد بن علی، انباء الفهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ خدویه، فهرست؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ کوپربلی، خطی؛ مرعشی، خطی؛ نیز:

Ahlwardt; Bankipore; GAL, S; Hitti, Ph. K. et al., Descriptive Catalog of the Garrett Collection, Princeton, 1938; Khalidou; Rieu, Ch., Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894. عباس نفیسی

نوشته او انعکاس می‌یافت. ابن قاضی از سفر مشرق با دست پر به فاس بازگشت و به استادان پیشین و دیگر دانشمندان آنجا پیوست. در آنجا به کار تدریس و تألیف سرگرم شد.

ابوالعباس احمد المنصور سعدی ذهبی شریف حسنی که در غیاب ابن قاضی بر تخت پادشاهی مغرب نشسته بود، به دانش و اهل علم و شرکت در مجالس و محافل علمی علاقه وافر داشت و با وجود گرفتاریهای سیاست و حکمرانی، دانشمندان را از هر سو به پایتخت خود در مراکش می‌کشاند. مخصوصاً توجه شخصی منصور به علم هندسه و تبحر ابن قاضی در ریاضیات و میانجیگری ابوفارس عبدالعزیز قشتالی، وزیر و مورخ و شاعر حکومت، موجب شد که ابن قاضی در زمره صاحبان مراتب مورد توجه سلطان درآید (همو، ۶۲۶ - ۶۲۷؛ گنون، ۲۵۳/۱) و با دانشمندان دربار وی داد و ستد علمی داشته باشید. دانش وسیع و نیک‌خویی ابن قاضی او را انگشت‌نما کرد و سلطان درصدد برآمد او را به سفارت مشرق بفرستد تا اقتدار و شکوه دولت خود را در آن خطه بشناساند. ابن قاضی خود نیز برای بهره‌گیری علمی بیشتر علاقه‌مند به این سفر بود. بنابراین در شعبان ۹۹۴ ق در تطوان به کشتی نشست (ابوالنور، ۲۵/۱؛ زمامه، ۶۲۸)، اما در تنگه جبل الطارق (بحر الرقاق) گرفتار دزدان دریایی اسپانیا شدند و ابن قاضی به اسارت رفت (همانجا).

بعضی گفته‌اند که او در سفر حج (۹۹۴ ق/۱۵۸۶ م) دچار این مصیبت شد (ابوالنور، همانجا) و برخی اسارت او را هنگام مراجعت از مشرق نوشته‌اند (طوفان، ۴۸۴؛ گنون، ۲۶۳/۱). اما در واقع او در سفر دوم و هنگام رفتن، و نه در برگشت، گرفتار شد. اشاره کوتاه ابن قاضی در ضمن ترجمه حال ابو عبدالله محمد خروف تونس (د ۹۶۶ ق) مؤید این مدعاست. آنجا که بدون ذکر تاریخ دقیق سفر و به مناسبت مقایسه اسارت خود با اسارت ابو عبدالله می‌گوید که این گرفتاری هنگام عزیمت به مصر برای اخذ علم از استادانی که در سفر اول موفق به دیدارشان نشده بود، روی داد (درة الحجال، ۲۰۹/۲). او یازده ماه اسارت پر رنج و محنت کشید تا در اثر اقدامات منسوبان و اعیان دولت و خود سلطان و پرداخت فدیهای، به میزان ۲۰۰۰۰ اوقیه (تقریباً اونس) زر در رجب ۹۹۵ از گرفتاری رها شد. هنگامت بودن مبلغ فدیة نمودار منزلت والای ابن قاضی در نظر زمامداران مغرب بود (ابوالنور، ۲۵/۱ - ۲۷؛ زمامه، همانجا). ابن قاضی پس از رهایی از طریق سینه و تطوان به فاس بازگشت (همانجا). اشتیاق او به دانش، او را یار دیگر با دانشمندان مغرب و علمای حاشیه دربار منصور پیوند داد. او به کار تدریس در جامع قرویین و جامع ابن یوسف مراکشی (نازی، ۵۱۷/۲) و تألیف پرداخت و برای سپاسگزاری از نعمت خلاصی که منصور برای او ممکن ساخته بود، همه نوشته‌های خود را به سلطان اهدا کرد (ابن قاضی، جذوة الاقتباس، ۹/۱ - ۱۰؛ EI²) و با تأسی به ابو عبدالله خروف تونس که خود را آزاد کرده ابوالعباس مرینی تلقی می‌کرد (ابن القاضی، درة الحجال، ۲۰۹/۲)، او نیز پیوسته

خود را مدیون سلطان حسنی مغرب، احمد منصور، می‌دانست (همان، ۴/۱؛ دار المنصور، ۵/۱) و یکی دیگر از آثارش، المنتقى المقصور را به مآثر وی اختصاص داد (درة الحجال، ۱۲۰/۱). ابن قاضی مدتی بدون داشتن سمتی رسمی با دربار منصور، پیوندی نزدیک داشت (EI²)، تا به منصب قضا در شهر سلا گماشته شد. از این رو در نوشته‌های معاصر و متأخر، از او به عنوان قاضی سلا یاد کرده‌اند (بابا تنبکتی، ۶۸ - ۹۱، ۹۷؛ سلاوی، ۱۱۱/۴). با توجه به سخنان ابن قاضی درباره نایب قاضی سلا از ۹۹۸ ق و اجازه روایت دادن ابن قاضی به او در ۱۰۰۰ ق/۱۵۹۲ م (درة الحجال، ۲۵۰/۱، ۲۵۳) و با توجه به اشارات بابا تنبکتی در ۱۰۰۵ ق و مقری در ۱۰۰۹ ق درباره تصدی قضای سلا توسط او، می‌توان حدود تقریبی این دوره را تخمین زد (نک: زمامه، ۶۳۰ - ۶۳۱).

ابن قاضی به علتی ناشناخته از سمت قضا برکنار شد (EI²) و در جامع الآبارین فاس به تدریس صحیح بخاری نشست. (دائرة المعارف الاسلامیة، ۳۶۶/۱؛ نازی، همانجا). پس از مرگ منصور در ۱۰۱۲ ق/۱۶۰۳ م و پریشانی اوضاع مغرب به سبب جنگهای خانگی میان شاهزادگان مدعی سلطنت، جمع دانشمندان فاس و مراکش از هم پاشید و هر کدام از آنان در گوشه‌ای از بادیه پناهگاهی برای خود جست (زمامه، ۶۳۲). در این احوال، ابن قاضی هم در منطقه اطلس میانی به زاویه دلایان کوچید و در آنجا به حرمت زیست. وی گاهی برای رسیدگی به وضع خانواده و جست‌وجو از احوال یاران و شاگردش به فاس می‌رفت. بدین سان ابن قاضی بقیة عمر خود را تا ۱۰۲۵ ق به تدریس و تألیف گذراند (همانجا)، گرچه تاریخ فوت او ۱۰۲۶ ق نیز یاد شده است (کتانی، ۷۷/۱). جسد ابن قاضی پس از آنکه شاگردانش مقری بر او نماز خواند، در نزدیکی باب الجیسه (یکی از دروازه‌های فاس) دفن شد (دائرة المعارف الاسلامیة، ۳۶۶/۱ - ۳۶۷).

بسیاری از علمای مغرب و مشرق به عنوان استادان ابن قاضی یاد شده‌اند که از آن جمله‌اند، در مغرب: پدرش محمد بن محمد (د ۹۸۱ ق) که از او فرائض (تقسیم میراث) و حساب و برخی کتابها را فرا گرفت (ابن قاضی، درة الحجال، ۲۱۵/۲)؛ ابوالعباس احمد بن علی المنجور مکناسی (د ۹۹۵ ق) که در معقول و منقول، تاریخ، بیان، منطق و اصول استاد بود و ابن قاضی از ۹۷۵ ق تا فوت او مدت ۲۰ سال، جز ایام اسارت و اقامتش در مراکش، پیوسته با او بود (همان، ۱۵۷/۱، ۱۶۳). سخنان ستایش‌آمیز ابن قاضی در حق این استادش میزان دلچسپی وی را به او می‌نمایاند (همان، ۱۶۳/۱، جذوة الاقتباس، ۱۳۵/۱ - ۱۳۶)؛ محمد بن قاسم قیسی معروف به قَصَّار (زنده در ۹۹۹ ق)، محدث و رجالی که به نظر می‌رسد ابن قاضی پس از رهایی از اسارت، از او استفاده کرده است (ابن قاضی، درة الحجال، ۱۵۳/۲ - ۱۵۴، ۱۵۹)؛ ابو مالک عبدالواحد بن احمد حسنی مراکشی (د ۱۰۰۳ ق)، فقیه، ادیب، مفتی و محدث که ابن قاضی در شوال ۹۹۸ از او اجازه عام گرفت (همان، ۱۴۰/۳ - ۱۴۲، جذوة الاقتباس، ۴۵۳/۲ - ۴۵۴)؛

آن بوده که تألیفی جداگانه در احوال رجال سرشناس غیر بومی آن خطه بپردازد و احوال معاصران بومی و غیربومی را به صورت خاتمه‌ای در پایان کتاب قرار دهد (جدوة الاقتباس، ۱۰/۱، ۵۶۵)، اما به انجام آن کامیاب نشده است. قسمت تراجم کتاب شامل احوال کسانی است که میان ۳۷۷ق/۹۴۹م تا اوایل سده ۱۱ ق/اواخر سده ۱۶م در گذشته‌اند. بیان مؤلف به تبع استفاده از مآخذ گونه‌گون و کتاب پر از کلمات و تعبیرات زمانهای مختلف است. ملاک درازی و کوتاهی تراجم مشخص نیست و ترتیب منطقی در موضوعات آنها رعایت نشده است (داز المنصور، ۶/۱). با اینهمه، این نوشته مرجعی مهم در بررسی تاریخ اجتماعی مغرب و فاس تلقی می‌شود، به خصوص که بعضی مآخذ آن اکنون در دست نیست (همانجا). جدوة، چشم اندازی کلی از سیر ادبی مراکش در زمان مرینیان و سعدیان ارائه می‌کند (EI²). این کتاب اول بار در ۱۳۰۹ق/۱۸۹۱م در فاس به صورت سنگی چاپ شد (سرکیس، ۲۱۰). چاپ نوین این کتاب با مطابقت نسخه چاپی پیشین با چند نسخه خطی، با بعضی تصرفات، به وسیله دار المنصور رباط در ۱۹۷۳-۱۹۷۴م در دو جلد منتشر شده است.

۲. *درة الحجال فی غرة اسماء الرجال*. تألیف این کتاب در اوایل رجب ۹۹۹ق آغاز شده است. مؤلف این کتاب را چون ذیلی بر وفیات ابن خلکان تلقی کرده و تراجم بزرگان را از وفیات ابن خلکان (۶۸۱ق/۱۲۸۲م) تا اوایل سده ۱۱ ق به ترتیب حروف مغربیان آورده است (درة الحجال، ۵/۱). از این رو این کتاب در ردیف ذیلهای متعددی قرار دارد که بر اثر مشهور ابن خلکان نوشته‌اند. مؤلف دلیل عدم ترتیب تراجم را برحسب سالهای وفات چنین آورده که چون این تراجم را از روی یادداشت‌هایش نقل کرده، چنان ترتیبی برای او دشوار بوده است (همان، ۶/۱). در این اثر ۱۵۲۲ فقره ترجمه حال از فقها، ادیبان، شاهان و امرا و دیگر ناموران گردآوری شده است. بعضی تراجم کتاب در نهایت کوتاهی و در چند کلمه است، در حالی که برخی دیگر مشتمل بر صفحاتی چند می‌شود. تفصیل در تراجم معمولاً همراه با ذکر جنبه‌های ادبی و شعری صاحب ترجمه است. از این حیث و از لحاظ تکمیل نواقص المنتقی، درة را ملحق می‌توان پنداشت (ابوالنور، ۹/۱). وقایع تاریخی و سیاسی در این اثر در جاهای اندکی مورد توجه قرار گرفته است و در آنجاها تنها واسطه پیوند وقایع با ترجمه متصل بدان، ذکر تاریخ فوت صاحب ترجمه است. درازی و کوتاهی ترجمه‌ها چه بسا نسبتی با میزان اشتها صاحب ترجمه نداشته و گاه بعضی تراجم تکرار می‌شود، مانند ابوبکر احمد بن محمد جزئی کلبی (۲۶/۱-۵۹، ۲۷). به نظر می‌رسد ابن قاضی حوصله یا فرصت کافی برای تنظیم یادداشت‌های خود نداشته و موارد مکرر و عدم ترتیب تاریخی یا الفبایی دقیق و درست تراجم همه معلول آن وضع بوده است. این اثر اول بار به وسیله ی.س. علوش با یک مقدمه و سه فهرست در دو مجلد در رباط (۱۹۳۴ و ۱۹۳۶م) چاپ شد و بار دیگر محمد احمدی ابوالنور آن را از روی نسخه خطی مصر و تونس و تطبیق با

عبدالرحمن بن عبدالواحد سبلماسی که ابن قاضی در ۹۹۹ق از او اجازه یافت (همو، *درة الحجال*، ۱۰/۱۳)؛ محمد بن یوسف تدغی (زنده در ۹۹۹ق)، استاد فقه و نحو و حدیث، با حافظه‌ای قوی که ابن قاضی در ۹۹۸ق در مراکش به خط خود او از او اجازه روایت گرفت (همان، ۱۶۴/۲ - ۱۶۵، ۱۸۷) و در مشرق؛ سالم بن محمد سنهوری مالکی، فقیه و محدث و راویه که ابن قاضی در ۹۸۶ق در قاهره شاگرد او بود (همان، ۳/۳۱۴)؛ راشد بن عبدالله بغدادی شافعی، استاد معقول و نحو که ابن قاضی در قاهره در ۹۸۶ق از او منطلق فرا گرفت (همان، ۱/۲۷۶)؛ ابراهیم بن عبدالرحمن علقمی شافعی اشعری (د ۹۹۷ق)، محدث و راویه که ابن قاضی در ۹۸۶ق در قاهره از وی بهره جست (همان، ۱/۲۰۳)؛ عبدالرحمن بن عبدالقادر بن فهد علوی شافعی (د ۹۹۵ق در مکه) که ابن قاضی در مسجدالحرام چندین کتاب از او فرا گرفت و در ۹۸۷ق به خط خود او از او اجازه دریافت داشت (همان، ۹۹/۳).

با توجه به اشتغال زیاد ابن قاضی به تدریس و تعلیم، شمار بسیاری از دانش‌طلبان عصر از او علم آموختند یا اجازه روایت گرفتند. از این جمله‌اند: شهاب‌الدین ابوالعباس احمد بن محمد مقری (د ۱۰۴۱ق/۱۶۳۱م)، مؤلف *نفع الطیب* (مقری، ۲۵۰/۷؛ کتانی، ۷۷/۱) و ابومالک عبدالواحد بن احمد اندلسی فاسی (د ۱۰۴۰ق)، فقیه اصولی و متکلم (ابوالنور، ۲۰/۱).

آثار: ابن قاضی آثار متعددی در رشته‌های مختلف پدید آورد. او خود در دیباجة جدوة الاقتباس (ص ۱۰) به عناوین ۴ اثر خویش که پیش از این کتاب تألیف و همه به سلطان احمد منصور اهدا شده، اشاره کرده است. شمار آثار او را ۱۸ (مخلوف، ۲۹۷) یا حدود ۱۵ (ازهری، ۲۴) گفته‌اند. آثار برجای مانده او را ۱۴ شمرده‌اند (EI²) که عبارتند از:

۱. *جدوة الاقتباس فی ذکر من حلّ من الاعلام مدينة فاس*. ابن اثر پس از تألیفات معروف دیگر ابن قاضی نوشته شده است. جدوة تاریخ شهر فاس، آموزشگاهها، آب انبارها، بناها، فرمانروایان، دانشمندان و آثار علمی و ادبی آنان است. این کتاب براساس حروف مرتب شده و در ذیل هر حرف انواع موضوعهای مزبور را به ترتیبی مشخص، مطرح کرده است؛ نخست فرمانروایان، بعد فقهای بومی شهر، سپس دانشمندانی که از جاهای دیگر به آنجا وارد شده‌اند. در دیباجة کتاب، مؤلف مانند مقدمه‌های دیگر آثارش مراتب قدردانی خود را از منصور، فرمانروای شریفی مغرب، به عنوان آزاد کننده خود از اسارت بیگانه ابراز داشته است (۱۰۹/۱). پیش از آغاز تقسیمات حروفی کتاب، نویسنده در مقدمه‌ای از بنای فاس، جغرافیا، محاسن و ویژگیهای آن شهر، مخصوصاً جامع قرویین سخن می‌گوید (۱۰/۱-۸۲). مؤلف این مقدمه را از نوشته‌های پیشین مربوط به تاریخ فاس، مانند *چنا زهرة الآس* اثر علی جزنائی و *الآنیس المطرب* بروض القیرطاس ابن ابی زرع گرفته است (دار المنصور، ۵/۱؛ GAL, S, II/679). گویا مؤلف بر

نسخه چاپی با مقدمه و فهرست در ۱۳۹۰/ق/۱۹۷۰م در سه مجلد در تونس منتشر کرد. رنه باسه، قسمت «محاصرة المریة» را از متن درة الحجال استخراج و به زبان فرانسه ترجمه کرده و همراه با متن عربی به چاپ رسانده است. علوش همان قسمت را از روی نسخه‌های خطی دیگر از نو به فرانسه ترجمه و با متن عربی چاپ کرده است (فولتون، ۱۱۴).

۳. الاکسیر فی صناعة التکسیر (تازی، ۵۱۷/۲).

۴. تقایید علی جداول الحوفی، (ابوالنور، ۲۷/۱)، یا شرح جداول الحوفی (طوقان، ۴۸۴).

۵. درة السلوک فی من حوی الملک من الملوک (ازهری، ۲۴)، منظومه‌ای است به عنوان ذیل بر رَقم الحَلَل ابن خطیب در مورد سلسله‌های حکومتی مسلمانان از پیامبر (ص) تا شرفای سعدی (GAL, S, II/679). نسخه‌هایی از این اثر در رباط و سلا (در ۱۱ صفحه) موجود است (فهرست، ۱۷۴/۴)؛ حجبی، ۴۱۵). نسخه‌هایی در شرح این اثر با عنوان شرح درة السلوک فیمن حوی الملک من الملوک یا الدر الحلوک المشرق بدرة السلوک فیمن حوی الملک من الملوک در تونس و رباط نگهداری می‌شود (فهرس، کویت، ۱۲۷/۱؛ فهرست، ۱۶۶/۴)؛ ۲. ابن قاضی این شرح را در رجب ۱۰۰۰ ق نوشته است (همانجا). احتمالاً همین اثر است که تازی (ص ۵۱۷) آن را به صورت الدر الملوک آورده است.

۶. رائد الفلاح بقوالی الاسانید الصحاح، فهرستی است از مشایخ ابن قاضی، که مؤلف در ۱۰۱۰ ق با نوشتن آن به زیدان، پسر و ولی عهد منصور اجازه روایت داد. نسخه‌ای از این اثر در آکادمی سلطنتی تاریخ در مادرید شناسایی شده است (زمامه، ۶۳۲). این اثر با عنوان فهرسة (ابوالنور، ۲۱/۱) نیز یاد شده است.

۷. غنیة الرائض فی طبقات اهل الحساب والفرائض (بغدادی، ۱۵۴/۱). از این اثر نسخه‌ای در ضمن مجموعه‌ای با عنوان نقول ثلاثة فی حساب الفرائض در سلا وجود دارد و با توجه به حجم اندک مجموعه (۷ ص) اثری بسیار موجز است (حجبی، ۲۱۴).

۸. الفتح النبیل لما تَضَمَّنَهُ من اسماء العدد التنزیل (ازهری، ۲۴)، که ظاهراً نسخه‌ای از آن در دست نیست.

۹. فی الروایة، در قرائت قرآن. نسخه‌ای از آن در فاس وجود دارد (GAL, S, II/679).

۱۰. لَفْطَةُ الْقُرْآنِ فی تحقیق الفوائد یا لقط القرائد من لَفْظَةِ حُلُو الفوائد (بغدادی، همانجا؛ GAL, S)، تکمله‌ای است بر کتاب الطبقات یا شرف (شرح) الطالب فی أَسْتَى الْمَطَالِبِ ابْنِ قُفْتُقْ، و در آن هر قرن را به ده بخش کرده و هر بخش شامل ده ترجمه کوتاه است (دائرة المعارف الاسلامیة، ۳۶۷/۱). نسخه‌هایی از این اثر در مقرب (فهرست، ۲۵۹/۴)؛ ۲. مجله معهد، ۱۷۷/۱) و مصر (فهرس، قاهره، ۲۲۴/۲) وجود دارد. محمدبن شنب (دائرة المعارف الاسلامیة، همانجا) و زرکلی (۲۳۶/۱) نسخه‌ای خطی از این اثر داشته‌اند. این اثر

۴۸ صفحه دارد (فهرست، همانجا).

۱۱. المدخل فی الهندسة (بغدادی، همانجا)، که نسخه شناخته‌ای ندارد.

۱۲. الْمُتَنَقَّى الْمُقْصُور علی مآثر خلیفة المنصور یا محاسن الخلیفة ابی العباس المنصور (درة الحجال، ۴/۱؛ بغدادی، همانجا؛ GAL, S، همانجا)، نوشته‌ای است ستایش‌آمیز برای سلطان و بیشتر به یک مجموعه ادبی می‌ماند تا به یک کتاب تاریخی (EI²). سلاوی در استقصاء (۲۰/۵، ۶۹، ۱۱۸، ۱۹۰) و افرانی (و قرانی) در نُزْهَة الحادی به متنی استناد کرده‌اند (GAL, S; EI²، همانجا). از این اثر، تاکنون نسخه‌ای به دست نیامده است.

۱۳. نظم تلخیص ابن البناء (بغدادی، همانجا).

۱۴. نظم منطق السعد (ازهری، ۲۴).

۱۵. نیل الامل فیما (مما) به جری بین المالکة العمل (ابوالنور، ۲۱/۱) یا نیل الامل فیما به بین المالکة جری العمل (مخلف، ۲۹۷). از سه اثر اخیر نیز نسخه‌ای در دست نیست.

مأخذ: ابن خلدون، العبر ابن قاضی، احمد بن محمد، جذوة الاقتباس، رباط، ۱۹۷۳ م؛ همو، درة الحجال، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره/تونس، ۱۳۹۰ ق؛ ابوالنور، محمد احمدی، مقدمه بر درة الحجال (نکا: ابن قاضی در همین مأخذ)؛ ازهری، محمد بشیر ظافر، البواقیت الثمينة فی اعیان مذهب عالم المدينة، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ بابائینکی، احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیة الدبیاج المذهب ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ بغدادی، هدیه؛ تازی، عبدالهادی، جامع القرویین، بیروت، دارالکتاب اللبنانی؛ حجبی، محمد، فهرس الخزائن العلمية الصیحية بسلا، کویت، معهد المخطوطات العربية؛ دار المنصور، مقدمه بر جذوة الاقتباس (نکا: ابن قاضی در همین مأخذ)؛ دائرة المعارف الاسلامیة؛ زرکلی، اعلام؛ زمامه، عبدالقادر، «ابن القاضی مورخ فاس»، مجله مجمع اللغة العربية بدمشق، ذیحجة ۱۳۸۶ / آوریل ۱۹۶۷، ج ۴۲ (۲)؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربية والمعربة، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸ م؛ سلاوی، احمد بن خالد ناصری، الاستقصاء، به کوشش جعفر و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۵ م؛ طوقان، قدری حافظ، تراث العرب العلمی فی الرياضیات و الفلک، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ فهرس المخطوطات المصورة، کویت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ فهرس المخطوطات المصورة، به کوشش لطفی عبدالبدیع، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ فهرست المخطوطات المصورة، به کوشش مختار وکیل، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ کتانی، عبدالکبیر بن محمد، فهرس الفهارس والابیات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، فاس، ۱۳۴۶ ق؛ گتون، عبدالله، التبریغ المغربي فی الادب العربي، بیروت، ۱۳۹۵ ق؛ مجله معهد المخطوطات العربية، ذیقعدة ۱۳۷۸ / مه ۱۹۵۹، ج ۵ (۱)؛ مخلف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، بیروت، ۱۳۴۹ ق؛ مقرئ تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، دارالفرک؛ نیز:

EI²; Fulton and Lings, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London, 1959; GAL, S. یوسف رحیم‌لو

ابن قاضی بعلبک، بدرالدین مظفر بن عبدالرحمن بن ابراهیم، طبیب، فقیه و حافظ قرآن در سده ۷ ق / ۱۳ م. او را به سبب اینکه پدرش قاضی بعلبک بود، ابن قاضی بعلبک خوانده‌اند. ابن ابی اصیبعه و ابن عبری به‌رغم اینکه هر دو معاصر ابن قاضی بوده‌اند، مطلبی درباره تاریخ تولد وی نیاورده‌اند. ابن عبری (ص ۲۷۵) تنها

اسحاق (GAL, S, I/368): ۳. *مقالة في مزاج الرقة* (ابن ابی اصیبه، ۲/۲۶۳): ۴. *الملح في الطب* (همانجا).

مأخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن عبری، گریگوریوس، تاریخ مختصر الدول، به کوشش انطون صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰ م؛ حاجی خلیفه، کشف الحداد، فرید سامی، فهرس المخطوطات الطبية العربية، حلب، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، اعلام، نیز:

GAL, S,

مهدی سلماسی

ابن قاضی الجبل، نک: آل قدامه.

ابن قاضی سماونه، نک: بدرالدین بن قاضی سماونه.

ابن قاضی شهبه، عنوان خاندانی شافعی مذهب که در سده های ۷ - ۹ ق / ۱۳ - ۱۵ م در دمشق می زیسته اند. زادگاه اصلی این خاندان گویا حوران از نواحی دمشق یا از نواحی جبل دروز بوده است. نیای بزرگ آنان نجم الدین عمر اسدی مدت ۴۰ سال قاضی «شبهه السوداء» بود (سخاوی، ۲۱/۱۱)، از این رو وی به قاضی شبهه و خاندان وی به ابن قاضی شبهه شهرت یافته اند. از این خاندان دانشمندانی برخاسته اند که از آن میان این چند تن مشهورترند:

۱. ابو محمد عبدالوهاب بن محمد بن عبدالوهاب بن محمد بن ذویب اسدی، ملقب به کمال الدین (۶۵۳ - ۷۲۶ ق / ۱۲۵۵ - ۱۳۲۶ م)، فقیه و نحوی. وی در حوران زاده شد و در دمشق به تحصیل پرداخت، از کسانی چون تاج الدین فزاری فقه و حدیث آموخت و از شرف الدین فزاری نحو و لغت فراگرفت و در فقه و نحو مهارت یافت (ابن شاکر، ۲/۲۶۳: ابن قاضی شبهه، ابوبکر، طبقات، ۲/۳۵۰ - ۳۵۱: ابن کثیر، ۱۴/۱۲۷). او در جامع اموی به تدریس پرداخت و شاگردان بسیاری را چون محمد بن عمر بن محمد شمس الدین فرزند برادرش، محمد بن احمد بن عثمان بن قایماز، فخرالدین محمد بن علی بن ابراهیم بن عبدالکریم و دیگران تربیت کرد (ابن قاضی شبهه، ابوبکر، همان، ۲/۳۵۰ - ۷۲۳، ۷۳، ۸۱، ۸۵، ۲۳۶). او زاهد بود و هیچ وقت به صدور فتوا نپرداخت. ازدواج نکرد و تمامی ماه رمضان را در اعتکاف به سر می برد و در مدرسه مجاهدیه اقامت داشت و در همانجا نیز درگذشت و در مقابر باب الصغیر غرب زاویه قلندریه به خاک سپرده شد (ابن وردی، ۲/۴۰: ابن کثیر، همانجا).

از آثار او یکی شرح مختصر علی الجرجانی و دیگری تعلیقه علی التنبیه است که اولی تکمیل نشد و دومی در تهاجم مغولان از میان رفت (ابن قاضی شبهه، ابوبکر، همان، ۲/۳۵۱).

۲. ابو عبدالله محمد بن عمر بن محمد بن عبدالوهاب، ملقب به شمس الدین و معروف به ابن قاضی شبهه و یا به گفته ابن ایاس (۲۸۱/۲۱)، ابن قاضی الجبل (۶۹۴ - ۷۸۳ ق / ۱۲۹۵ - ۱۳۸۰ م). وی فقه و نحو را نزد عموی خود کمال الدین عبدالوهاب و نیز

به ذکر خلاصه ای از زندگی وی و کتاب مفرح النفس او اکتفا کرده است، و بیشتر کسانی که از ابن قاضی ذکری به میان آورده اند، به گفته های ابن ابی اصیبه استناد کرده اند. ابن قاضی در دمشق تولد و رشد یافت و نزد مذهب الدین عبدالرحیم بن علی ذخوار (د ۶۲۸ ق / ۱۲۳۰ م) طب آموخت و در آن مهارت یافت. در ۶۲۲ ق که مذهب الدین برای معالجه ملک الاشرف موسی ایوبی (حک ۶۲۶ - ۶۳۴ ق / ۱۲۲۹ - ۱۲۳۷ م) نزد وی رفت، ابن قاضی نیز با او همراه شد. مدتی بعد که به شام بازگشت، در بیمارستان رقه به طبابت مشغول شد و در آنجا کتابی درباره خصوصیات طبیعی شهر رقه (مزاج الرقة) به رشته تحریر در آورد. وی در دوران اقامت چند سאלه خود در رقه، به تحصیل حکمت نزد زین الدین اعمی پرداخت. چون به دمشق بازگشت، در ۶۳۵ ق / ۱۲۳۷ م به خدمت مظفر الدین یونس بن مودود بن الملك العادل فرا خوانده شد و در ۶۳۷ ق به سمت ریاست اطبا و جراحان و چشم پزشکان گمارده شد. ابن قاضی با داشتن این مشاغل همچنان به تحصیلات خود در علم پزشکی ادامه داد. در ۶۴۵ ق نیز از سوی ملک الصالح ایوبی، امیر دمشق، در مشاغل پیشین ابقا شد. او نزد دیگر امیران ایوبی دمشق نیز از منزلت خاصی برخوردار بود و مقرری ماهانه داشت. در همین مدت در بیمارستان نوری به معالجه بیماران هم می پرداخت. ابن قاضی بعلبک سپس به تحصیل علوم دینی روی آورد، به همین سبب در خانه ای در نزدیکی مدرسه قلیجیه اقامت گزید و به آموختن فقه، ادبیات، تفسیر و قرائت نزد شهاب الدین ابوشامه پرداخت (ابن ابی اصیبه، ۲/۲۵۹ - ۲۶۰) و ظاهراً تا آخر عمر به همین کار ادامه داد. از تاریخ در گذشت او نیز آگاهی در دست نیست، اما همچنانکه حاجی خلیفه (۲/۱۷۷۲) حدس زده است، می بایست پس از ۶۵۰ ق / ۱۲۵۲ م بوده باشد.

ابن ابی اصیبه او را به پرهیزگاری و دین داری ستوده است. از جمله کارهای قابل توجهی که به ابن قاضی بعلبک نسبت داده می شود، توسعه بیمارستان نوری و آپرسانی آن را می توان ذکر کرد. او خانه های مجاور بیمارستان را خرید و به بیمارستان ملحق کرد و اتاقهای آن را توسعه داد (ابن ابی اصیبه، ۲/۲۶۰ - ۲۶۲).

آثار: تنها اثری که تاکنون از ابن قاضی بعلبک به دست آمده، کتابی است با عنوان شرح تذکرة المعرفة لا بقراط. نسخه ای از این اثر در کتابخانه قاسم رجب در بغداد موجود است (نک: زرکلی، ۷/۲۵۶). کتابی نیز در کتابخانه ریاض با عنوان شرح مقدمة المعرفة لا بقراط موجود است که به نظر زرکلی احتمالاً این هر دو یک کتاب هستند. علاوه بر این، آثار دیگری نیز به او نسبت داده شده است: ۱. مفرح النفس (ابن ابی اصیبه، ۲/۲۶۳). در کتابخانه سامی ابراهیم حداد در سوریه کتابی نیز با همین عنوان وجود دارد، ولی از مؤلف آن به نام شرف الدین محمد بن عمر بغدادی یاد شده است. به گفته حداد (ص ۸۹) بورگل^۱ آن را در زمره آثار ابن قاضی بعلبک دانسته و گویا در صدد نشر آن بوده است؛ ۲. شرح کتاب الاخلاط: ترجمه حنین بن

برهان‌الدین فزاری آموخت و در حلقه درس عمومی خود به عنوان معید، درس را برای شاگردان تکرار می‌کرد. او کتاب *الاموال ابو عبید* را در ۸ سالگی نزد ابو جعفر ابن موازینی فراگرفت و از گروهی دیگر حدیث آموخت (ابن قاضی شهبه، ابوبکر، تاریخ، ۵۱/۳، ۳۶۶، طبقات، ۲۲۴/۳).

وی در ۷۲۶ ق که عمویش درگذشت، به جای او به تدریس پرداخت و تا بعد از ۷۷۰ ق به تدریس مشغول بود. او نخست در مدرسه شامیه البرّانیه سمت معید داشت، اما بعداً خود مستقلاً به تدریس پرداخت و در اواخر عمر حدود یک سال و ۳ ماه در مدرسه مذکور تدریس کرد و جمع بسیاری از علما و بزرگان مانند: ابن خطیب بیرونی، عماد بن کثیر، شهاب اذری و شماری دیگر از وی دانش آموختند (همو، تاریخ، ۴۹/۳، ۵۱، ۴۹۶، ۴۹۷، طبقات، ۱۹۴/۳ - ۱۹۵، ۲۴۸، ۱۰/۴ - ۱۱؛ ابن حجر، *انباء الغمر*، ۳۵/۲ - ۳۶). وی در ۷۷۹ ق به تدریس در مدرسه شامیه البرّانیه پرداخت و پس از چندی کناره‌گیری نمود (ابن قاضی شهبه، ابوبکر، تاریخ، ۴۸۱/۳، طبقات، ۲۳۶/۳ - ۲۳۷). او چون درگذشت، در مقبره باب‌الصغیر کنار قبر عمومی خود کمال‌الدین به خاک سپرده شد (همو، تاریخ، ۵۲/۳).

۳. ابوالحسن یوسف بن محمد بن عمر، ملقب به جمال‌الدین (۷۲۰ - ۷۸۹ ق / ۱۳۲۰ - ۱۳۸۷ م)، قاضی و فقیه. او نخست نزد پدر خویش حدیث و فقه آموخت و اجازه فتوا یافت (همان، ۲۳۷/۳). وی نخست به قضای الزبدانی و سپس به قضای کرک نوح منصوب گردید، ولی دیری نپایید که قضا را ترک کرد و به دمشق بازگشت و به جای پدر خود رئیس جامع دمشق و معید مدارس ظاهریه، امینیه و عذراویه گردید و در مدرسه مجاهدیه نیابت تدریس را به عهده گرفت و آنگاه در مدرسه عسرونیّه به تدریس پرداخت و سپس تدریس را ترک کرد. وی را مردی خیر و متدین شمرده‌اند. در اواخر زندگی در اثر بیماری، سخن گفتن برایش دشوار شد و سرانجام ۵ سال پس از مرگ پدرش درگذشت و در مقبره باب‌الصغیر به خاک سپرده شد (همو، تاریخ، ۸۳/۳، ۸۸، ۲۳۷، طبقات، ۲۵۰/۳ - ۲۵۱؛ ابن حجر، *الدرر*، ۲۴۶/۶، *انباء الغمر*، ۲۷۷/۲).

تنها اثری که از او برجای مانده، جزء *الاحادیث المنتقاة من مغازی موسی بن عقبه* است که نسخه‌ای از آن در برلین (*آلوارت*، II/248) موجود است.

۴. ابوالعباس احمد بن محمد بن عمر، ملقب به شهاب‌الدین (۷۳۷ - ۷۹۰ ق / ۱۳۳۷ - ۱۳۸۸ م)، دانشمند و فقیه. از استادان و شیوخ وی اطلاع چندانی در دست نیست، جز اینکه نوشته‌اند وی نخست نزد پدر و سپس نزد علمای زمان خویش دانش آموخت و از پدر اجازه فتوا گرفت و از آن پس خود به عنوان معید درس به کار پرداخت و سپس در جامع اموی تدریس کرد و پس از درگذشت برادرش، در مدارس عذراویه، امینیه، مجاهدیه و ظاهریه به عنوان معید درس مشغول شد و در مدرسه الطبریّه واقع در باب‌البرید به تدریس پرداخت و ریاست

جامع اموی را نیز به عهده گرفت؛ طلاب و فقها را گرامی می‌داشت و در منزل خویش از آنان پذیرایی می‌کرد. او چون درگذشت، در کنار نیاکان خود در باب‌الصغیر مدفون گردید (ابن قاضی شهبه، ابوبکر، تاریخ، ۲۵۲/۳، طبقات، ۲۰۰/۳ - ۲۰۱؛ ابن حجر، *انباء الغمر*، ۲۹۶/۲). او اثری در «فرائض» تألیف کرده که اکنون در دست نیست (ابن قاضی شهبه، ابوبکر، تاریخ، همانجا). در میان متأخران زرکلی کتابی را در تاریخ که ظاهراً نوشته پسر اوست، به وی نسبت داده است (۲۲۵/۱).

۵. ابوبکر بن احمد بن محمد بن عمر، ملقب به تقی‌الدین (۷۷۹ - ۱۱ ذی‌قعدة ۸۵۱ ق / ۱۳۷۷ - ۱۹ ژانویه ۱۴۴۸ م)، فقیه، قاضی‌القضاة و مورخ. وی در کودکی صحیح بخاری را نزد پدر خویش آموخت. در ۱۱ سالگی پدر را از دست داد و آنگاه در محضر درس عالمان زمان خویش چون ابن حجر، شرفان شریشی، جمال طیمانی، بدر بن مکتوم، ابوهریره بن ذهبی، علاء بن ابوالمجد و دیگران به کسب علم پرداخت. او سرانجام فقهی برجسته شد و ریاست مذهب (شافعی) به او رسید و متصدی فتوا و مرجع عموم گردید. شهرت علمی وی باعث شد که از اطراف و اکناف طالبان علم به نزد او شتافته، از درس وی استفاده کنند. او در دمشق و نیز در بیت‌المقدس به نقل حدیث پرداخت. سخاویت تصریح کرده که از او اجازه نقل حدیث دریافت داشته است (۲۱/۱۱ - ۲۳). وی نخست در مدارس مجاهدیه و عذراویه به عنوان معید درس مشغول بوده است، اما چنانکه خود او تصریح کرده است (تاریخ، ۵۵۱/۳) در ۷۹۷ ق در مدارس طبریّه و امینیه به تدریس پرداخته است. همچنین در مدارس مختلف دیگری چون: اقبالیّه، تقویه، و جز آن تدریس کرده است و جمع بسیاری از اعیان و بزرگان شام در جلسه درس وی شرکت جسته‌اند (سخاوی، ۲۲/۱۱؛ نعیمی، ۱۶۵/۱، ۲۲۴، ۲۶۳، ۴۰۵، ۴۲۸، ۴۵۹). او در ۸۴۲ ق مستقلاً به عنوان قاضی‌القضاة دمشق انتخاب گردید، اما چون در واقعه ایتال جگمی، بر منبر جامع اموی، خطبه به نام ملک عزیز یوسف بن اشرف برسبای خواند، در حالی که آن زمان در دمشق خطبه به نام ملک ظاهر جقمق خوانده می‌شد، از این رو جقمق او را از مقام قضا برکنار کرد؛ اما بار دیگر در ۸۴۳ ق به این مقام منصوب گردید. در همین سال وی از مقام خطیبی جامع اموی برکنار شد و در ۸۴۴ ق مقام قاضی‌القضاة را از او گرفتند و از آن پس او یکسره به اشتغالات علمی روی آورد (مقریزی، ۳/۴ - ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۱۲، ۱۱۳۵، ۱۱۸۳، ۱۱۸۸، ۱۲۰۱؛ ابن تغری بردی، ۲۸۹/۱۵، ۵۲۳؛ سخاوی، ۲۲/۱۱).

ابن قاضی شهبه در کنار تدریس و تألیف به مسافرت‌هایی نیز رفته است که مهم‌ترین آنها سفری است که به نمایندگی از جانب ملک ظاهر جقمق همراه با نمایندگانی دیگر به نزد شاه رخ رفت و در ۸۳۷ ق برای انجام مراسم حج به مکه سفر کرد و در محرم ۸۵۱ همراه با خانواده خویش به زیارت بیت‌المقدس رفت و در مدرسه طولونیه به حضور شهاب ابوالبقاء زبیری شتافت و به دمشق بازگشت (سخاوی، ۲۲/۱۱، ۲۳). در کنار مقام قضا و فعالیت‌های علمی، وی نظارت بیمارستان

بناها و طرف من اخبارها و تلخیص ابن قاضی شهبه لمقدمه تاریخ دمشق از ابن عساکر و المنتقی من تاریخ ابن عساکر نیز معرفی شده است. نسخه‌هایی از آن در برلین (آلوارت، IX/282-283) و رشید افندی (منجد، ۲۴۰) و در ظاهریه (ظاهریه، عی، ۱۳۷) موجود است. ۶. تراجم الفقهاء الشافعیه من ذیل الروضتین از ابوشامه، نسخه‌ای از آن در دانشگاه پرینستون نگهداری می‌شود (حتی، I/230). ۷. فتاوی شیخ الاسلام ابن قاضی شهبه، نسخه‌ای از آن در کتابخانه ابی الیسر عابدین مفتی در دمشق موجود است (مجله معهد المخطوطات العربیة، ۲۱۳/۱۵).

۸. مناقب الشافعی، ظاهراً بخشی از تاریخ الاسلام ذهبی است. نسخه‌هایی از آن در برلین (آلوارت، IX/432) و ظاهریه دمشق (ظاهریه، عی، ۲۵۴-۲۵۳؛ همان، ریان، ۶۹۲/۲) و دانشگاه میشیگان موجود است (فهرس المخطوطات العربیة، ۴۹/۳).

۹. مجموعه احادیث (اربعون) در خزائن کتب الاوقاف بغداد (طلس، ۲۴۹).

۱۰. منتخب من درة الاسلاک ابن حبیب. نسخه‌ای از آن در پاریس وجود دارد (دوسلان، II/319).

۱۱. منتقی العبر، نسخه‌ای به خط مؤلف در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود (ریو، I/281). در خزائن کتب الاوقاف بغداد، جلد اول آن که ناقص است به عنوان جزء فی الطبقات که گویا مختصر همین کتاب است، یافت می‌شود (طلس، همانجا).

۱۲. المنتقی من تاریخ ابن دقماق به نام نزهة الانام فی تاریخ الاسلام، که نسخه‌ای از آن گویا به خط مؤلف در چستربیتی نگهداری می‌شود (آربری، I/40).

۱۳. المنتقی من تاریخ ابن فرات. نسخه‌ای از آن که ظاهراً به خط مؤلف است، در چستربیتی موجود است (آربری، همانجا). او آثار دیگری هم دارد که برخی از آنها به خط خود اوست. چند اثر دیگر نیز به او منسوب است.

۱۴. ابوالفضل محمد بن ابوبکر بن احمد بن محمد، ملقب به بدرالدین (۲ صفر ۷۹۸-۱۲ رمضان ۸۷۴ ق/ ۱۶ نوامبر ۱۳۹۵-۱۵ مارس ۱۴۷۰ م)، مورخ و فقیه. او نخست نزد پدر خود مقدمات علوم و فقه را فرا گرفت و سپس از عایشه دختر ابن عبدالهادی و شهاب ابن حجی و ابن شراح و دیگران استماع حدیث کرد و در ۸۳۶ ق در دمشق از ابن حجر عسقلانی، الاربعین المتباینات او را فرا گرفت و بعد از مرگ پدر به قاهره رفت و در حلقه درس ابن حجر شرکت کرد و در فقه ممتاز شد (سخاوی، ۱۵۵/۷). وی در مدارس مختلف شام چون اقبالیه، عسرونیه، امجدیه، تقویه و مدارس دیگر به تدریس پرداخت (همو، ۱۵۶/۷؛ نعیمی، ۱۶۵/۱، ۱۷۵، ۲۲۴، ۲۹۵، ۳۱۴، ۳۳۹، ج۵). سخاوی نیز به صراحت نوشته است که از ابن قاضی شهبه استفاده کرده است (۱۵۶/۷). وی متولی فتوا در دارالعدل گردید و از ۸۳۹ ق نیابت قضا را تا هنگام مرگ به عهده داشت. او در دمشق درگذشت و

نوری یا منصوری را نیز به عهده داشت (دانشنامه: زیدان، ۲۱۰/۳). وی سرانجام در دمشق درگذشت. او را در مقبره خانوادگی در باب الصغیر به خاک سپردند (سخاوی، ۲۲/۱۱ - ۲۴).

آثار: به ابن قاضی شهبه آثار و تألیفات بسیاری نسبت داده‌اند که بیشتر آنها تلخیص، ذیل و شرح آثار دیگران است. وی در آثار خود از تألیفات ابن حجر عسقلانی بهره برده و گاهی آراء او را نقد کرده است. او بر تاریخ ابن حجی ذیلی نوشته که حوادث تا سال ۸۴۰ ق را در آن آورده است و ذیلی نیز بر تاریخهای ذهبی، برزالی، ابن رافع، ابن کثیر و دیگران نوشته که در ۸ جلد و شامل حوادث ۷۴۱ ق تا ۸۲۰ و اندی می‌شده و بعد آن را در دو مجلد و سپس در یک مجلد خلاصه کرده است (همانجا). برخی از آثار وی به این شرح است:

۱. تاریخ، این کتاب تلخیصی است از تاریخ الکبیر. وی در آن تاریخهای مورخان پیش از خود چون: ذهبی، ابن شاکر کتبی، ابن کثیر را خلاصه کرده است. جلد سوم آن که شامل حوادث ۷۸۱ تا ۸۰۰ ق است، به کوشش عدنان درویش در دمشق (۱۹۷۷ م) چاپ شده است. گویا این کتاب بخشی از کتاب مهم وی الاعلام بتاریخ اهل الاسلام است (نک: عبدالعلیم خان، ۲۵/۱).

۲. طبقات الشافعیة، این کتاب یکی از منابع مهم مورخانی مانند: سیوطی، نعیمی، ابن عماد و ابن تفری بردی بوده است (همو، ۲۹/۱). او در مقدمه طبقات اشاره کرده که چون نوشته‌های گذشتگان درباره طبقات شافعیه یا بسیار مطول و غیر لازم بود و یا بسیار کوتاه و مختصر، از این رو به تألیف آن دست یازیده است و در آن فقط به شرح حال شخصیت‌های ممتاز و برجسته پرداخته است (۲۰۱/۱). تألیف این کتاب در ۸۴۱ ق به انجام رسیده است. او تراجم علما را از قرن سوم تا ۸۴۰ ق که ۷۸۴ ترجمه است، در این کتاب آورده است. طبقات الشافعیة به کوشش عبدالعلیم خان در حیدرآباد دکن در ۴ جلد (۱۳۹۸ - ۱۴۰۰ ق) و نیز به کوشش عبدالله انیس الطباع در بیروت (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م) به چاپ رسیده است.

۳. طبقات النحاة واللغیین، که مؤلف در آن تراجم مختصری از نحویان و لغویان را به ترتیب حروف تهجی آورده است، اما آنچه به کوشش محسن غیاض در نجف اشرف (۱۹۷۳ - ۱۹۷۴ م) چاپ شده است، تنها ترجمه افرادی را شامل است که محمد نام داشته‌اند.

۴. الاعلام بتاریخ اهل الاسلام، که شامل حوادث سالهای ۲۰۰ تا ۷۹۲ ق است. نسخه‌های خطی این کتاب در کتابخانه‌های ملی پاریس (دوسلان، 368-369)، فیض الله وینی جامع به خط مؤلف و نیز عارف حکمت (منجد، ۲۳۸ - ۲۳۹) و در کوپربلی (کوپربلی، ش ۱۰۲۷) و اسعد افندی (سید، فهرس المخطوطات المصورة، ۱۳ (۲/۲)) از جلد دوم شامل حوادث ۷۸۱ تا ۸۰۰ نیز به خط مؤلف موجود است (نک: GAL, S, II/50).

۵. تاریخ بناء مدینة دمشق و من بنا من المتقدمین، که با عنوانهای: تاریخ دمشق و من بناها من المتقدمین و تاریخ بناء دمشق و معرفة من

در مقبره خانوادگی (باب الصغير) به خاک سپرده شد (همانجا). چندین اثر به بدرالدین نسبت داده‌اند که از آن میان *الکواکب الدریة فی السیرة النوریة* چاپ شده است. این کتاب با نام *الدر الثمین فی سیرة نورالدین الشهد* نیز مشهور بوده و مؤلف در آن از کتابهای *جون مرآة الزمان*، *الروضتین فی اخبار الدولتین*، *البدایة والنهاية*، *التاریخ الباهر*، *الکامل ابن اثیر* و *النوادر السلطانية* ابن شداد بهره برده است (زاید، ۶). این کتاب زندگی‌نامه نورالدین محمد بن زنگی بن آق سنقر است و به ۷ باب تقسیم شده است (ابن قاضی شهبه، بدرالدین، ۱۲-۱۳). این کتاب به کوشش محمود زاید در بیروت (۱۹۷۱م) چاپ شده است.

آثار دیگر وی عبارتند از: *ارشاد المحتاج الی توجیه المنهاج*، در فقه شافعی که نسخه‌هایی از آن در چستریتی، ریاض (زرکلی، ۵۸/۶)، دارالکتب (سید، خطی، ۳۶/۱) و در چند جای دیگر موجود است؛ *المواهب السنية فی شرح الاشئیه*، که شرحی است بر کتاب *الکفایة فی الفرائض* عبدالعزیز اشئیه و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه شماره ۲ شورا (دانش پژوه، ۲۱۲/۲)، *مکتبة الاوقاف موصل* (احمد، ۶۷/۳، ۲۵۴/۸)، ریاض، *جامعة ملک سعود* نگهداری می‌شود (فهرس مخطوطات، ۳۱۸-۳۱۹/۶). آثار دیگری هم به وی منسوب است.

مأخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن تغری بری، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، *احمد بن علی، انباء الفهر*، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ *هوا، الدرر الکامنة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *فوات الوفيات*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، *تاریخ*، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷م؛ *هوا، طبقات الشافعية*، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ ابن قاضی شهبه، بدرالدین محمد، *الکواکب الدریة*، به کوشش محمود زاید، بیروت، ۱۹۷۱م؛ ابن کثیر، *البدایة*؛ ابن وردی، *زین الدین عمر، نعمة المختصر*، به کوشش احمد رفعت بدراری، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰م؛ احمد، سالم عبدالرزاق، *فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل*، بغداد، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶م؛ دانش پژوه، *محمدتقی و بهاء الدین علی انواری*، *فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی*، شماره ۲، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ دانشنامه: زاید، محمود، *مقدمه بر الکواکب الدریة* (نکه ابن قاضی شهبه، بدرالدین درهمین مأخذ؛ زرکلی، اعلام؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء اللامع*، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سید، خطی؛ *هوا، فهرس المخطوطات المصورة* (تاریخ)، قاهره، ۱۹۵۷م؛ طلح، محمد اسعد، *الکشاف*، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ *ظاهره*، خطی (تاریخ)، ریان؛ همان، عش؛ عبدالعلیم خان، حافظ، *مقدمه بر طبقات* (نکه ابن قاضی شهبه، ابوبکر در همین مأخذ)؛ *فهرس مخطوطات جامعة الملك سعود*، ریاض، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ *فهرس المخطوطات العربیة المصورة*، اردن، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ *فهرس المخطوطات المصورة*، کویت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ *اج ۱*؛ کوپرلی، خطی؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹م؛ مقریزی، احمد بن علی، *السلوک*، به کوشش سعید عبدالفتاح عاشور، قاهره، ۱۹۷۳م؛ منجد، صلاح الدین، *معجم المخطوطات المطبوعة*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، *المدارس فی تاریخ المدارس*، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸م؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; De Slane; GAL, S; Hitti, Ph.K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton, 1938; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894. علی رفیعی

ابن قانع، ابوالحسن عبدالباقی بن قانع بن مرزوق اموی (۲۵ ذیقعدة ۲۶۵ - ۷ شوال ۳۵۱ ق/ ۱۹ ژوئیه ۸۷۹ - ۸ نوامبر ۹۶۲ م)، محدث بغدادی و نویسنده شرح حال صحابه. وی از موالی بنی امیه بود و به همین جهت او را اموی خوانده‌اند (خطیب، ۸۸/۱۱). براساس آنچه در برخی منابع آمده، او مذهب حنفی داشته است (نکه ابن حجر، ۳۸۴/۳)، ولی از آنجا که طوسی نام وی را در *الفهرست* (ص ۱۷۸) و رجال خود (ص ۴۸۸) آورده، برخی از متأخرین او را از امامیه دانسته‌اند. خطیب بغدادی پس از اشاره به تضعیف ابن قانع از سوی برقانی، توثیق وی را توسط جمعی از مشایخ بغداد نقل کرده و ضمناً یادآور شده که ابن قانع در دو سال آخر عمر دچار اختلاط شده است (خطیب، ۸۹/۱۱؛ نیز نکه ذهبی، میزان، ۵۳۲/۲؛ ابن حجر، همانجا). به گفته ذهبی (سیر، ۵۲۷/۱۵) او فردی کثیرالسفر بوده و شیوخ بسیاری داشته که از مهم‌ترین آنان حارث بن ابی اسامه صاحب مسند را می‌توان نام برد (در مورد مشایخ وی، نکه خطیب، ۳۷۸/۹، ۸۸/۱۱؛ ابن قانع، جم). از جمله شاگردان و راویان او نیز می‌توان از ابوالحسن دارقطنی، حاکم نیشابوری، ابوبکر جصاص، ابوعلی ابن شاذان و ابوبکر دوری نام برد (دارقطنی، ۳۴/۱؛ جم؛ جصاص، ۲۲/۱؛ جم؛ طوسی، *الفهرست*، ۱۷۸؛ خطیب، ۸۸-۸۹/۱۱).

مهم‌ترین اثر ابن قانع کتاب *معجم الصحابة* اوست که در آن اصحاب پیامبر (ص) را برشمرده و از هر یک حدیثی مسند آورده است. دو نسخه خطی ناقص از آن در کتابخانه‌های کوپرلی استانبول (کوپرلی، ۲۳۱/۱) و *ظاهره* دمشق نگهداری می‌شود (فهرس، ۹۲). ابن فتحون (ه م) کتابی درباره اغلاط ابن قانع در این کتاب نوشته است. از دیگر آثار او *الفوائد* است که نسخه خطی آن در کتابخانه *ظاهره* وجود دارد (ظاهره، ۲۴۸/۱).

طوسی در *الفهرست* (ص ۱۷۸) از یکی از آثار وی با عنوان *السنن عن اهل البيت* (ع) یاد کرده است (برای دیگر آثار او، نکه ابن ماکولا، ۱۷۱/۷؛ ابن خلکان، ۲۴۸/۲؛ جم؛ حاجی خلیفه، ۱۷۳۵/۲).

مأخذ: ابن حجر، احمد بن علی، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۰ ق؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن قانع، عبدالباقی، *معجم الصحابة*، نسخه خطی کوپرلی، شد ۴۵۲؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، *الاكمال*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، به کوشش محمد صادق قمحاری، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ دارقطنی، علی بن عمر، *السنن*، به کوشش عبدالله هاشم یمانی، مدینه، ۱۳۸۶ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعيب ارزوؤط و ابراهيم زبيق، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ *هوا*، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳م؛ طوسی، محمد بن حسن، رجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ *هوا*، *الفهرست*، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ *ظاهره*، خطی (مجامع)؛ *فهرس مجامع المدرسة العمريّة*، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷م؛ کوپرلی، خطی. محمد جواد حبشی کرمانی

ابن قانِدِ اَوانی، محمد (م ۵۸۴ ق/ ۱۱۸۸ م)، یکی از عرفای سده ۶/ ۱۲م و اهل اوان (در نزدیکی بغداد). از زمان تولد و اوایل کار

178) و بی‌خبری حکایت دارد و شعرشان هر چند به سبب روانی و لطافت، در منابع ادبی منزلتی یافته (نک: ابن خاقان، ۱۴۸ - ۱۵۴؛ عمادالدین، ۴۲۲/۳ - ۴۲۷؛ ابن ظافر، ۱۹۶؛ ابن دحیه، ۱۸۶ - ۱۸۷؛ ابن سعید، رایات، ۵۹ - ۶۰، المغرب، ۳۶۷/۱ - ۳۶۸)، از مفاهیم عمیق و معانی بدیع تهی (قس: فروخ، ۱۲۳/۵) و بیشتر تقلید از اشعار بزرگان است (قس: EI²).

کوچک‌ترین و معروف‌ترین این سه برادر، ابوبکر عبدالعزیز بن سعید بن عبدالعزیز (د پس از ۵۲۰ ق/۱۱۲۶ م) است که او را نخست، در نوجوانی و زیبارویی، همراه یاران از جمله ابن وهیون (ه.م)، در بیرون شهر می‌یابیم که به دیدن هلال شوال رفته بودند (نک: ابن خاقان، ۲۴۲؛ مقری، ۲۵۳/۴). از قطعه شعری که هنگام ملاقات با سعد بن متوکل در زندان رابطون در رثای متوکل و دو فرزندش سروده، به خوبی برمی‌آید که وی بر زندگانی پرعیش و نوشی که در کنار آنان داشته، سخت حسرت می‌خورد (نک: ابن ابار، الحلة، ۱۰۳/۲ - ۱۰۴). در منابع از ابوبکر ابن قبطر نه پیش از دو برادر دیگر شعر نقل شده است (نک: همان، ۱۰۳/۲ - ۱۰۴؛ ۱۷۴؛ مقری، ۱۶۱/۲ - ۱۶۳، ۱۶۵، ۳۳۱/۴، ۱۳۴/۵، ۱۵۳، ۹۲/۶). مراکشی (ص ۱۷۳) ابوبکر را (با نام محمد بن محمد؟) ادیب، شاعر و کاتبی برجسته در صف بزرگانی چون ابن الجعد، ابن ابی الخصال و ابن عبدون آورده است. ابن ابار نیز (التکملة، ۶۲۴/۳) با اشاره به نظم و نثر و ادب وی، ابوبکر ابن محرز بطلیوسی و ابو عبدالله ابن زرقون را در شمار شاگردان او دانسته است، اما از چگونگی کارهای علمی وی اطلاعی در دست نیست.

برادر بزرگ‌تر (نک: ابن ظافر، ۳۷۵) ابو محمد طلحة بن سعید است که در زمان حیات برادرش ابوبکر درگذشت (ابن ابار، همان، ۳۳۷/۱). وی که مانند برادر در ادب دست داشت، نزد استادان بزرگ زادگاهش شاگردی کرده و از یاران قاضی ابوبکر ابن عربی (د ۵۴۳ ق) بوده و در رثای او قطعه شعری سروده که ابن ابار آن را دیده است (همانجا). در میان اشعار بر جای مانده از او، دو قطعه می‌شناسیم که در رثای همسر خویش سروده است (ابن خاقان، ۱۵۰). قصیده دیگری نیز از او می‌شناسیم که تقلید پرتکلف و بی‌بهای از معلقه امرؤ القیس است (همو، ۱۴۹؛ قس: نیکل، همانجا).

سومین برادر، ابو الحسن محمد بن سعید است که اخبار و اشعار اندکی از وی در منابع آمده است.

ماخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة، ج ۱، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ همو، همان، ج ۳، به کوشش فرانسیکو کوردا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ همو، الحلة السیرة، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن خاقان، فتح، فلاند العقیان، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، لاحظته، به کوشش محمد عبدالله عتار، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵ م؛ ابن دحیه، غرین حسن، المطرب، به کوشش ابراهیم ایباری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، رایات المرزین، به کوشش نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ همو، المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن ظافر، علی، بدائع البداه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ پالنشیا، آنخل گنتال، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، خريدة القصر، قسم شعراء

و تحصیلات او اطلاعی در دست نیست. او را از اصحاب عبدالقادر گیلانی (۴۷۱-۵۶۱ ق/۱۰۷۸-۱۱۶۶ م) شمرده (ابن عربی، ۲۵۶/۳؛ جامی، ۵۲۵) و صاحب کرامات و اشارات گفته‌اند (صفدی، ۳۵۲/۴). به گفته ابن عربی، ابن قائد از «افراد» بوده (۱۸۹/۳) و در تعریف افراد آورده‌اند که صاحبان این مقام از حکم قطب خارجند و قطب هیچ تصرفی در امر آنان ندارد (همو، ۲۵۵/۳). عبدالقادر گیلانی، به مقام ابن قائد، شهادت داده و او را «مفرد الحضرة» می‌نامیده است (جامی، همانجا).

ظاهراً ابن قائد در اواخر عمر، زمین‌گیر شده بود، چنانکه او را با تخت روان به مسجد می‌بردند. صفدی ضمن اشاره به این نکته، به ذکر سال آخر عمر ابن قائد و چگونگی قتل وی به دست اسماعیلیان می‌پردازد. به گفته همو (همانجا) در این سال (۵۸۴ ق)، یک تن از مبلغان اسماعیلیه از طرف سنان بن سلیمان (۵۲۸ - ۵۸۸ ق)، داعی اسماعیلیه در عراق و شام، به اوان آمده و در مسجد جامع به بدگویی از صحابه پرداخته بود. ابن قائد در همان محل او را مورد اعتراض قرار داد و مردم را بر وی شوراند. سنان بن سلیمان که در مقام تلافی برآمده بود، دو تن از یاران خود را در لباس صوفیه به رباط ابن قائد فرستاد و این دو تن پس از ۹ ماه زندگی در این محل، در یک روز جمعه و در فرصتی مناسب، ابن قائد و خادم او را کشتند.

ماخذ: ابن عربی، محمد بن علی، الفتح المکیة، به کوشش عثمان یحیی و ابراهیم مذکور، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ جامی، عبدالرحمن بن احمد، نفحات الانس، به کوشش مهدی توحیدی پور، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوفیات، به کوشش س. فدرینگ، بیروت، ۱۹۷۴ م.

ابن قَبْطَرْنَه، یا ابن قَبْطَرُون (احتمالاً از اسپانیایی کهن: cap + torno)، نام سه برادر از شعرا و ادبای اندلس در اواخر سده ۵ و اوایل سده ۶ ق/۱۱ - ۱۲ م. بنو قبطر نه از خاندانهای اصیل و دانشمند اندلس بودند (نک: ابن خاقان، ۱۵۱ - ۱۵۲؛ ابن خطیب، ۵۲۸/۱؛ فروخ، ۱۲۲/۵) و با توجه به لقب اسپانیایی آنان، می‌توان پنداشت که از بومیان آن سرزمین بوده‌اند (همانجا؛ قس: دوزی، EI²: II/310). هر سه برادر که از مردم بطلیوس بودند (قس: فروخ، همانجا، که آنان را از مردم قرطبه دانسته است)، از اوان جوانی به جمع ندیمان و وزیران متوکل (حک ۴۷۳ - ۴۸۷ ق) آخرین فرمانروای افسطیسان پیوستند و در دربار پر عیش و عشرت او در بطلیوس به خدمت پرداختند (ابن خاقان، ۱۴۸ - ۱۵۰؛ ابن خطیب، ۵۲۹/۱ - ۵۳۰؛ قس: ابن ابار، التکملة، ۳۳۷/۱، ۶۲۴/۳) و چون بطلیوس به تصرف رابطون درآمد، در زمرة کاتبان یوسف بن تاشفین (حک ۴۸۴ - ۵۰۰ ق) درآمدند و بقیة عمر را در دربار رابطون به سر بردند (نک: همانجا؛ قس: ابن خطیب، ۵۲۹/۱؛ نیکل، ۱۷۵؛ پالنشیا، ۱۲۰ - ۱۲۱). ابن خاقان (همانجا) که با هر سه برادر روابط دوستانه داشته، از صفا و صداقت و راستی و درستی آنان در عین بی‌غمی و هرزه‌گردی، یاد کرده است (قس: فروخ، همانجا). اشعار آنان نیز از نوعی زندگانی بی‌درد اشرافی، زن‌بارگی، می‌گساری (قس: نیکل،

المغرب و الاندلس، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ مراکش، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمد سعید غریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ مفری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نیز: Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; EI²; Nykl, A. R., *Hispano-Arabic Poetry*, Baltimore, 1946. رضا محمدزاده

ابن قبه، ابو جعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی، متکلم امامی (د اوایل سده ۴ ق / ۱۰ م)، از تاریخ تولد و درگذشت و سیر زندگی او اطلاعی در دست نیست، جز آنکه در آغاز معتزلی بود ولی پس از مدتی به مذهب امامیه گروید. ابوالقاسم بلخی (ه م) را از استادان وی و ابن بطة قمی (ه م) را از شاگردان او شمرده‌اند (ابن ابی الحدید، ۲۰۶/۱؛ نجاشی، ۳۷۵). ابن شهر آشوب (ص ۹۵) و نجاشی (همانجا) او را به عنوان متکلمی قوی دست و نیکو عقیده ستوده‌اند. از مناظره‌ها و مجادله‌هایی که با متکلمان بزرگ عصر خود داشته چنین بر می‌آید که در زمان خود در علم کلام از برجستگی ویژه‌ای برخوردار بوده است. در عصر ابن قبه مهم‌ترین مبحث متکلمان امامیه پاسخ دادن به شبهاتی بوده که متکلمان فرق دیگر اسلامی بر نظریه امامت شیعه اثنی عشری وارد می‌کردند. از ابوالحسن سوسنجردی نقل است که پس از زیارت حضرت رضا (ع) به دیدار ابوالقاسم بلخی در بلخ رفتم و کتاب الانصاف ابن قبه را به او دادم. او بر این کتاب نقضی نوشت به نام المسترشد فی الامامة؛ به ری بازگشتم و کتاب را به ابن قبه دادم و او بر آن ردی نوشت به نام المستثبت فی الامامة و چون آن را نزد بلخی بردم، آن را با نقض المستثبت پاسخ داد، اما وقتی که به ری رسیدم ابن قبه از دنیا رفته بود (همو، ۳۷۶). از الانصاف که از مراجع ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (۲۰۶/۱) بوده و او بخشی از خطبه شقشقیه را در آن کتاب دیده است، جز پاره‌ای که در الشافی سیدمرتضی (۱۲۶/۲ - ۱۲۷) آمده، چیزی نمانده است.

پاره‌ای دیگر از نوشته‌های ابن قبه را در کمال‌الدین ابن بابویه (۵۱/۱ - ۶۰، ۹۴ - ۱۲۶) می‌یابیم که حاکی از برخوردهای کلامی وی با دو تن از متکلمان دیگر مذهبهاست که این دو بر اعتقاد امامیه در مورد مسأله غیبت دوازدهمین امام (ع) خرده گرفته‌اند. ابوالحسن علی بن احمد بن بشار یکی از آنهاست که به فرقه‌ای منسوب است به نام جعفریه خلّص (اشعری، ۱۰۱) و دیگری ابوزید علوی متکلم زیدی است که ابن قبه به نقد آراء او پرداخته است. ابوزید علوی در اثبات مذهب خود و رد مذهب امامیه کتابی پرداخته است به نام الاشهاد و ابن قبه بر آن ردی به نام نقض کتاب الاشهاد نوشته (ابن شهر آشوب، ۹۵ - ۹۶؛ قس؛ نجاشی، ۳۷۵) که ابن بابویه در کتاب یاد شده، از آن نقل کرده است. ابن قبه در این رساله اشکالهای ابوزید را یک به یک آورده و به آنها پاسخ داده است.

محقق حلی (د ۶۷۶ ق) در معارج الاصول (ص ۱۴۱) در مسأله جواز عقلی تعبد به خبر واحد، نظر ابن قبه را، در آثار کلامیش، مبنی بر

عدم جواز نقل و رد می‌کند (نیز نک: صاحب فصول، فصل جواز تعبد به خبر واحد).

افزون بر کتابهای یاد شده، آثار دیگری نیز به نامهای الرد علی ابن علی الجبائی، کتاب التعریف و المسأله المفردة فی الامامة از ابن قبه یاد کرده‌اند (نجاشی، همانجا؛ طوسی، ۲۹/۱).

ماخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ابن بابویه، محمد بن علی، کمال‌الدین و تمام النعمه، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۰ م؛ اشعری قمی، سعد بن عبدالله، المقالات والفرق، به کوشش محمدجواد مشکور، تهران، ۱۳۶۱ ق؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، الثانی فی الامامة، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ صاحب فصول، محمدحسین بن محمدحجیم، الفصول الفرویه، تهران، ۱۲۷۰ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، فهرست، به کوشش آلوس اشهرنکر و محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، معارج الاصول، قم، ۱۴۰۳ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش موسی شیرازی، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م. ناصر گذشته

ابن قتیبه، ابو جعفر احمد بن عبدالله (د ۳۲۲ ق/ ۹۳۴ م)، تنها پسر ابن قتیبه معروف که آثار پدر را روایت و تدریس کرده است. با توجه به اینکه پدرش سالها قاضی دینور بوده است، می‌توان احتمال داد که وی در این شهر تولد یافته باشد. وی نزد پدر ادب آموخت و سپس چنان تحت تأثیر آثار پدر قرار گرفت که خود پس از آن، از هر گونه ابداع عاجز ماند و هیچ کس هیچ اثری به او نسبت نداده است. تا اندکی پیش از مرگ تنها اطلاعی که از او داریم، آن است که یک بار به اصفهان سفر کرده است (ابو نعیم، ۱۳۳/۱). احتمالاً او پیوسته در بغداد می‌زیسته است و در همانجا کسانی چون ابن مراغی (ه م) نزد او درس می‌آموخته‌اند. در ۳۲۱ ق/ ۹۳۳ م، محمد بن حسن ابن ابی الشوارب، قاضی القضاة بغداد او را که به مذهب مالکی درآمده بود، بر قضای مصر گماشت. وی چون به قاهره درآمد، ابوالذکر تمار و نیز فرزند خود، عبدالواحد را به دستگیری برگزید (کندی، ۴۸۵؛ صقر، ۳۵ - ۳۶، به نقل از قاضی عیاض در المدارک)، اما کار او مورد اقبال مصریان قرار نگرفت و عاقبت با وی ناسازگازی آغاز کردند و حتی به قول ذهبی «عزل شد و مردم بر وی شوریدند» (۵۶۶/۱۴). ابن حجر این موضوع را چنین شرح می‌دهد که چون وی با لباس سیاه برنشت و به جامع قاهره درآمد، مردم بر وی شوریده، سنگبارانش کردند و جامعه سیاهش را دریدند (ص ۵۴۶). در هرحال کار او که در اواسط جمادی الآخر شروع شده بود، در ۷ رمضان همان سال، پایان یافت، اما تردید نیست که عزل او، نه مستقیماً با حوادث شهر، که با عزل ابن ابی الشوارب مربوط بوده است (قس؛ لوکنت، 286). خود او نیز سال بعد در همان شهر درگذشت. با اینهمه ابن قتیبه توانست به برکت اطلاعات وسیعی که از آثار پدرش کسب کرده بود، نظر ادیبان مصر را به خود جلب کند و مجالسی تشکیل دهد. در مجالس او انبوهی از دانشمندان و اعیان و اشراف گرد می‌آمدند (صقر، همانجا؛ ابن حجر، ۵۴۷؛ ابن فرحون، ۱۶۲). اما دانش وی از محدوده آثار پدر در نمی‌گذشت، به

پیداست که از ماجراهای زندگی او دیگر چیز قابل توجه و اعتمادی برای ما باقی نمی‌ماند.

همه روایاتی که از آغاز قرن ۴ ق به بعد در باره ابن قتیبه نقل شده، به چند نکته منحصر است: بحث در باره تاریخ و ماجرای مرگ او که دیدیم چندان روشن نیست؛ شاگردان و استادان او؛ منصب قضای او در دینور؛ بازگشت او به بغداد؛ فهرست آثار او؛ داوریهای موافق و مخالفی که در باره او شده است. این اطلاعات همه در واقع از سه کس سرچشمه گرفته است: یکی پسرش احمد که فهرست نسبتاً کاملی از آثار پدر نقل کرده است؛ دیگری شاگرد نزدیک او ابراهیم بن صائغ که هم ماجرای وفات استاد را نقل کرده و هم فهرست آثار او را (فهرست منقول از او با آنچه فرزند ابن قتیبه ذکر کرده یکی است)؛ سدیگر شاگرد اندلسی او قاسم بن اصیغ که آثار استاد را در اندلس انتشار داده و بجز ماجرای مرگ استاد، آنچه او روایت کرده، در زمینه لغت‌شناسی است.

دو منبع مستقل دیگر نیز هست که از جهاتی، نقطه آغازند: ۱. ابن ندیم که فهرست بسیار مفصّلی از آثار او به دست داده است (صص ۸۵-۸۶). آنچه در این فهرست آمده است، در بسیاری از موارد با آنچه از آثار ابن قتیبه می‌شناسیم، منطبق نیست؛ ۲. ابوبکر ابن انباری (د ۳۰۴ ق/۹۱۶ م) که احتمالاً سرچشمه همه انتقادهای تند بر ضد ابن قتیبه بوده و کتابی به نام رسالة المشکل در رد ابن قتیبه و ابوحاتم سجستانی تألیف کرده بوده است (نک: ابن خلکان، ۳۴۲/۴؛ قفطی، ۲۰۴/۳؛ لوکنت، همان، ۱۰). از طریق این کسان بود که آن اندک اطلاعات در باره ابن قتیبه به دهها کتاب در سده‌های بعد راه یافت.

لوکنت برای دست یافتن به منابع اصلی و راویان نخستین و توضیح سلسله راویان دوره‌های بعد، ۴ جدول تدارک دیده که در این باب بسیار سودمند است: ۱. منابع شرقی که از ابن صائغ آغاز شده است؛ ۲. منابع مصری که از پسر ابن قتیبه، احمد منشأ گرفته است؛ ۳. منابعی که منشأ آنها ابن خیر (د ۵۷۵ ق/۱۱۷۹ م) است؛ ۴. منابعی که به ابن فرحون باز می‌گردد (همان، ۲۵-۱۵).

مطالعاتی که در سده اخیر در خاور و باختر به ابن قتیبه اختصاص یافت، بیشتر در زمینه شعر و ادب بود، زیرا نخستین بار، کتابهای ادب و شعر او مورد توجه و بررسی خاورشناسان و بعد پژوهندگان عرب قرار گرفت. از این رو جانب آثار حدیثی و قرآنی او فروماند. در سالهای اخیر، با چاپ و تحقیق و حتی ترجمه آثار ابن قتیبه در زمینه علوم قرآنی، جنبه دیگری از نبوغ ابن قتیبه آشکار شد.

ظاهراً پژوهشهای عصر حاضر با «مکتبهای نحوی عرب» تألیف فلوگل در نیمه دوم قرن ۱۹ م آغاز شد. وی البته به تقلید از ابن ندیم تنها به جنبه نحوی آثار ابن قتیبه پرداخته است. مقاله بروکلمان در چاپ اول «دائرة المعارف اسلام» و نیز گزارشهای او در «تاریخ

همین جهت هنگامی که اهل حدیث خواستند که برایشان حدیث روایت کند، پاسخ داد که مرا چیزی جز کتابهای پدر نیست و همه را نیز در حافظه دارم، اگر بخواهید، نقل می‌کنم (ابن حجر، همانجا). وی یکی از جامع‌ترین فهرست‌ها را از آثار پدر به دست داده است (نک: هـ، ابن قتیبه، ابومحمد). ابن حجر می‌گوید که وی ۲۱ کتاب از آثار پدر را همان طور که در مورد سور قرآن مرسوم است، حفظ کرده بود (همانجا؛ نیز نک: صقر، ۳۵). آنچه بر اعتبار ابن قتیبه می‌افزاید، آن است که گروهی از مشاهیر زمان، آثار پدرش را از او فرا گرفتند، از آن جمله‌اند: ابن مراغی، زجاجی، ابوالحسن مهلبی، احمد ابن ولاد، ابو جعفر نحاس، ابوالقاسم آمدی و قالی (زبیدی، ۱۸۷؛ خطیب بغدادی، ۲۲۹/۴؛ ابن حجر، همانجا؛ یاقوت، ۱۰۴/۳؛ ابن فرحون، همانجا؛ صقر، ۳۵-۳۶). ظاهراً از طریق هموست که مردم سرزمینهای غربی اسلام با بسیاری از آثار ابن قتیبه آشنا شده‌اند (نک: لوکنت، ۲۸۷-۲۸۶).

ماخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، «تراجم کتاب رفع الاصر»، همراه کتاب الولاية و کتاب القضاء (نک: کندی در همین ماخذ)؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدیباچ المنعقب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، ذکر اخبار اصفهان، لندن، ۱۹۳۱ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العربی؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارناؤوط و اکرم البوئی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ زبیدی، محمد بن حسن، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ صقر، سید احمد، مقدمه بر تأویل مشکل القرآن، قاهره، ۱۳۹۳ ق/۱۹۷۳ م؛ کندی، محمد بن یوسف، کتاب الولاية و کتاب القضاء، به کوشش رزون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ یاقوت، ادب؛ نیز:

Lecomte, G., «Les disciples directs d'Ibn Qutayba», *Arabica*, 1963, vol. X.

آذرتاشی آذرنوشی

ابن قُتَيْبَة، ابومحمد عبدالله بن مسلم دینوری (۲۱۳-۲۷۶ ق/۸۲۸-۸۸۹ م)، نویسنده و دانشمند بزرگ عصر عباسی. از زندگی وی، به رغم شهرت عظیمی که از زمان حیات کسب کرده بود، اطلاعات بسیار اندکی در دست است و منابع در این باب به گفتاری مختصر و گاه ضد و نقیض پسنده کرده‌اند. در آغاز، سخنی از تاریخ تولد او نیست، اما ابن خلکان (۴۳/۳) و نویسندگان پس از وی، ۲۱۳ ق را نقل کرده‌اند (نک: حسینی، ۹-۱۰). ابن ندیم هم که به تولد او اشاره کرده، تنها آغاز رجب، نوشته است (ص ۸۵) و نمی‌دانیم که آیا او خود بدین گونه نوشته یا سال آن از نسخه‌ها ساقط شده است. سال مرگ او هم در منابع دقیق نیست: برخی، ۲۷۰ ق نوشته‌اند (ابن ندیم، همانجا؛ خطیب، ۱۷۰/۱۰؛ سماعی، ۳۴۱/۱۰؛ ابن انباری، ۱۴۴) و ابن خلکان ۲۷۰ یا ۲۷۱ ق آورده است (همانجا) و دیگران ۲۷۶ ق ذکر کرده‌اند (سماعی، ابن انباری، همانجاها؛ ابن جوزی، ۱۰۲/۵؛ ابن اثیر، ۱۵/۳)، ولی عموم منابع جدیدتر که از روایات گوناگون آگاه بوده‌اند، رجب ۲۷۶ را ترجیح داده‌اند. سال ۲۹۶ ق که یکی از اقدم منابع، یعنی زبیدی (ص ۱۸۳)، داده است، احتمالاً تحریف ۷ به ۹ است (لوکنت، ابن قتیبه، ۳۷). اگر تاریخ درگذشت نویسنده‌ای آنچنان زبردست و استادی آنچنان بزرگ تا این حد گنگ مانده باشد، خود

ادبیات عرب^۱ در همان زمانها، چنانکه لوکنت تصریح می‌کند، کم‌مایه و گاه دور از صواب است (همان، مقدمه، ۸). در جوار این دو اثر، البته نوشته‌های بسیاری هم در کتابهای عمومی ادبیات یافت می‌شود که جنبه تخصصی آنها قابل توجه نیست. زمانی که پژوهندگان عرب به انتشار آثار ابن قتیبه پرداختند، چند تحقیق پسندیده پدیدار شد که نخستین آنها احتمالاً مقدمه محب‌الدین خطیب بر کتاب المیسر و القداح (۱۹۲۵ م) است و دوم مقدمه احمد زکی عدوی که در آغاز جلد چهارم عیون (۱۹۳۰ م) چاپ شده است. در این دو اثر، باز توجه اصلی به موضوع «ادب» بوده، اما به جنبه‌های حدیث و تفسیر نیز اشاره‌هایی شده است. پس از این، اثر معتبر گود فروادومنین به زبان فرانسه ظاهر شد. گود فرواد نخست مقدمه الشعر و الشعراء را ترجمه کرد و سپس دیباچه مفصلی در باره اوضاع ادبی در سده سوم، شرح حال ابن قتیبه و به خصوص نظرات او در باره شعر و نقد ادبی نوشت و تعلیقات نسبتاً مفصلی نیز در پایان کتاب افزود (۱۹۴۷ م). این اثر در ۱۳۶۳ ش توسط مؤلف این مقاله به فارسی ترجمه شده است. سپس کتاب «زندگی و آثار ابن قتیبه» توسط اسحاق موسی حسینی به زبان انگلیسی انتشار یافت که نخستین کتاب مستقل و تا آن زمان (۱۹۵۰ م)، جامع‌ترین کتاب در باره ابن قتیبه به شمار می‌آید. مؤلف در این اثر، هم به زندگی و آثار ابن قتیبه، هم به بررسی عقاید و آراء مختلف او، خواه در زمینه دین، خواه در زمینه شعر و ادب پرداخته است. ترجمه عربی این کتاب که در ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م توسط هاشم یاغی انجام یافته، مورد استفاده ما بوده است. آثار گوناگون ابن قتیبه، یکی پس از دیگری منتشر می‌شد تا سرانجام، به همت سید احمد صقر، سروسامان تازه‌ای یافت. وی در سلسله‌ای که «مکتبه ابن قتیبه» نامیده بود، به نشر آثار علمی و دینی او که اینجا و آنجا کشف می‌کرد، پرداخت و به همت او تأویل مشکل القرآن (۱۹۵۴ م) و تفسیر غریب القرآن (۱۹۵۸ م) به دست همگان رسید. شناخت چهره دینی ابن قتیبه که تا آن زمان در پس پرده شعر و ادب پنهان مانده بود، موجب شد که صقر بتواند مقدمه‌ای هوشمندانه و جامع که بسیار مورد استفاده است، تدارک بیند. این مقدمه همان است که در آغاز مشکل القرآن به چاپ رسیده است. کتاب ابن قتیبه، تألیف محمد زغلول سلام که در سلسله «نوابغ الفكر العربی» چاپ شده (۱۹۵۷ م)، اگر چه از پژوهش عمیق به دور است، به یمن آثار پیشین شامل اظهار نظرهای همه جانبه و صحیح است. پژوهش دیگری که توسط نویسندگان عرب صورت گرفته، مقدمه ثروت عکاشه بر کتاب معارف (۱۹۶۰ م) است که چیزی به آثار حسینی و صقر نمی‌افزاید و گویی بر نوشته‌های کهن‌تر استوار بوده است (نک: لوکنت، همان، مقدمه، ۸-۱۰). اخیراً نیز کتابی توسط عبدالجلیل مغناظ عوده تمیمی در سلسله انتشارات دانشگاه سبها (لیبی) به نام ابن قتیبه اللغوی انتشار یافته که به رغم فهارس بسیار

مفصل، چیزی بر اطلاعات ما نمی‌افزاید. در ۱۹۶۲ م لوکنت کتاب تأویل مختلف الحدیث را به فرانسه ترجمه کرد و در مقدمه مفصلی که در آغاز کتاب نهاد، از اشاره به شرح حال ابن قتیبه چشم پوشید، اما وعده داد که کتاب مفصلی در این باب انتشار دهد (مقدمه بر «تأویل»^۲، ۷). این کتاب عاقبت پس از ده سال کوشش و پژوهش، در ۱۹۶۵ م انتشار یافت. مؤلف در این اثر که شامل ۵۲۸ صفحه است، چیزی را فروگذار نکرده و با وسواس و دقت و گاه با اغراق و اطباب، همه جنبه‌های علمی و ادبی ابن قتیبه را مورد بررسی قرار داده و نخست کوشیده است که برای ابن قتیبه، اعتبار دینی عظیمی که از اعتبار ادبی او کمتر نیست، فراهم آورد. نتیجه این کوشش آن است که در این کتاب فقط ۲۲ صفحه به نحو، ۲۲ صفحه به شعر و ۵۶ صفحه به ادب اختصاص یافته است. در آغاز این گفتار به تاریخ تولد و مرگ ابن قتیبه اشاره شد و ملاحظه گردید که تا چه اندازه اطلاعات در این باره پربار است. متأسفانه موارد دیگر زندگی او نیز به همین قرار است. ابهام از نسب او آغاز می‌گردد: سمعانی، قتی را نسبت جدوی (۳۴۰/۱۰) و همو جد او را منسوب به باهله می‌داند (۷۰/۲ - ۷۱)، اما از سوی دیگر ابن قتیبه خود صریحاً به اصل ایرانی خود اشاره کرده، می‌گوید: «نسب من در عجم مانع از آن نیست که در مقابل ادعاهای جاهلان این قوم، از عرب دفاع کنم» (کتاب العرب، ۲۷۸؛ نیز نک: لوکنت، ابن قتیبه، ۳۰؛ حسینی، ۵). بنابراین چگونگی نسبت نیایش، قتیبه، به باهله روشن نیست و در جایی هم به «ولای» او اشاره نشده است. در برخی از منابع وی را مروزی خوانده‌اند (مثلاً زبیدی، ۱۸۳)، اما بیشتر، این نسبت را از آن پدرش دانسته‌اند (مثلاً سمعانی، ۳۴۱/۱۰) و این نظر معقول‌تر است. بنابراین شاید بتوان پنداشت که نیایش قتیبه، از مرو شاهجان برخاسته و همانجا با یکی از زنان عرب باهله ازدواج کرده و بدین سبب به باهله انتساب یافته است (نک: لوکنت، همان، ۲۸-۳۰). نمی‌دانیم پدر او، مسلم، چه زمان به غرب کوچید و در کدام شهر مسکن گزید. از این رو برای تعیین زادگاه فرزندش، عبدالله هم ناچار باید دید که او را به چه دیاری منسوب کرده‌اند: نسبت مروزی چنانکه دیدیم به پدرش تعلق دارد. نسبت دینوری نیز به سبب اقامت و مسند قضای وی در آن شهر به او داده شده است. آنچه می‌ماند، دو نسبت است: بغدادی و کوفی. ابن ندیم (ص ۸۵) و ابن انباری (ص ۱۴۳) تصریح می‌کنند که وی کوفی است و در آن شهر به دنیا آمده است، ولی خطیب بغدادی (۱۷۰/۱۰) و سمعانی (همانجا) زادگاه او را بغداد دانسته‌اند. بدین سان، نمی‌توان در باره محل تولد او نظر قاطعی اعلام کرد (نک: لوکنت، همان، ۳۱-۳۲). اینک باید دید ابن قتیبه دوران کودکی و جوانی را در کجا گذرانده و در چه مکتبی نخستین درسها را آموخته و اینکه می‌گوید: در عنفوان

1. GAL.

2. The Life and Works of Ibn Qutayba.

3. Le traité ...

آورد، همین ابن راهویه است. به همین جهت، به رغم سکوت منابع درباره پیوند استاد و شاگرد، معاصران، معتقدند که وی پیش از وفات ابن راهویه، یعنی زمانی که خود بیست یا بیست و چند سال بیش نداشته است، به نیشابور رفته (حسینی، ۲۳ به بعد) و پس از وفات ابن راهویه به بصره بازگشته است (همو، ۳۳). اما لوکنت در این باره به کلی ساکت مانده، زیرا ملاحظه کرده است که روایات در این باب، ناچیز و متأخرند و همه استنتاجهای معاصران نیز که بر اساس زادگاه یا اقامتگاه استادان او استوار گشته است، از حد فرضیه فراتر نمی رود (همان، ۳۲). بنا بر این آنچه در شرح احوال او مسلم می ماند، همانا قاضی بودنش در شهر دینور است که اکثر منابع بر آن تصریح کرده اند (ابن خلکان، ۴۳/۳؛ ذهبی، ۲۹۸/۱۳)، اما زمان آن مشخص نیست. تنها می دانیم که ابن قتیبه مورد توجه خاص ابوالحسن عبداللّه بن یحیی خاقانی که در ۲۳۶ ق / ۸۵۱ م وزیر متوکل شد، بوده و کتاب *ادب الکاتب* خویش را که یکی از نخستین آثار اوست، به این وزیر تقدیم داشته است (ادب، ۶-۷). بنابراین بعید نیست که وزیر وی را، به رغم جوانی، به منصب قضای دینور گماشته باشد. این امر مورد تأیید دو تن از شارحان کتاب *ادب الکاتب*، زجاجی و بطلیوسی نیز قرار دارد (نک: حسینی، ۵۸؛ لوکنت، همان، ۳۳).

در حال اقامت او در دینور طولانی شد و او در همین دوره بیشتر آثارش را تألیف کرد، زیرا به تأیید اکثر منابع (خطیب، ابن خلکان، همانجاها)، وی در بغداد بیشتر به تدریس آثار خود اشتغال داشته تا به تألیف، اما تعیین تاریخ انتقال از دینور به بغداد، آسان نیست. در حاشیه یکی از نسخ خطی معارف (نسخه موزه بریتانیا) اشاره شده است که موفق او را به بغداد فراخواند و در ۲۶۶ ق / ۸۸۰ م در همان شهر مستقر ساخت و خود کتاب معارف را نزدش خواند (حسینی، ۸). همین حاشیه موجب شده است که حسینی همان سال را تاریخ ورود ابن قتیبه به بغداد بداند و بقیه زندگی او را برحسب آن زمان بندی کند (نک: ص ۵۹)، اما عیب این حاشیه آن است که در ۷۱۰ ق / ۳۱۰ م نوشته شده (نک: همو، ۸) و بسیار متأخر است. از این رو، لوکنت (همان، ۳۴) بر آن اعتمادی ندارد و پس از بحثی درباره تاریخ آمدن ابن قتیبه به بغداد، حدود ۲۵۷ ق / ۸۷۱ م را صحیح تر می داند (همان، ۳۵). شبیه چنین حاشیه ای در یکی دیگر از کتابهای ابن قتیبه، یعنی *ادب الکاتب* نیز آمده است: «ذوالریاستین او را در بصره بر دیوان مظالم گمارد، چون بصره ویران شد، ابن قتیبه به خانه خود در بغداد بازگشت و آنجا به کار تألیف پرداخت. قاسم بن اصبع گوید: از او شنیدم که می گفت پانزده سال است که از این کوی بیرون نرفته ام» (همان، ۳۴، به نقل از بُنْدباکر^۱). حال اگر به یاد آوریم که ابن اصبع دو سال پیش از وفات استاد، یعنی در ۲۷۴ ق، به شِرق آمده و موضوع ۱۵ سال را در آن زمان از استاد خود شنیده، ناچار ورود ابن قتیبه به بغداد، در ۲۵۹ ق واقع

شباب دوست داشته از هر علمی خوشه ای برچیند و به همین جهت در مجالس متکلمان هم حاضر می شده (تأویل مختلف، ۶۰)، در کجا بوده و این استادان چه کسان بوده اند.

متأسفانه در این مورد نیز باید بیشتر به حدس و گمان پرداخت. روایات کهن فقط به منصب قضای او در دینور و اقامتش در بغداد اشاره می کنند که قاعدتاً باید در اواخر زندگی او باشد و دوران پیش از آن را سکوتی کامل فرا گرفته است. در آن روزگار پیوسته دریچه هایی تازه به سوی علوم جدیدی که از طریق فرهنگهای دیگر فرا می رسید، گشوده می شد و چنان بود که دانشمندان، دیگر نمی توانستند به روایت شعر و لغت بسنده کنند. فلسفه، منطق، ریاضیات، نجوم، تاریخ و جغرافیا به جهان اسلام روی آورده و مکتب جدیدی پدید آورده بود که در بسیاری از موارد با مکتب قدمای سنت گرا در ستیز بود. ابن قتیبه جوان که مسلمانی با ایمان و سخت پای بند مذهب بود، از آن علوم بیگانه نماند. از آنجا که شهر بصره در ابتدای سده ۳ ق / ۹ م از پررونق ترین مراکز علمی بود و مشهورترین دانشمندان در آن گرد آمده بودند، حسینی (ص ۱۷ به بعد) و دیگر معاصران، اطمینان یافته اند که وی پس از آنکه در کوفه نشو و نما یافت، به بصره روی آورد. تردید نیست که در بصره، وی می بایست به مشهورترین متکلم زمان که همانا جاحظ بود، پیوسته باشد. نیز تردید نیست که وی بارها از آثار جاحظ استفاده کرده یا عباراتی را عیناً از او نقل کرده است (عیون الاخبار، ۲۰۴/۲؛ قس: تأویل مختلف، ۴۵ با جاحظ، البیلا، ۶۴/۲)، اما هیچ اشاره ای به درس خواندن او نزد جاحظ دیده نمی شود. با اینهمه، حسینی قاطعانه او را شاگرد جاحظ می شمارد (ص ۲۰).

چنانچه بپذیریم که ابن قتیبه مدتی را در بصره گذرانده است، دیگر آسان می توان وی را از شاگردان مکتب اصمعی، به خصوص در زمینه علم حدیث (نک: همو، ۲۱) یا بسیاری از مکاتب لغوی و شعری آن شهر قرار داد. اما دشواری کار در این است که ابن قتیبه، به نام هیچ یک از شیوخ خود در بصره اشاره نکرده است. حسینی می گوشت این امر را نتیجه آن بداند که ابن قتیبه در بصره بیشتر علم کلام و فلسفه آموخته است (۱۷ - ۲۲)، اما این آموزش خصوصاً به آن غرض بوده که می خواسته است اولاً از فاضلان زمان خود بازپس نماند و ثانیاً لازم می دانسته به دشمنان عقیدتی خود، با همان حربه ای که به دست آنان بوده، پاسخ گوید و با ادله کلامی، این فیلسوفان را که رفتار شخصیشان با تعالیم اسلام منافات داشته (ابن قتیبه، تأویل مختلف، ۲۳ - ۲۴، ۴۹، ۵۷ - ۵۸، جم) و بیشترشان هم باده نوشی را مباح می دانستند (نک: همان، ۴۸)، فرو گوید.

ابن قتیبه در پی شیخی از اهل حدیث می گشت تا نزدش علم بیاموزد و او را مقتدای خود سازد. در آن روزگار، ابن راهویه (د ۲۳۸ ق / ۸۵۲ م) که از مرو برخاسته بود و در نیشابور می زیست، شهرتی فراگیر داشت. از آثار ابن قتیبه چنین برمی آید که از میان همه دانشمندان سده ۳ ق / ۹ م تنها کسی را که می توان به راستی شیخ و استاد او به شمار

می‌شود و چون ویرانی بصره به دست زنگیان نیز در ۲۵۷ ق بوده، ظاهراً اشکالی در کار پیش نمی‌آید. اما چند پرسش اعتبار این سند را که خود از نظر زمان عیبی ندارد، مخدوش می‌سازد؛ نخست آنکه ابن قتیبه چگونه می‌توانسته دو سال در آن شهر غارت‌زده ویران دوام بیاورد؛ دیگر آنکه لقب ذوالریاستین در آن روزگار هنوز معمول نبوده است و سرانجام چرا کسی به ریاست او به دیوان مظالم اشاره نکرده است؟ با اینهمه شاید بتوان جزئیات این روایات را با واقعیات تاریخی منطبق ساخته، اعتبار آنها را باز آورد؛ پس از عیدالله بن خاقان، سعید بن مخلد که از نزدیکان وزیر بود، در ۲۶۹ ق از جانب موفق، لقب ذوالوزارتین یافت که شاید همان ذوالریاستین روایت بالا باشد. نیز بعید نیست که چون در ۲۵۷ ق بصره غارت شد، ابن قتیبه را به عنوان رئیس دیوان مظالم به بصره فرستاده باشند، اما ابن قتیبه که زندگی در بصره را غیرقابل تحمل یافته، اندکی بعد به بغداد باز گشته است. بدین سان باید پنداشت که ابن قتیبه تنها تحت حمایت عیدالله خاقانی نبوده، زیرا وی پس از مرگ وزیر در ۲۶۳ ق/ ۸۷۷ م، زندگی آرامی داشته و همانطور که توانسته بود با طاهریان، امیران خراسان و حکام بغداد که گرایشهای سیاسیشان عموماً در خط سیاست خلیفه نبوده، دوستی برقرار کند، احتمالاً از عنایات موفق و دستیار نیرومندش سعید بن مخلد هم بهره‌مند بوده است.

برحسب زمان‌بندی بالا از زندگی ابن قتیبه، این نتیجه حاصل می‌شود که او در ۲۱۳ ق تولد یافته، حدود ۲۷ سال داشته که قاضی دینور شده و آنجا مدت ۱۷ سال به قضا و در عین حال به تألیف آثار متعدد مشغول بوده، در حدود ۴۴ سالگی به بغداد رفته و تا پایان عمر، یعنی حدود ۱۹ سال نیز به تدریس و گاه تألیف و یا تکمیل آثار گذشته اشتغال ورزیده است، اما ثروت عکاشه پایان اشتغال او را به قضا در دینور با پایان وزارت عیدالله خاقانی در نوبت اول (۲۴۷ ق) مطابق می‌داند (صص ۳۵-۳۶). از آنجا که همه منابع اشاره می‌کنند که وی در بغداد جز تدریس کار دیگری نمی‌کرده، ناچار باید پذیرفت که ابن قتیبه فقط طی تقریباً ۱۱ سال اکثر آثار خود را نوشته و در ۳۴ سالگی دست از تألیف کشیده و بقیه عمر را تا ۶۳ سالگی به تدریس گذرانده است. راست است که کسی کتابی در بغداد به او نسبت نداده، اما تردید نیست که دست‌کم دو کتاب در آن شهر تألیف کرده است: یکی *تأویل مختلف الحدیث* (لوکنت، مقدمه بر «تأویل»، ۸) و دیگری *تحریر مجدد معارف*. در مقدمه این کتاب اشاره شده که شرحی تاریخی تا زمان مستعین (خلافت: ۲۴۸-۲۵۱ ق) در کتاب خواهد آمد (معارف، ۴). اما شروح تاریخی کتاب تا زمان معتد (خلافت: ۲۵۶-۲۷۹ ق) پیش می‌رود (نک: همان، ۳۹۴). بنابراین احتمالاً کتاب یک‌بار در دینور تحریر شده و بار دیگر در بغداد تحریر و تکمیل گردیده است، اما مؤلف فراموش کرده که مقدمه را اصلاح کند (لوکنت، ابن قتیبه، ۳۶-۳۷). ابن قتیبه، چنانکه در آغاز این مقاله اشاره شد، به احتمال قوی در ۲۷۶ ق درگذشته، اما محل وفات او نیز مبهم است. از آنجا که وی

پیوسته در بغداد می‌زیسته است، دلیلی وجود ندارد که محل وفاتش را جای دیگری غیر از بغداد بدانیم (نک: خطیب، ۱۷۱/۱۰)، جز اینکه همه منابع با این نظر موافق نیستند. ابن جوزی (۱۰۲/۵) که تاریخ مرگش را ۲۷۰ ق دانسته، محل درگذشت او را کوفه می‌داند.

در چگونگی مرگ او نیز دو روایت مختصر در دست است: از قول شاگردش ابن صائغ آورده‌اند که «وی هریسه خورد و حرارت بر وی غالب آمد. آنگاه بانگی سخت کشید و تا نماز ظهر بی‌هوش افتاد. سپس ساعتی به خود پیچید و باز آرام یافت و همچنان تشهّد می‌خواند تا سحرگاهان درگذشت» (خطیب، ۱۷۰/۱۰؛ ابن انباری، ۱۴۴). خطیب بغدادی در روایتی دیگر، که اندکی با روایت بالا اختلاف دارد، مرگ او را ناگهانی ذکر کرده است (همانجا؛ نیز نک: حسینی، ۱۴-۱۶؛ صقر، ۳۹).

از ظاهر ابن قتیبه جز آنچه از قول شاگردش، قاسم بن اصبع، در حاشیه یکی از نسخ خطی *ادب الکاتب* آمده، چیزی نمی‌دانیم. بنابر این روایت، وی خوش لباس بود، محاسن سفید بلندی داشت، خوش‌رنگ و روی بود (لوکنت، همان، ۳۸-۳۹). بی‌گمان زندگی او را سراپا آرامشی عالمانه فرا گرفته بود و اگرچه در اظهار عقاید خود و رد نظر مخالفان تردید به خود راه نمی‌داد، این کار جز در دایره علم و کتاب صورت نمی‌پذیرفت. گویی از کشمکشهای سیاسی سخت دوری می‌گزید و ترجیح می‌داد عمر را به تألیف کتابهای علمی سنگین که به آسانی دستاویز این و آن نمی‌شد، بگذرانند، چنانکه به شغل قضا در شهر کوچکی چون دینور قناعت کرد و از هر کار دیگری که موجب جنجال و هیاهو باشد، پرهیز کرد. شاید همین امر سبب شده باشد که نویسندگان معاصرش درباره او یا ساکت بمانند یا به اشاراتی مختصر بسنده کنند و زمانی هم که وی به یمن کتابهایش، بیشتر مورد توجه قرار گرفت، دیگر از زندگی او سالها گذشته و جزئیات زندگیش از خاطره‌ها رفته بود.

از ابن قتیبه، یک پسر به نام احمد به جای ماند که اهل علم بود و در ۳۲۲ ق/ ۹۳۵ م وفات یافت. ابن احمد را نیز پسری به نام عبدالواحد بود که کار پدر را دنبال کرد.

استادان: شناسایی استادان ابن قتیبه ممکن است تا حدودی نحوه تفکر و گرایشهای مذهبی و ادبی او را آشکار سازد. اما در همه احوال نمی‌توان از استاد و تأثیر مستقیم او به ابن قتیبه سخن گفت، چه وسعت آثار و شیوه التقاطی او گاه این کار را دشوار می‌سازد، به خصوص که او از منابع مکتوب بسیار استفاده می‌برده و آثار ترجمه شده از فارسی و هندی و یونانی را فراوان می‌خوانده است. کسانی که نامشان در منابع کهن به عنوان شیخ یا استاد ابن قتیبه آمده، بسیار متعدّدند. عکاشه (صص ۳۶-۳۸)، ۲۶ تن را ذکر کرده و صقر (صص ۶۳-۶۴)، ۲۵ تن را آورده است. حسینی (صص ۴۳-۴۵) نام ۳۸ تن را در شمار منابع حدیثی او نهاده است. لوکنت (همان، ۴۵) به بعد همه کسانی را که ابن قتیبه سخنی یا روایتی از ایشان نقل کرده نیز بر آن مجموعه افزوده، اما

اصلاً نمی‌توان استاد او خواند، از آن جمله احمد بن حنبل که فقط یک بار مورد استناد او قرار گرفته، یا پدرش «مسلم» که ظاهراً نقشی در تکوین شخصیت علمی او نداشته است، بنابراین نمی‌توان آنان را در صف شیوخ او نشان داد (همان، 71). البته دعبل خزاعی شیعی مذهب نیز که جز چند روایت شعری چیزی به وی عرضه نکرده، از همین قبیل است. از فهرست ابن استادان، چنین برمی‌آید که بیشتر آنان عالم لغت و نحوند و تنها چند تن از آنان را می‌توان در زمره علمای حدیث به شمار آورد.

پس از نام استادان، اگر بدانیم ابن قتیبه از چه منابعی بهره می‌گرفته، پهنه اطلاعات و شاید هم محدوده نظرات و عقاید گوناگون او تا حدی روشن‌تر می‌شود. او خود در مقدمه عیون (ص «س») به صراحت اشاره می‌کند که از نوجوانی تا پیری از همه کس دانش اخذ کرده و کتابها و تواریک «اعاجم» را هم خوانده است. بررسی آثار او نیز این گفته را تأیید می‌کند. شاید بتوان منابع او را چنین تقسیم‌بندی کرد: منابع ایرانی (به خصوص آثار ابن مقفع)؛ منابع یونانی (به خصوص ترجمه آثار ارسطو)؛ آثار مسیحی-یهودی (به خصوص تورات و انجیل)؛ آثار جاحظ؛ کتب نحویان؛ منابع پراکنده دیگر (قس؛ لوکت، همان، 241-179).

دورنمای مذهب و عقیده در زمان ابن قتیبه بسیار پرهیاهو و در هم پیچیده است که اگر دقیقاً بررسی شود، البته موضع و نقش ابن قتیبه در صحنه تاریخی-مذهبی قرن ۳ ق روشن خواهد گردید. چون این امر را در مقالات مختلف همین دائرةالمعارف می‌توان یافت، ما به ذکر چند سرفصل بسنده می‌کنیم:

در زمان عباسیان، پس از کشمکشهای فرقه‌ای، معتزلیان سر بر داشتند و اندک اندک شیوه تفکر خود را بر دربار خلیفه نیز تحمیل کردند، چنانکه مأمون از آنان حمایت می‌کرد، اما بیشتر نظرات ایشان، خاصه خلق قرآن و اختیار و نیز مجادلات کلامی ایشان، سخت اصحاب حدیث را آشفته ساخت، چنانکه عاقبت همه چیز به دست متوکل دگرگون شد و ابن قتیبه نیز به تأیید سیاست او پرداخت و با غالب گرایشهای خاص عقیدتی به ستیز پرداخت، چنانکه کتاب او در ردّ جهمیّه و مشبهه اکنون در دست است. وی بیش از همه شیفته نظرات احمد بن حنبل و ابن راهویه بود و مانند ایشان قائل به عدم خلق قرآن و تمایل به نوعی جبر شد (لوکت، همان، مقدمه، 26-27).

ابن قتیبه با همه اهمیت و اعتباری که در ادب دارد، بیشتر در زمینه علوم قرآنی و عقاید مورد انتقادهای سخت و گاه شگفت آور قرار گرفته است، اما در زمینه‌های دیگر نیز از انتقاد مصون نمانده است؛ ابوطیب او را به آمیختن روایات، به «حکایات» [نامقبول] کوفیان، اعتماد به «غیرنقه» و شباهتزدگی در پرداختن به علمی که تبحری در آنها ندارد متهم می‌کند (صص ۸۴ - ۸۵). انتقادات او، عام است، هرچند که کتب او در نحو و ادب خصوصاً ذکر شده است؛ ازهری در زمینه ادب او را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهد (۳۱/۱)؛ ابوریحان

سرانجام آنهمه را به دو گروه تقسیم کرده است: یکی استادان مستقیم و معتبر (همان، 74-50) و دیگری استادان درجه دوم (همان، 83-75). گروه اول ۲۸ نفرند، اما پیداست که تأثیر ایشان بر ابن قتیبه، یا مقدار اطلاعاتی که وی از آنان اخذ کرده، هرگز یکسان نمی‌تواند بود. از این رو، لوکت آنان را بر حسب اهمیتی که در تکوین شخصیت علمی او داشته‌اند، ذکر کرده است. بدین سان، مهم‌ترین استادان وی اینانند:

۱. ابوحاتم سجستانی (د ۲۴۸ ق/ ۸۶۲ م)، لغت‌شناس بزرگ که نزد بزرگانی چون اصمعی و ابو عبیده دزس خوانده و شاگردانی چون میرد و ابن درید داشته است. ابن قتیبه بیش از همه از او نقل قول کرده است. درخور توجه است که نام‌آثاری که به ابوحاتم نسبت داده‌اند، غالباً با نام آثار ابن قتیبه شبیه است.

۲. ریاشی (د ۲۵۷ ق/ ۸۷۱ م)، از استادان بزرگ لغت، شاگرد اصمعی و ابو عبیده و استاد میرد و ثعلب و ابن درید. انبوه روایاتی که ابن قتیبه از او نقل کرده، احتمالاً دلیل بر پیوند استوار میان آن دو است.

۳. ابن راهویه (۲۳۸ ق/ ۸۵۲ م) که در علم حدیث هم‌تراز شافعی و ابن حنبل به شمار می‌آید. از آنجا که وی با اهل رأی سخت مخالف بود و در فقه نیز روش خاص خود را داشت، بسیار مورد توجه ابن قتیبه قرار گرفت. اما نمی‌دانیم ابن قتیبه چگونه از محضر او استفاده کرده است. آیا چنانکه حسینی گفته، نزد او به نیشابور رفته یا او را در بغداد، کوفه یا جای دیگری دیده است (لوکت، همان، 53-52؛ قس؛ حسینی، ۲۳-۲۷).

شاید بتوان پس از این ۳ تن جاحظ را نهاد، هر چند که لوکت او را در ردیف دوازدهم قرار داده و دو علت برای این کار ذکر کرده است: یکی آنکه جاحظ از بزرگان معتزله بوده و ابن قتیبه از مخالفان ایشان. بنابراین، عقاید فلسفی-مذهبی جاحظ را بر ابن قتیبه تأثیری نبوده است؛ دیگر آنکه هیچ یک از ترجمه‌نویسان او را در شمار استادان ابن قتیبه قرار نداده‌اند. با اینهمه می‌دانیم که او اجازه روایت البخلاء را از جاحظ گرفته بوده (نک؛ عیون، ۱۹۹/۳؛ قس؛ لوکت، همان، 58؛ سلام، ۲۸) و از الحیوان او بهره فراوان برده و با کتابهای البیان و حتی الترییع او آشنایی نزدیک داشته است (لوکت، همان، 194-200). بنابراین جاحظ در هر حال از منابع عمده الهام و اقتباس وی بوده، هر چند که تأثیر او به مسائل ادبی منحصر باشد.

دیگر استادان او عبارتند از: ابو عبدالله حمدانی (د ۲۴۹ ق/ ۸۶۳ م)، محدث؛ عبدالرحمن بن قریب، معروف به ابن اخی الاصمعی (د اواسط سده ۳ ق)، راوی شعر و خبر؛ یزید بن عمرو غنوی؛ محمد بن زیاد بن عبیدالله زیادی، محدث؛ ابوالخطاب زیاد بن یحیی (د ۲۵۴ ق/ ۸۶۸ م)؛ احمد بن خلیل بن سوار، محدث؛ دعبل شاعر؛ ابوطالب زید بن اخزم (د ۲۵۷ ق/ ۸۷۱ م)؛ محمد بن خالد مهلبی، عبده بن عبدالله؛ ابویعقوب اسحاق بن ابراهیم؛ ابراهیم بن زیاد؛ محمد بن یحیی قطعی. بقیه استادان البته به اهمیت این ۱۷ تن نیستند، به خصوص که برخی را

بیرونی از تندروی او در «تفضیل العرب» انتقاد می‌کند (ص ۲۳۸)؛ حاکم نیشابوری، آشکارا او را کذاب خوانده (نک: ذهبی، ۲۹۹/۱۳؛ ابن حجر، ۳۵۷/۳)؛ شاگردش ابن اصبع از قول طبری و ابن سربج نقل می‌کند که کتاب او را در فقه بی‌ارزش می‌دانسته‌اند (ذهبی، ۳۰۱/۱۳)؛ دارقطنی او را متمایل به تشبیه می‌دانسته (همو، ۲۹۸/۱۳)؛ ابن تغری بردی، ۷۵/۳ و بیهقی وی را کرامی مذهب خوانده است (ذهبی، همانجا؛ ابن حجر، ۳۵۹/۳). البته این انتقادهای در انبوهی از کتب متأخر نیز تکرار شده است. لوکت با در نظر گرفتن گرایش انتقاد کنندگان به این نتیجه رسیده است که شافعیان و اشعریان وی را نکوهش کرده‌اند و حنبلیان او را ستوده‌اند (همان، ۲۱۵-۲۱۶). علت این امر البته روشن است. پیش از این دیدیم که وی شاگرد ابن راهویه و سخت تحت تأثیر عقاید او بود. حتی در برخی امور که ابن راهویه با احمد بن حنبل مخالف بود، وی باز جانب استاد خویش را می‌گرفت (نک: حسینی، ۲۵ - ۲۶، ۳۲).

مبارزه ابن قتیبه با معتزله و جهمیه و دیگر فرقه‌هایی که کلام و فلسفه را مایه کار خود قرار می‌دادند، موجب گردید که وزیر متوکل وی را به قضای دینور برگمارد. در بسیاری از آثار او، خاصه تأویل مختلف الحديث، مبارزه تند و آشکاری برضد معتقدان به رأی و به خصوص ابوحنیفه پدیدار است. وی استحسان و قیاس را نیز به شدت رد می‌کند و معتقد است که آنها سرانجام انسان را به بدعت می‌کشانند (نک: لوکت، همان، ۲۵۵-۲۵۶).

حدیث: راست است که ابن قتیبه امروز در کار حدیث شهرت خاصی ندارد، اما او در واقع پیش از هر چیز، محدث بوده است و احتمالاً نخستین اثری که تألیف کرده، همانا غریب الحديث بوده و تأویل مختلف نیز که ظاهراً آخرین اثر اوست، در همین باب است (همان، ۲۶۰)، اما بعید نیست که برخی از انتقادهایی که بر او وارد کرده‌اند، بیشتر ناظر به نحوه روایت او باشد، چه وی معمولاً میان حدیثی که از شخص پیامبر (ص) و آنچه از یکی از صحابه یا حتی یک راوی نقل شده، تفاوت قائل نمی‌شود و اگر مخالفان او به تناقضی آشکار میان دو حدیث اشاره می‌کردند، وی بی‌آنکه به قوت و ضعف اسناد توجه کند، می‌کوشد آن دو حدیث را به نحوی سازگار سازد (حسینی، ۴۷)؛ گاه نیز وی به ذکر نیمی از یک حدیث یا معنای آن بسنده می‌کند؛ این امر چنان است که حسینی را واداشته که بگوید: بیشتر احادیثی که او از شیوخ خود نقل کرده، مجعول است و برخی از آنها را نیز عقل سلیم نمی‌پذیرد (صص ۴۹-۵۰، نیز نک: ۵۱-۵۷).

شعوبیه: ظاهراً دیانت و تقوای شدید ابن قتیبه موجب شده است که وی در کشاکش شعوبیه و ضد شعوبیه داخل شود. اگر چنین نباشد، ناچار باید پرسید: چرا ابن قتیبه که خود ایرانی است، عرب را بر عجم برتر نهاده است؟ مراد او از عجم در کتاب العرب، در درجه نخست فارسین است و پایه قیاس میان دو قوم، یکی اخلاق است و دیگری تبار. وی این کتاب را با ذم حسد که نازیباترین خوی شعوبیان

می‌شمرد، آغاز می‌کند و در عیون (۸/۲-۱۲) نیز حسد را نخستین گناه می‌شمارد. با اینهمه نحوه نگرش او به قضیه شعوبیه گویی به امر طبقات اجتماعی منحصر می‌گردد و او را با کشمکشهای سیاسی و عقیدتی که می‌بایست انگیزه اصلی شعوبیان باشد، کاری نیست، زیرا دشمن‌ترین شعوبیان نسبت به عرب، همانا توده فرومایگان و تفاله‌های اجتماع و اوباش و دهقان زادگان روستاهاست، نه اشراف عجم و پارسایان که حقوق و مسئولیتهای خود را می‌شناسند («کتاب العزب»، ۲۷۰). بدین سان وی در پادشاهان عجم به دیده تحقیر نمی‌نگرد، بلکه کسانی را که در مقابل اعراب، دم از پرویز و کسری می‌زنند به باد استهزا می‌گیرد (همان، ۲۷۴)، اما هستند کسانی که لیاقت فخر ورزیدن به خسروان را دارند و آنان عبارتند از: پادشاه زادگان، فرزندان کارگزاران، دبیران، حاجبان و اسواران (همانجا). برتری انسان به نسب و حسب است، بنابراین شاید بتوان اشراف عرب و فارس را از جهاتی، در یک صف نهاد و با هم مقایسه کرد: ایرانیان از نژاد سام و عموزادگان اعرابند، اما برخلاف ادعای خود حتی به اسحاق و ساره ندارند (همان، ۲۷۵). راست است که اعراب بیابانی برخی عادات ناپسند داشتند و مثلاً حیوانات شگفتی را خوراک خود می‌ساختند (همان، ۲۸۴) و بی‌گمان ایرانیان ظریف شهرنشین در این باب از آنان برتر بودند، اما عربها در عوض خصلتهای فراوان دیگری داشتند (همان، ۲۸۲). وی میان آیین سپاهیگری ایرانیان و عربهای جاهلی نیز قیاس کرده و قوم عرب را برتر نهاده است، زیرا فارسین ثروتمند، هم ابزار جنگی فراوان داشتند و هم آداب جنگ را نیک می‌دانستند، اما عربها در عین تنگدستی و بی‌اطلاعی از شیوه‌های معمول نبرد، باز دلاوریها می‌کردند و پیروز می‌شدند (همان، ۲۸۹). به دوران اسلام که می‌رسیم، البته کار بر ابن قتیبه آسان می‌گردد، زیرا همه عناصر لازم برای تفضیل عرب بر عجم فراهم می‌آید: اسلام در میان اعراب پا گرفت و آخرین پیامبر از میان ایشان برخاست.

کتاب العرب از انتقاد نویسندگان مصون نبوده است: آنچه از این کتاب نظر ابن عبدربه (۴۰۸/۳ - ۴۱۱) را جلب کرده، مردود دانستن برابری همه افراد به رغم برخی آیات و احادیث است. وی اندکی هم از انتقادهای شعوبیه را بر نظرات ابن قتیبه نقل کرده است (همانجا). آنچه در گزارش ابن عبدربه بسیار جالب توجه است، اظهار شگفتی او از کار ابن قتیبه است که در برتر نهادن عرب به هر دری زده است، اما کتاب را با بیان مذهب شعوبیه [و تأیید آن] به پایان برده است (۴۱۱/۳ - ۴۱۲)، زیرا در آنجا گوید: «راست‌ترین سخن آن است که همه مردم از پدر و مادر واحدی زاده شده‌اند...». ملاحظه می‌شود که ابن عبدربه نیز مانند منتقدان معاصر، در برابر آراء ضد شعوبی ابن قتیبه، دچار تردید گردیده است.

اما هیچ‌کس به اندازه ابوریحان بیرونی از گفتارهای ابن قتیبه در این باب بر نیاشته است. وی نخست به بی‌اطلاعی عرب از علم «بروج و صور» اشاره کرده، سپس از سخنان مفصل «ابن قتیبه جبلی»

بغداد را هم به کلی تخیلی می‌پندارد. وی معتقد است که در زمان سیویه و فرّاء دو شیوه کار وجود داشت، اما هنوز چیزی به نام مکتب نحوی پدیدار نشده بود. صد سال بعد میرد (د ۲۸۵ ق) نخستین کسی است که به «بصری و بصریون» به عنوان یک مکتب نحوی اشاره می‌کند، اما از «کوفیون» سخنی به میان نمی‌آورد. آنچه به نام مکتب کوفه شهرت یافته نیز، توسط دانشمندان بغداد پدیدار شده و از این جهت می‌توان آنها را «بغدادی» نیز نامید. همچنین «مسائل الخلاف» میان دو مکتب ساخته و پرداخته دانشمندان سده چهارم است (فلیش، ۱۵-۱۱/۱؛ نیز نک: لوکنت، همانجا). برخی از نویسندگان معاصر عرب نیز در وجود مکتب بغداد تردید کرده‌اند (قس: تمیمی، ۶۱).

عموماً چنین به نظر می‌آید که ابن قتیبه، بی‌آنکه تعصبی داشته باشد، آنچه از نوشته‌های استادانش، خواه بصری و خواه کوفی، نیکو می‌یافته، نقل می‌کرده است. تمیمی کوشیده است آراء نحوی او را استخراج کرده و آنچه را با مکاتب بصره و کوفه منطبق است و نیز آنچه را خاص خود اوست، جداگانه نقل کند (۶۳ - ۷۱).

شعر: چنانکه پیش از این اشاره شد، شهرت ابن قتیبه در درجه نخست به شعر و ادب است. او هر چند که خود حتی یک بیت نسرود، اما احساس و درک او در شعر، چه از جنبه هنری، چه از جنبه فنی در تاریخ ادبیات عرب کم‌نظیر است. عمده‌ترین اثر او در شعر، همانا *الشعر و الشعراء* و مقدمه زیبای آن است.

از آغاز قرن سوم بسیاری از دانشمندان تحت تأثیر آثار ارسطو و شاید هم به دنبال اختلاف قبایل به طبقه‌بندی در همه دانشها و از جمله در شعر و شاعری اقبال تمام داشتند، چنانکه *الشعر و الشعراء* ابن قتیبه دیگر اثری نوظهور به شمار نمی‌آمد. مفضلیات، اصمعیات، حماسه ابوتمام و طبقات *الشعراء* ابن سلام همه پیش از او تدوین شده بود. خود کتاب را البته می‌توان مجموعه‌ای نسبتاً کامل و مفید خواند، اما نکات عمده‌ای افزون بر آثار گذشتگان در بر ندارد، به خصوص که همگان از منابع مشترک و بسیار گسترده و پراکنده برگرفته از راویان شعر بهره می‌گرفتند.

آنچه در اثر ابن قتیبه استثنایی و تا حدی نوظهور است، همانا مقدمه کتاب است که آکنده از ملاحظات دقیق و اظهار نظرهای عالمانه است. نحوه برداشت هوشمندانه مؤلف در این مقدمه با روش تقلیدی او در اصل آن کتاب چنان اختلاف دارد که گودفروا آن را با مقدمه ابن خلدون و اصل تاریخ او مقایسه کرده است (ص ۵۱).

مراد از ستایش این مقدمه آن نیست که بگوییم ابن قتیبه نظریات هنری ارزنده‌ای شبیه به آنچه در سده‌های ۱۹ و ۲۰ به وجود آمده، عرضه کرده است. ابن قتیبه هنرمند یا هنرشناس به معنای امروزی آن نیست، بلکه به قیاس آنچه تا قرن سوم می‌شناسیم، برخی نظرات او بسیار جالب است. در این کار آنچه سخت سودمند افتاده، همانا بی‌طرفی اوست. وی با همه حدت و شدت و تعصبی که در کار دین نشان داده، در باب شعر تقریباً از هر گونه تعصب یا گرایش به مذهب و

در همه آثارش و به خصوص در این کتاب که در خلال آنها عرب را در اخترشناسی داناترین اقوام می‌داند، دچار تعجب می‌شود و می‌گوید که آیا ابن قتیبه «نمی‌دانسته یا تظاهر به جهل کرده» که همه کشاورزان جهان البته اطلاعاتی عامیانه از ستارگان دارند و اطلاعات اعزاب هم از آن حد در نمی‌گذشته است، «اما این مرد در هر کاری که بدان می‌پردازد، به راه افراط می‌رود و خوی مردم جبال در خود رأیی» از وجودش بیرون نرفته و گفتارش در این کتاب بر کینه‌توزی نسبت به فارسیان دلالت دارد، به خصوص که او، به برتر نهادن عرب اکتفا نکرده و فارسیان را پست‌ترین امتهای به شمار آورده است (صص ۲۳۸ - ۲۳۹).

نحو: در میان پژوهشگران معاصر مانند فلوگل و بروکلمان چنین معمول است که وی را نمودانی بزرگ و مؤسس مکتب بغداد به شمار آورند (لوکنت، همان، ۳۷۸: EI) و این نظر از آنجا برخاسته که ابن ندیم گوید: «وی سخت به مکتب بصریان متمایل بود، اما آن مکتب و مکتب کوفیان را به هم می‌آمیخت» (ص ۸۵).

نخستین کسی که به آثار او در نحو اشاره کرده، ابن ندیم (د ۳۸۵ ق) است که کتابهای *جامع النحو* و *جامع النحو الصغیر* را به وی نسبت داده. با آنکه نام این دو کتاب در همه منابع بعدی تکرار شده، اما از آن کتابها نه اثری به جای مانده و نه کسی چیزی از آنها نقل کرده است. بدین سان هیچ راهی باقی نمانده که بتوانیم مستقیماً درباره شیوه و دانش نحوی ابن قتیبه اظهار نظر کنیم. از سوی دیگر ملاحظه می‌شود که در منابع کهن کسی او را به صراحت، «نحوی» نخوانده است و بیشتر به عباراتی عام، چون «مردی فاضل در لغت و نحو و شرع» بسنده کرده‌اند (ابن انباری، ۱۴۴). تنها از ابن خلکان (۴۲/۳) به بعد است که لقب نحوی بر القاب او افزوده می‌شود. تردید نیست که وی در این باب نیز دستی تمام داشته است. هم استادان بصری او مؤید این امرند، هم اقدام او به تألیف در این باب و هم آنچه اینک در *ادب الکاتب* ملاحظه می‌شود. اما گمان نمی‌رود که وی را در علم نحو، حجت به شمار آورده باشند، حتی به عکس، برخی به ضعف او در مسائل پیچیده نحو اشاره کرده‌اند: زجاجی و ابوطیب لغوی از آن جمله‌اند (حسینی، ۸۲ - ۸۳)، اما از همه تندتر ازهری است که می‌گوید: ابن قتیبه در برخی مسائل پیچیده لغت و نحو، دچار اشتباهاتی شده که از چشم نوآموزان نیز پنهان نمی‌ماند (۳۱/۱).

در *ادب الکاتب* ملاحظه می‌شود که ابن قتیبه بارها به مکتب بصریان (مثلاً صص ۲۹۹، ۶۳۹، ۶۴۰، جم) و گاه به مکتب بغدادیان (مثلاً ص ۲۹۹) اشاره کرده و هیچ‌گاه سخنی از مکتب کوفه نرانده است، هر چند که از فرّاء، بزرگ این مکتب بارها روایت کرده است (صص ۵۲، ۵۷، جم؛ حسینی، ۸۴).

نحوه برخورد ابن قتیبه با مکتبهای نحوی، تا حدی نظر دستور شناسان معاصر اروپایی را تأیید می‌کند: فلیش، از نظر اصول تفاوت فراوانی میان دو مکتب کوفه و بصره نمی‌بیند و مکتب معروف به مکتب

مکتبی خاص به دور بوده است. در کتاب *الشعر والشعراء* شاعران همه طبقات و مذاهب را بدون انتقادی خاص آورده است. شاعران خارجی و شیعی و سنی در کنار شاعران ماجن (هرزه‌درای) متهم به زندقه مذکورند. حتی از اینکه مردانی چون بشار و ابونواس را بستاید و بزرگ‌ترین شعرا بخواند، بی‌می به خود راه نمی‌دهد. نتیجه این شیوه ابن قتیبه دست کم آن است که می‌توان نحوه برخورد و احساس هنری او را نسبت به شعر و شعرا دریافت، گرچه نتوان به تشریح یک نظریه هنری در عقاید او رسید.

دید کلی او نسبت به شعر، البته چندان وسیع نیست و با آنچه از آراء ادیبان پیش از او می‌شناسیم، تفاوت فاحشی ندارد. قطعه‌ای که شامل نظر کلی اوست، نه در *الشعر*، که در *عیون* آمده است: «من در صفت شعر گویم: شعر، کان دانش تازیان است و نامه خرد ایشان، و دیوان تاریخها و گنجینه ایام معروف آن؛ دیواری است بز گرد سننهای گران قدر ایشان... حجتی است قاطع در مخاصمه، هر کس که از بهر نسب شریف خویش و آن مقبتهای کریم و کردارهای ستوده که به نیاکان خود نسبت دهد، بیتی [به شهادت] نیارد، مساعی او تباه گردد، اگر چه مشهور بوده باشد، و به گذشت ایام فنا پذیرد اگر چه عظیم باشد. هر کس که آنها را به قوافی شعر بر بندد و در اوزان آن استوار سازد و به بیتی نادر و مثلی سائر و معنایی دلنشین مشهور کند، آنها را تا به ابد جاودان کرده باشد...» (۱۸۵/۲).

شعر عربی، اصولاً بر تک بیت استوار است و در غالب موارد ملاحظه می‌شود که بیشتر ابیات یک قصیده بلند هریک به تنهایی، واحد معنایی یا صورت خیالی واحدی تشکیل می‌دهد. از مجموعه چند بیت، یکی از اجزاء چندگانه قصیده پدیدار می‌شود. این اجزاء گاه با یکدیگر در تضادند. بسیاری از مدایح و مراثی با نسیب و تغزل آغاز شده‌اند، اما این تناقض معنایی آنچنان در شعر عرب رایج و طبیعی است که ابن قتیبه هم مانند دیگران نه تنها عیبی در آن نمی‌بیند، که همگان را به مراعات آن توصیه می‌کند. بنابراین در نظر او قصیده کامل آن است که با گریستن بر اطلال و دمن، یا منزلگه یار سفر کرده و غزل آغاز می‌شود و به وصف و مدح یا هجا یا رثا می‌انجامد (نک: ابن قتیبه، *مقدمه الشعر*، ۱۰۱ - ۱۰۲؛ نیز نک: گودفروا، ۳۰).

قصیده، این قالب کمال یافته شعر، بهتر است پیوسته با همین تقسیمات و همین ترکیب مورد استفاده قرار گیرد، زیننده‌تر آن است که نوخاستگان به همین شیوه شعر بسرایند و علاوه بر آن تعادل را در همه اجزای قصیده حفظ کنند، یعنی ابیات خاص نسیب و مدح و وصف یا دیگر اغراض از حد متعادل کمتر یا بیشتر نباشند. ابن قتیبه از قصاید نامتعادل که دچار شکست شده‌اند، نمونه‌ای آورده است (همانجا). بدین سان ملاحظه می‌شود که او در اصل نویسنده‌ای سنت‌گراست، اما نه چندان که مانند غالب، دانشمندان معاصر خود شعر نیک را تنها شعر جاهلی بداند و با نو و نوآوران به ستیزه برخیزد.

ابن قتیبه در زمینه شعر و ادب هرگز جانب اعتدال را فرو نمی‌نهد و

به رغم انتظاری که از متعصبی چون او می‌رود، چندان در نوآوری و معانی تازه نوخاستگان به چشم انتقاد نمی‌نگرد، بلکه آشکارا می‌گوید که هیچ شعری را نباید به سبب کهن بودن، ارج نهاد و به سبب معاصر بودن شاعرش نادیده گرفت (*مقدمه الشعر*، ۸۵ - ۸۶).

اساس نقد شعر را باید «طبع روان» شاعر یا «متکلف بودن» او تشکیل دهد، نه گرایشهای دینی و سیاسی. به همین جهت است که در کتاب *الشعر*، بشار زندق و ابوالعاهیه و ابونواس می‌توانند در کنار شاعران دارای طبع روان دوران جاهلی بنشینند (قس: لوکنت، همان، ۱۱۷-۱۱۶).

در جهان کهن عرب، شاعر پیوسته مردی الهام یافته به شمار آمده است، اما ابن قتیبه گویی با این اصل مخالف است، زیرا می‌داند که هر عربی، اگر اندکی کوشش کند می‌تواند شعری بسراید، اما شاعر واقعی کسی است که معانی و الفاظ و قوافی، خود به سوی او آیند، چنانکه شعر، به سهولت تمام و بالبدیهه سروده شود و از هر گونه تکلف به دور باشد. به این قیاس وی حتی بزرگانی چون زهیر و حطیبه را که یک سال صرف پیراستن قصیده می‌کردند، در صف «متکلفان» می‌گذارد و مانند جاحظ (*البيان*، ۱۷۶/۱ - ۱۷۷) به قول اصمعی استناد کرده آن دو را «بندگان شعر» می‌شمارد (*مقدمه الشعر*، ۱۰۴). شاعری که دارای «طبع روان» است، در حالاتی خاص می‌تواند شعر راستین بسراید، یعنی بدون انگیزه‌هایی چون خشم، عشق، غرور... و حتی باده، شعر روان سرودن آسان نیست (همان، ۱۱۰، ۱۲۲؛ گودفروا، ۵۹؛ قس: لوکنت، همان، ۴۰۷). نیز شعر سرایی را وقفه‌ای معین است که در آنها شعر دیرپای، زود به خاطر آید و بیت سرکش رام گردد، از جمله این اوقات مناسب یکی آغاز شب است، یکی آغاز روز، دیگر تنهایی، سفر، زندان و ... (*مقدمه الشعر*، ۱۱۲).

شعری که با حفظ تعادل میان اجزاء، در زمان مناسب، با انگیزه‌ای شایسته و به روانی و از سر ذوق و سلیقه شاعرانه سروده شده، هنوز لازم است سراپا گیرا باشد؛ تک‌بیتها را شاعر باید چنان پردازد که در صدر آن، عجز بیت نیز دانسته گردد (همان، ۱۲۴). مجموعه قصیده نیز باید بتواند شنونده را از آغاز تا انجام به خود جلب کند. مروان بن ابی حفصه چند قصیده از چند شاعر شنید و هر بار بانگ برآورد: «این مرد شاعرترین عربهاست» (همان، ۱۱۳). شیوایی و انسجام و توازن در این قصاید چنان بود که مروان نمی‌توانست نظر قاطعی در تمیز میان آنها ابراز دارد.

در کنار قصائد بزرگ، اشعار دیگری نیز هست که به چند دلیل می‌توانند مورد توجه عموم قرار گیرند: سبکی و روانی قافیه (همان، ۱۱۶)؛ اندکی و گرانمایی آثار مردی مشهور (همان، ۱۱۷)؛ شمول شعر بر معنایی نادر و استثنائی (همان، ۱۱۸) و نیز بزرگی گوینده آن، چون اشعار مهدی و هارون و مأمون (همان، ۱۱۸ - ۱۲۰). درون شعر نیز باید از هر جهت پاکیزه باشد؛ لغزشهای نحوی، اجازات شعری و کلمات شاذ، حتی در شعر بزرگانی چون فرزدق هم مقبول نیست (همان،

می‌سازد. بر تدبیر بایسته و سنجش شایسته و نرمی و ملایمت در سیاست و آبادسازی زمین بر می‌انگیزد. راه انسان به سوی خداوند، به یک راه منحصر نیست و خیر تنها در شب زنده‌داری و روزه پیوسته و علم حلال و حرام گرد نیامده است، بلکه راهها به سوی خداوند متعدد و درهای خیر، گشوده است. نیز صلاح دین به صلاح روزگار وابسته است و صلاح روزگار به صلاح حکومت و صلاح حکومت نیز نخست به توفیق الهی و سپس به ارشاد و نیک‌نگری بسته است. من این عیون الاخبار را از آنرو پرداختم که ادب ناآموخته را روشنگر شود، اهل علم را تذکار باشد، رؤسان، کارگزاران و مرئوسان را ادب آموزد، پادشاهان را پس از رنج و خستگی، آرامش آرد» (۱/۱). «من صواب ندیدم که این کتاب را وقف دنیاجوی کنم و آخرت طلب را بی‌بهره گذارم یا وقف خواص کنم و عامه را فرو نهم یا آن را به پادشاهان اختصاص دهم و مردم کوی و بازار را فراموش کنم. از این‌رو هر گروه را سهمی مقرر کردم...» (۱/ک).

وی چون در اثنا همین مقدمه به منابع کلی خود اشاره می‌کند، بسیاری از پیچ و تابهای ظریف و ناملموس را که در این راه نهفته است، باز می‌شکافد: «من پیوسته این روایات را از نوجوانی تا کهنسالی از هر کس که در سن و یا معرفت بیش از من بود و نیز از همنشینان و برادران و کتابهای عجمان و تاریخ ایشان، از نمونه‌های بلاغت کاتبان در فصولی از آثار آنان و همچنین از کسانی که در درجه پایین‌تری از من قرار دارند، اخذ کرده‌ام. هرگز از نقل سخن جوانان به سبب جوانی، یا کم‌قدران به سبب بی‌بهای، یا کنیزکان زشت‌روی به سبب نادانی روی بر نتافته‌ام، تا خود چه رسد به دیگران. علم، گم‌شده مؤمن است، از هر جا که به دستش آرد، سوزش آورد. حق، هر چند که از مشرکان بشنوی، خوار نگردد. اندرز نیک، هر چند که از دشمن برآید، بی‌بها نشود. نه جامه زنده زیبا روی را زیان رساند و نه صدف مروارید را، زر ناب را چون از زیر خاک و خاکستر برکشند، کاستی نیابد. انسان اگر چیز نیکو را از هر جا که یافته، بر نگیرد، فرصت را از دست داده است و فرصتها چون ابر آسمان در گذرند» (۱/اس).

این متون و تأکیدی که ابن قتیبه بر دانشهای غیردینی دارد از یک سو و انتشار دیررس آثار مذهبی او از سوی دیگر موجب گردید که خاورشناسان در او به چشم مردی آزاداندیش و به دور از قالبهای معین دینی که هر فرد مسلمان بر خود فرض می‌کند، بنگرند (لوکنت، همان، 421 به بعد). اما لوکنت که خود تأویل مختلف الحديث او را به فرانسه ترجمه کرده و با دیگر آثار دینی او آشنا شده است، در بخش ادب نیز مانند بخشهای دیگر کتاب خود می‌کوشد ایمان راسخ و التزام شدید به آیین مسلمانی را به آثار ادبی ابن قتیبه بازگرداند. کوشش و اصرار او اگر چه بحق است و بحثهای او اگر چه بسیار مفید است، اما در نظر محقق شرقی، شاید اندکی اطناب و تحصیل حاصل باشد، زیرا در ذهن محققان خاور زمین که آثار ادبی سده‌های ۱ - ۵ ق / ۷ - ۱۱ م را می‌خوانند، آشتی میان دین از یک سو و انبوهی پدیده‌های اجتماعی و

۱۲۲ - ۱۲۳) و نیز در واژگان لازم است حرمت زبان شاعران کهن و حتی گاه مضامین آنان محفوظ بماند. شاعر نوحاسته نباید در شعر، بر خانه آبادان بگرید و بر حمار نشیند و بر باغهای سیب و آلو گذر کند به این بهانه که گذشتگان بر ویرانه گریسته‌اند و بر ناقه نشسته‌اند و بر دشتهای افستین و آذریون گذشته‌اند (همان، ۱۰۲ - ۱۰۳). با اینهمه جایز نیست که شاعر الفاظ غریب یا شکلهای گویشی را به کار برد (همان، ۱۳۹).

از سوی دیگر نباید شنونده فریب هر شعری را بخورد، زیرا شعر چهار نوع است: شعری که در لفظ و معنی زیباست؛ شعری که لفظی سخت دلنشین دارد، اما از معنای بدیع تهی است؛ شعری که معنایی ارجمند و لفظی کم‌مایه دارد؛ شعری که نه در لفظ زیباست و نه در معنی (همان، ۸۸ - ۹۳). جالب توجه آنکه مثالهای او از نوع چهارم، قطعه‌هایی از شعر اعشی و خلیل بن احمد است و سپس شعر همه دانشمندان، به استثنای خلف احمر را در همین جرگه می‌نهد (همان، ۹۴). وی در کتاب الشعر و الشعراء و نیز در دیگر آثارش به موضوع عروض نمی‌پردازد. در این کتاب اندکی درباره عیوب قافیه سخن گفته (همان، ۱۳۰ - ۱۳۳) اما به علم قافیه نپرداخته است.

چنانکه در آغاز این بحث اشاره شد، جست و جوی نظرات هنر شناسانه در آثار ابن قتیبه راه به جایی نمی‌برد. او نیز به راه پیش‌کسوتان خود چون ابوعبیده و اصمعی رفته است. داوری او درباره شعر عملاً داوری لغت‌شناسان و قاموس‌نویسان است نه هنر شناسان. مثلاً وی مانند اصمعی شعری را از آن جهت نازیبا می‌شمارد که وصف سفیدی دو پای اسب در آن شعر از حد مقبول در گذشته است (المعانی، ۲/۱) و یا - باز با استناد به اصمعی - از سروده شاعری خرده می‌گیرد که چرا زود اسبش را به عرق نشانده است (همان، ۱۲/۱ - ۱۳؛ قس: لوکنت، ابن قتیبه، 410).

ادب: آنچه اینک به نام ادب می‌نامیم، نزد ابن قتیبه طیفی پس گسترده دارد. او که خود یکی از بارزترین نمایندگان ادب عربی است به این امر اشاره کرده، میان متخصص و ادیب تفاوت قائل شده است: «اگر سر آن داری که عالم گردی، در یک رشته از علم مطالعه کن و اگر می‌خواهی ادیب گردی، از هر چیز بهترین آن را فراگیر» (عیون، ۱۲۹/۲).

بنابراین لازم است، ادیب از همه علوم رایج در زمان خود چون فلسفه، منطق، ریاضیات، نجوم، نحو، لغت، شعر و خطابه و نیز از قرآن، تفسیر و فقه اطلاعاتی نسبتاً عمیق کسب کند و بر همه اینها خوش ذوقی و نغزگویی را نیز بیفزاید. وی در آغاز عیون برنامه گونه‌ای از کارهای خود در زمینه ادب به دست می‌دهد. خوب است بخشی از این متن زیبا را که دهها بار مورد بررسی محققان قرار گرفته، ترجمه کنیم: «این کتاب، هر چند که در باب قرآن کریم و سنت و شرایع دین و علم حلال و حرام نیست، باز در امور مهم راهگشاست. [خواننده را] به اخلاق نیک راه می‌نماید، از فرومایگی باز می‌دارد، از زشتی بر حذر

سنتهای دنیایی هنر شعر و ادب، چون مدح، هجا، مجون، موسیقی، ذکر باده، وصف زنان و غلامان، عشق و ورزی و حکایات گوناگون عربی و غیر عربی از سوی دیگر، امری طبیعی و از خصایص اجتماع سده‌های نخستین است.

ابن قتیبه، همه متون را، خواه آنها که به مسائل خالص دینی اختصاص دارد، خواه آنها که دانشهای دیگر را دربر گرفته، به قصد آموزش و بالا کشاندن سطح دانش خوانندگان خویش تدارک دیده است. بی‌گمان مخاطبان او — چنانکه احوال اجتماعی زمان ایجاب می‌کرده است — درس خوانده‌ها، یعنی بیشتر بزرگان و اشراف و اعیان و کارگزاران دیوانها بوده‌اند، تا عامه مردم.

راست است که وی می‌خواهد «خفتگان را بیدار کند تا با یاری خداوند به درجه اصحاب ذوق و سلیقه برسند» (عیون، ۱/ک). یا مرد عادی را به صف تیزهوشان برکشاند و این کودن (= استر) بی‌بها را به میدان اسبان نژاده آورد» (ادب، ۹)، اما تردید نیست که این کسان که وی در پی تعلیمشان برآمده است، با فصول و عناوین بخشهای گوناگون آثارش بی‌تناسب نمی‌توانند بود: «کتاب السلطان» که به‌تنهایی می‌تواند کتاب مستقلی کاملی باشد، البته جز به‌کار سلاطین و امیران و درباریان نمی‌آید. او در این فصل به بزرگان روزگار خود رفتار نیک، منش نیک و اطلاعاتی را که در اجتماع خود به‌آن نیازمندند، می‌آموزد. فصل دوم عیون نیز «کتاب الحرب» است که باز فرماندهان لشکر را مفید می‌افتد. فصل سوم یا «کتاب السؤدد» شامل عناوین و نشانه‌های بزرگی و بزرگ‌منشی است. فصل پنجم «کتاب العلم والبيان» است که شامل گفتارها و خطبه‌های بزرگان صدر اسلام است. بررسی این بخشهای کتاب عیون، نشان می‌دهد که ابن قتیبه عیناً سنتهای فرهنگی و اخلاقی هند و ایرانی را گرفته و برحسب حال، گسترش داده است. جالب توجه آنکه بخش اعظم نقل قولهای او از ابن مقفع در جلد اول همین کتاب آمده است (لوکنت، همان، 437). نظر به اهمیت سازمان اداری و وظیفه کاتبان، ابن قتیبه لازم می‌بیند به تعلیم این طبقه خاص بپردازد و علاوه بر گفتارهای بسیار پراکنده، کتابی نیز به‌ایشان اختصاص دهد (نک: همان، 442-437).

مجموعه دانشهایی که ابن قتیبه در چارچوب ادب به‌معنی عام آن عرضه می‌کند، نیز خود جای بررسی و پژوهش دارد. پیش از این اشاره شد که وی، با التزام شدید به روش کار اهل حدیث، سخت با هر چه بوی فلسفه داشت، مخالفت می‌ورزید، اما ملاحظه می‌کنیم که او، راههای وصول به خداوند را به‌علم حرام و جلال منحصر نمی‌داند (عیون، ۱/ی).

وی در مقدمه ادب الکاتب این مقدمات را برای خواننده آن لازم می‌شمرد: ۱. اطلاعات کلی از صرف و نحو؛ ۲. علوم چون حساب و هندسه و نجوم و کاربرد عملی آنها در راه‌سازی، پل‌سازی، آبیاری و... ۳. اطلاعات عمومی در باب فقه؛ ۴. اخبار و حکایات و شاید اندکی تاریخ؛ ۵. اخلاق نیک، عقل و قریحه که زبان شیوا بدون آنها

بی‌حاصل است (صص ۱۰ - ۱۲).

شیوه ابن قتیبه در کار آموزش، پیوسته گرایش به سادگی، روشنی بیان و گریز از پیچ و تابهای معنایی است. جمله‌شدید او به روش حمزه از همین جا برخاسته است. در حق او می‌نویسد: حمزه طالب علم را بر مرکبی دشخوار می‌نشاند، آنچه را خداوند برامت خویش سهل گردانیده، پیچیده می‌سازد و آنچه را فراخ نهاده، تنگ می‌کند (تأویل مشکل القرآن، ۵۸ - ۶۰).

شاید همین شیوه سهل‌گرایی بود که برخی از ادیبان زمان را برضد او می‌شورانید. امروز سخنان ابوطیب لغوی در حق او به‌راستی شگفت می‌نماید: «وی بی‌محبا، به چیزهایی که بر آنها دستی نداشت می‌پرداخت، مثلاً به تألیف کتابی در نحو، کتابی در تعبیر رؤیا، کتابی در معجزات پیامبر (ص) و نیز عیون الاخبار و معارف و شعرا و نظایر آنها دست زد که هر چند آنها را میان عامه مردم و بی‌بصیرتان رواج داد، اما دانشمندان در آن آثار به‌دیده تحقیر می‌نگریستند» (ص ۸۵). مجموعه این گفتار و به‌خصوص اشاره به اقبال عامه بر آن کتابها، بیش از هر چیز بر اختلاف روش ابن قتیبه با دیگر دانشمندان دلالت دارد (نک: لوکنت، همان، 436).

ابن قتیبه را در مقام نویسندگی، باید سومین چهره بارز ادبیات عرب به‌شمار آورد. از اواسط قرن ۲ ق / ۸ م ابن مقفع بر نثر عربی چیره شد. در اوایل قرن ۳ ق جاحظ و اندکی پس از او ابن قتیبه یکه‌تازان این میدان شدند. اما درباره ابن قتیبه — از مقدمه‌های او که بگذریم — چگونه می‌توان از اسلوب ادبی، آفرینش هنری و ابداع سخن گفت؟ مگر نه این است که تقریباً همه آثار او — مانند دیگر مجموعه‌های بزرگ ادب — از نقل قولهای مختلف تشکیل یافته است؟ این نقل قولها، همه از گنجینه مشترکی که راویان سده‌های نخست فراهم آورده بودند و در دسترس همه دانشمندان بود، استخراج می‌شد. بخش اعظم آثار جاحظ نیز از همین قبیل است، اما اختلاف میان این دو نویسنده در آنجا آشکار می‌شود که جاحظ همه روایات یا گفته‌های خویش را بدون هیچ گونه نظم، بی‌حساب و پراکنده، در کتابها گرد آورده و ابن قتیبه بر اهمیت نظام علمی واقف بوده و به‌فصل‌بندی نسبتاً دقیقی دست زده است (همان، 480؛ حسینی، ۶۰).

آثار: زمان‌بندی آثار ابن قتیبه چندان آسان نیست، زیرا در منابع یا در کتابهای خود او، تصریح به تاریخ تدوین اثری یا قرآینی که ما را به‌آن راه نماید، اندک است. لوکنت به‌چند قرینه اشاره می‌کند: ۱. مقدمه ادب الکاتب، که به‌وزیر ابوالحسن، یعنی عبدالله ابن خاقان وزیر متوکل تقدیم شده است (ص ۶). این عبدالله، نخست از ۲۳۶ تا ۲۴۷ ق / ۸۵۰ - ۸۶۱ م به‌وزارت رسید و در آن هنگام ابن قتیبه ۲۳ ساله بود. این مقدمه نیز خود بر جوانی او دلالت دارد، بنابراین اگر باور داشته باشیم که با نوشتن این کتاب و تقدیم آن به‌وزیر به‌منصب قضای دینور دست یافت، ناچار باید پنداشت که تألیف آن نیز در همین سالها بوده است (لوکنت، همان، 85-86). ۲. مقدمه معارف، که در آن

توضیح کلمات و اصطلاحات دشوار پرداخته است: «کتاب تقویم الید» که به نحوه نگارش و املا عنایت دارد؛ «کتاب تقویم اللسان» که به قرائت و تلفظ صحیح کلمات و ترکیبات اختصاص دارد؛ «کتاب الابنية» که به اشتقاق فعل و اسم پرداخته است.

بر این کتاب شروحي نوشته شده که از آن جمله است: شرح ادب الکاتب، از جوالیقی، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ کتاب الاقتضاب فی شرح ادب الکتاب، از بطیوسی، بیروت، ۱۹۰۱ م. صقر (صص ۲۱-۲۳) به هفت شرح دیگر نیز اشاره کرده که همه را از حاجی خلیفه (۴۸/۱) برگرفته است. منتخباتی از این کتاب را اسپرول با عنوان «مختصری از ادب الکاتب ابن قتیبه همراه با ترجمه و تعلیقات» به انگلیسی برگردانده است. مقدمه آن را نیز لوکت ترجمه کرده و در «یادنامه لوثی ماسینیون»^۲ به چاپ رسانده است.

۳. الاثرية، که نخستین بار در مجلة المقتبس (دمشق، ۱۹۰۷ ق، ج ۲) و بار دیگر به کوشش کردعلی (دمشق، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م) به چاپ رسیده است. موضوع اصلی کتاب را حرمت خمر و نیز حرمت یا حلیت نبیذ تشکیل می‌دهد. این کتاب، بیشتر یک اثر فقهی به شمار می‌آید، به‌خصوص که استشهاد به آیات قرآنی و احادیث نبوی و اقوال گوناگون فقه‌های بزرگ در آن فراوان است.

۴. کتاب الانواء، که به کوشش بلا و حمیدالله در حیدرآباد دکن (۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م) به چاپ رسیده است. مسعودی (۴۴۲/۳) چنین می‌پندارد که ابن قتیبه، کتاب انواء ابوحنیفة دینوری را گرفته و به نام خود خوانده است. بلا در مقدمه کتاب اشاره می‌کند که انواء ابوحنیفة اینک در دست نیست، اما قطعات پراکنده‌ای از آن به جای مانده است و به هر حال نمی‌توان این کتاب را برگرفته از آن دانست، چه شاید هر دو مؤلف از منبع مشترکی بهره گرفته باشند (نک: صص «که - کح»). موضوع کتاب انواء، منازل بیست و هشتگانه قمر، نام یک یک ستارگان، بحثهای لغوی درباره آن نامها، اشعار مربوط به هر یک، گاه شماری نزد اعراب، باد، جهت‌یابی و... است.

۵. تأویل مختلف الحديث، یا مختلف الحديث، اختلاف الحديث، اختلاف تأویل الحديث، نخستین چاپ کتاب در قاهره (۱۳۲۶ ق) صورت گرفته و پس از آن بارها در دمشق، قاهره و بیروت تجدید چاپ شده است. این کتاب را محمدبن طاهر سنجاری تلخیص کرده و المغیث من مختلف الحديث خوانده که نسخه‌ای از آن در ایندیا افس موجود است. کتاب مختلف الحديث را لوکت به فرانسه ترجمه کرده و همراه با مقدمه‌ای وسیع و فهرس جامع در دمشق (۱۹۶۲ م) به چاپ رسانده است.

۶. تأویل مشکل القرآن، که به کوشش احمد صقر، همراه با مقدمه‌ای سودمند در قاهره (۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م) منتشر شده است.

۷. تفسیر غریب القرآن، که به کوشش احمد صقر در قاهره (۱۳۷۸ ق)

به بحث تاریخی خود تا زمان مستعین (۲۴۸-۲۵۲ ق/ ۸۶۲-۸۶۶ م) تصریح می‌کند (ص ۴)، اما بحث به دوران معتمد (۲۵۶-۲۷۹ ق) نیز کشیده شده است (نک: ص ۳۹۴). بنابراین می‌توان پنداشت که نخست کتاب را در دینور، پیش از ۲۵۳ ق/ ۸۶۷ م نوشته و اندکی پیش از مرگ در بغداد، تحریر تازه‌ای از آن را تدارک دیده است (لوکت، همان، ۸۶؛ قس: عکاشه، ۶۵-۶۹). علاوه بر این دو، ابن قتیبه گاه در کتابهای خود به کتابهای دیگری که پیش از آنها نوشته است، اشاره می‌کند. استخراج این اشارات که به بیش از ۳۰ مورد بالغ می‌شود، به زمان بندی آثار او کمک بسیار می‌کند (لوکت، همان، ۸۷-۸۸). گاه نیز عبارتی که در لابه‌لای گفتارهای علمی بر قلمش جاری گشته، ما را در این کار یاری می‌کند: در تأویل مختلف (ص ۶۰) می‌نویسد: «در آغاز جوانی که من به دنبال علم بودم...». بنابراین پیداست که کتاب تأویل مختلف در دوران کهنسالی وی تألیف شده است (لوکت، همان، ۸۸). این اشارات و نیز برخی قراین دیگر چون ظهور یا عدم ظهور نام معاصران در آثار او، نوع منابعی که به کار گرفته شده - مثلاً استفاده مستقیم از کتاب مقدس در اواخر عمر و استفاده غیرمستقیم در آغاز - به لوکت امکان داده است، ترتیبی تاریخی برای آثار او فراهم آورد (همان، ۹۰-۹۲). سودی که از این ترتیب حاصل می‌شود، آن است که اشتغال فکری - عملی ابن قتیبه را در مراحل گوناگون به وضوح تمام آشکار می‌سازد: وی با علوم قرآنی و حدیث به کار آغاز کرده و سپس، به لغت و نحو، شعر و ادب، تاریخ و سرانجام به علم کلام پرداخته است (همانجا).

لوکت (همان، ۹۳ به بعد) با بررسی دقیق منابع، کتابهایی را که به نام ابن قتیبه ثبت کرده‌اند به ۵ دسته تقسیم می‌کند:

الف - کتابهایی که در انتسابشان به ابن قتیبه تردید نیست و به چاپ رسیده‌اند:

۱. الاختلاف فی اللفظ والرّد علی الجهمیة والمشبّهة، به کوشش محمدزاهد کوثری، قاهره، ۱۳۴۹ ق. همین کتاب بدون ذکر نام مصحح، به عنوان چاپ اول در بیروت (۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م) انتشار یافت. موضوعهایی که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته، به طور کلی اینهاست: قدر، تشبیه، خلق قرآن، رؤیت خداوند، عرش الهی و بررسی احادیث مختلف در این باب. انبوهی از اطلاعات موجود در تأویل مختلف الحديث و حتی بسیاری از عبارات آن عیناً در این کتاب تکرار شده است (همان، ۱۱۷-۱۱۶).

۲. ادب الکاتب، یا ادب الکتاب، آداب الکتبة، که بار اول در قاهره (۱۳۰۰ ق) به چاپ رسید و پس از آن بارها تجدید چاپ شده است. مختصر این کتاب، توسط طاهر الجزائری، با عنوان تلخیص ادب الکاتب در قاهره (۱۳۳۹ ق/ ۱۹۲۰ م) منتشر شده است. ادب الکاتب، علاوه بر مقدمه، دارای چهار بخش است: «کتاب المعرفة» که به شرح و

1. Sproull, W.O., An Extract from I.Q.'s Adab al-Kātib, Leipzig, 1877.

2. Mélanges Louis Massignon, Damas, 1957, III/ 45-64.

پاکیزگی و اصالت زبان عربی در مقابل موج فسادى که در اثر انتشار لهجه‌ها و نفوذ بیگانگان در فرهنگ عربی رخنه کرده است. بنابراین مجموعه اطلاعات پراکنده و وسیعی که در این کتاب فراهم آمده است، باید دست افزار هر مرد عرب زبان فرهنگ یافته باشد.

۱۱. المسائل والاجوبة (قاهره، ۱۳۴۹ ق)، که ظاهراً از روی نسخه کاملی تهیه نشده است، زیرا قطعاتی از آن در منابع دیگر آمده که در نسخه چاپ شده موجود نیست (لوکنت، همان، ۱۲۶). نیز کتاب الجوابات الحاضرة که حاجی خلیفه (۶۰۹/۱) آورده است، شاید همین المسائل باشد، هرچند که در فهرس متأخران (مثلاً صقر، ۲۹) کتاب مستقلی تلقی شده است (لوکنت، همان، ۱۲۷-۱۲۸). کتاب به طور کلی شامل پاسخهای ابن قتیبه به سؤلهایی است که در زمینه لغت و حدیث از او شده است.

۱۲. المعارف، نخستین چاپ توسط ووستنفلد در گوتینگن (۱۸۵۰م) صورت گرفته و پس از آن، سه بار در قاهره به چاپ رسیده که بار آخر به کوشش ثروت عکاشه در ۱۹۶۰م انتشار یافته است. این کتاب را ابن قتیبه خود مجموعه معارفی می‌داند که هیچ انسان فرهنگ یافته‌ای را از آن گریزی نیست (المعارف، ۱). فهرستی کلی از کتاب، دائرة این اطلاعات را به خوبی نشان می‌دهد: خلاصه تاریخ کهن، پیامبر (ص) و صحابه، خلفای اموی و عباسی، مشاهیر دولت، تابعین، اصحاب رأی، اصحاب حدیث، قرآن، نسب شناسان و راویان شعر. پس از آن چندین فصل کوتاه آمده است که به نکاتی گاه بسیار شگفت و جالب توجه اشاره دارد.

۱۳. معانی الشعر، یا کتاب معانی الشعر الکبیر (ابن ندیم، ۸۵)، که به کوشش عبدالرحمن بن یحیی یمانی با عنوان کتاب المعانی الکبیر در حیدرآباد دکن (۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹م) به چاپ رسیده است. این کتاب شامل این فصلهاست: الخیل، السباع، الطعام والضيافة، الذباب و غیره، الوعد والبيان، الحرب، الميسر، الشعر والشعراء، التطير والغال، الآثار، المرائی، الشیب والکبر، الآداب و مکارم الاخلاق. مؤلف در هر باب نخست شعری می‌آورد و آنگاه به توضیح الفاظ غریب آن می‌پردازد. ابن قتیبه نخستین کسی نبود که دست به تدوین معانی الشعر زد. در سده‌های ۳ و ۴ ق، حدود هفت کتاب دیگر در همین باب تألیف یافته بود که اینک بیشتر از دست رفته‌اند و از باقی مانده‌ها هم تنها اثر اشنادانی و ابن قتیبه به چاپ رسیده‌اند (یمانی، «ج»). بنابراین کتاب ابن قتیبه، هم تا حدودی جای آثار مفقود را پر می‌کند، هم از نظر شناسایی الفاظ غریب — که گاه در فرهنگهای بزرگ موجود نیستند — مهم است و هم در کار نقد ادبی تاریخی سخت سودمند است.

۱۴. الميسر والقذاح، که نخست به کوشش محب‌الدین خطیب در قاهره (۱۳۴۳ ق) و بار دیگر در ۱۳۸۵ ق به چاپ رسیده است. این کتاب تک نگاشته‌ای است شامل اخبار و روایات درباره‌ی ميسر و قذاح

(۱۹۵۸ م) و بیروت (۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م) به چاپ رسیده است. این کتاب احتمالاً همان کتاب معانی القرآن است که در برخی منابع آمده (ابن فرحون، ۱۶۱/۱؛ داوودی، ۲۵۱/۱؛ سیوطی، ۶۳/۲؛ لوکنت، همان، ۱۳۶)، هرچند که معاصران هم آن را کتاب مستقلی فرض کرده‌اند (مثلاً صقر، ۳۱؛ عکاشه، ۴۳). این کتاب که درباره‌ی اشتقاق اسماء و صفات خداوند، شرح معروف‌ترین واژگان قرآنی و سپس بررسی الفاظ غریب قرآن است، درواقع تكملة‌ای است بر کتاب تأویل مشکل القرآن (نک: ابن قتیبه، تفسیر غریب، ۳). بدین سان ملاحظه می‌شود که وی موضوع «غریب» و «مشکل» را از هم تفکیک کرده و در دو کتاب نسبتاً مفصل آورده است.

۸. الشعر والشعراء، یا طبقات الشعراء. از سال ۱۸۷۵ م که جزء کوچکی از آن چاپ و به زبان هلندی ترجمه شد، تا سال ۱۹۴۵ م که شاکر به کتاب پرداخت، این کتاب ۵ بار چاپ شد (لوکنت، همان، ۱۳۱). سپس احمد محمد شاکر بین سالهای ۱۹۴۵ - ۱۹۵۰ م آن را همراه با مقدمه و شرح در قاهره انتشار داد. این کتاب، شامل ۲۰۶ شرح حال از شاعران جاهلی و اسلامی است که به شیوه‌ی قدما تدوین گردیده، یعنی هر شرح حال، تنها چند روایت و خبر و چند قطعه شعر در بردارد. شعرا در آن به ترتیب خاصی طبقه‌بندی نشده‌اند، هرچند که تا حدی ترتیب زمانی مراعات شده است. به همین دلیل، نام طبقات که طبقات ابن سلام را به یاد می‌آورد، شاید شایسته‌ی این کتاب نباشد. آنچه بر اعتبار این کتاب ابن قتیبه افزوده، درواقع مقدمه‌ای در فن شعر است که در ادب کهن عرب بی‌مانند است. چنانکه گفته شد، این مقدمه توسط گودفروا دومونین به فرانسه ترجمه شده است.

۹. کتاب العرب، که به نامهایی بسیار گوناگون شهرت یافته است: کتاب العرب والعجم (ابن فرحون، همانجا)، التسوية بين العرب والعجم (ابن ندیم، ۸۶؛ قفطی، ۱۴۶/۲) یا در کتب متأخر: فضل العرب علی العجم یا العرب وعلومها (نک: زرکلی، ۱۳۷/۴)، تفضیل العرب، کتاب العرب او الرد علی الشعوبیة، ذم الحسد (نک: حسینی، ۷۱). این کتاب کوچک را کردعلی در رسائل البلقاء (۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م) چاپ کرده است.

۱۰. کتاب عیون الاخبار. از ده بخش کتاب، چهار بخش نخست توسط بروکلیمان در ویمار، برلین و استراسبورگ بین سالهای ۱۸۹۸ تا ۱۹۰۸م انتشار یافت. همه کتاب در ۴ جلد، توسط احمد زکی عدوی در قاهره (۱۳۴۳ - ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۲۵ - ۱۹۳۰م) به چاپ رسیده است. در جلد چهارم شرح حال ابن قتیبه و بررسی کتاب آمده است.

بخش اول کتاب، یعنی «کتاب السلطان» توسط هرویتز^۱ به انگلیسی ترجمه شده است. بخشها یا «کتابهای» دهگانه عیون عبارتند از: کتاب السلطان، کتاب الحرب، کتاب السؤدد، کتاب الطبائع والاخلاق المذمومة، کتاب العلم و البیان، کتاب الزهد، کتاب الاخوان، کتاب الحوائج، کتاب الطعام و کتاب النساء.

این کتاب چنانکه از مقدمه آن برمی‌آید، کتابی است در دفاع از

1. Horovitz, J., *Islamic Culture, 1930 - 1931*, vol. IV.

المعانی الکبیر، یا عیون الشعر (عکاشه، ۵۰) یا ادب الکاتب (لوکنت، همان، ۱۶۴) است؛ ۱۱. الرد علی القائل بخلق القرآن، که ظاهراً بر قسمتهای مختلفی از کتاب اختلاف اللفظ منطبق است (همان، ۱۶۹)؛ ۱۲. کتاب العلم، که احتمالاً فصل پنجم عیون است، اما داوودی (۲۵۱/۱) و سیوطی (۶۴/۲) در فهرست خود آن را القلم خوانده‌اند. اگر این نام درست باشد، صحت انتساب کتاب الخط و القلم که قبلاً به آن اشاره شد، تأیید خواهد شد؛ ۱۳. کتاب علم مناظر النجوم، تنها بیرونی به این کتاب اشاره کرده و از اینکه ابن قتیبه عربها را در این باب برترین اقوام پنداشته، وی را مورد انتقاد قرار داده است (ص ۲۳۹)؛ ۱۴. مشکل الحديث، که همان مختلف الحديث است (لوکنت، همانجا)؛ ۱۵. معانی القرآن، که همان تفسیر غریب القرآن است. (همان، ۱۶۸)؛ ۱۶. معجزات النبی، که احتمالاً همان دلائل النبوة است (همانجا)؛ ۱۷. منتخب اللغة و تواریخ العرب، که بر بخشی از کتاب ادب الکاتب منطبق است (همانجا)؛ ۱۸. النسب، که احتمالاً اجزائی از المعارف است (همان، ۱۶۹)؛ ۱۹. الوحش، ابن قتیبه خود یک بار این عنوان را ذکر کرده (الانواء، ۴۳)، اما در جای دیگری از آن نشانی نیست.

ز - کتابهایی که انتسابشان به ابن قتیبه قطعاً یا به احتمال قوی مردود است؛ ۱. الالفاظ المغربیة بالالقاب المعربة، که نسخه‌ای از آن در جامعه القرویین فاس موجود است (لوکنت، همان، ۱۷۲)؛ ۲. الامامة والسیاسة، که بارها به چاپ رسیده است، از جمله در ۱۹۵۷ م در قاهره و نیز در ۱۹۸۵ م به کوشش طه محمد زینی (درباره ترجمه‌های کتاب و بحثهایی که درباره انتساب آن شده، نک: همان، ۱۷۶-۱۷۵)؛ ۳. تلقین المتعلمین فی النحو، نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی پاریس هست که نام ابن قتیبه تنها در پشت آن آمده و هیچ جاه‌انچنانکه مرسوم ابن قتیبه است، عبارت «قال ابو محمد» دیده نمی‌شود، شیوة نگارش آن با شیوة او تفاوت دارد و در آغاز آن، برخلاف مذهب، مقدمه‌ای موجود نیست. به این دلایل لوکنت آن را از آثار ابن قتیبه به شمار نیاورده است (همان، ۱۷۷-۱۷۶)؛ ۴. الجرائیم، که ذیل فقه اللغة ثعالبی در بیروت (۱۸۸۵ م) به چاپ رسیده است؛ ۵. الوزراء، ابن منظور در لسان (ذیل خلل) کتابی به این نام به ابن قتیبه نسبت داده که دور از صواب است (همان، ۱۷۸)؛ ۶. وصیة، لوکنت که مقدمه و بخشهایی از این کتاب را ترجمه کرده و در «مجله مطالعات اسلامی» انتشار داده، معتقد است که انتساب کتاب به ابن قتیبه نادرست است (همانجا).

مأخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، اللباب، بیروت، دار صادر؛ ابن انباری، عبد الرحمن بن محمد، نزعة الالباء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن قری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، المنتظم، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدر آباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عذریه، احمد بن محمد، عقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدلیج المنعجب، به کوشش محمد احمدی

و انواع این قمار که در عصر جاهلی مشهور بوده است. آنچه در معانی الکبیر به «میسر» اختصاص یافته، در واقع چیزی جز فشرده همین کتاب نیست. از این رو، المیسر، بیشتر، کتاب لغت و به خصوص اصطلاحات خاص میسر است، هر چند که جنبه دینی یا حلیت و حرمت و سود و زیان آن نیز فرو گذاشته نشده است.

۱۵. غریب الحديث، که لوکنت آن را جزو گروه ب به حساب آورده، در ۱۹۷۰ م (پس از انتشار اثر لوکنت) به کوشش رضا حبیب در تونس به چاپ رسید.

ب - از کتابهایی که در انتسابشان به ابن قتیبه تردید نیست و تاکنون چاپ نشده‌اند، اصلاح اللفظ فی غریب الحديث لابی عبید القاسم بن سلام است که نسخه‌هایی از آن در ایا صوفیه و ظاهریه وجود دارد (سید، ۳۴۱/۱؛ ظاهریه، ۹۲). حاجی خلیفه به شرح ابوالمظفر، محمد بن آدم هروی بر این کتاب اشاره می‌کند (۱۰۸/۱).

ج - کتابهایی که یا از دست رفته‌اند، یا نسبتشان به ابن قتیبه مشکوک است؛ ۱. اعراب القرآن، یا اعراب القراءات، آداب القراءة؛ ۲. تعبیر الرؤیا؛ ۳. دلائل النبوة؛ ۴. کتاب الفقه، یا جامع الفقه، عکاشه (ص ۴۷) آن را همان کتاب التفقیه می‌داند؛ ۵. کتاب القراءات؛ ۶. کتاب القلم؛ ۷. کتاب النحو، یا جامع النحو الکبیر.

د - کتابهایی که ممکن است هنوز موجود باشند و روزی کشف شوند؛ این باب را لوکنت (همان، ۱۵۸ به بعد) از آن جهت گشوده است که برخی از نویسندگان بعد از ابن قتیبه خاصه متأخران چون سیوطی (۶۳/۲ - ۶۴)، این کتابها را دیده‌اند؛ ۱. آلات الکتاب؛ ۲. التفسیر؛ ۳. التفقیه؛ ۴. صناعة الکتاب؛ ۵. عیون الشعر.

ه - کتابهایی که به غیر از نام، هیچ چیز درباره آنها نمی‌دانیم؛ ۱. آداب العشرة؛ ۲. استماع الفناء بالالحن؛ ۳. الحکایة والمحکی؛ ۴. حکم الامثال؛ ۵. الخط؛ ۶. صیام؛ ۷. فرائد الدرر (لوکنت، همان، ۱۶۱-۱۶۳).

و - عناوینی که بر عناوین معروف دیگر منطبقند یا بر جزئی از کتابی اطلاق شده‌اند؛ ۱. آداب القراءة، که احتمالاً همان اعراب القرآن است؛ ۲. الابل، که فصلی از بخش گمشده المعانی است؛ ۳. الابنية، که بخش ۴ ادب الکاتب است؛ ۴. اعراب القراءات، که همان کتاب القراءات، یا به قول لوکنت اعراب القرآن است (همان، ۱۶۶)؛ ۵. التاریخ، که همان المعارف است (همان، ۱۷۰)؛ ۶. تقویم اللسان، که احتمالاً بخشی از ادب الکاتب است (همانجا)؛ ۷. الجوابات الحاضرة، که احتمالاً همان المسائل والاجوبة است؛ ۸. خلق الانسان، که در منابع کهن مکرر ذکر شده است، صقر (ص ۲۸) و عکاشه (ص ۵۱) هم آن را کتابی مستقل دانسته‌اند، ولی لوکنت آن را همان «باب فروق فی خلق الانسان» در ادب الکاتب می‌پندارد (همان، ۱۶۷)؛ ۹. الخیل، با آنکه نام این کتاب در منابع کهن و نو مکرر آمده است، لوکنت می‌پندارد که آن، چیزی جز فصل اول کتاب المعانی الکبیر نیست (همانجا)؛ ۱۰. دیوان الکتاب، که احتمالاً جزئی از کتاب

ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ادب الکاتب، به کوشش ماکس گرونر، لندن، ۱۹۰۰ م؛ همو، الانواء، به کوشش بلا و حمیدالله، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همو، تأویل مختلف الحديث، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، تأویل مشکل القرآن، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ همو، تفسیر غریب القرآن، به کوشش احمد صقر، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ همو، عیون الاخبار، به کوشش احمد زکی عدوی، قاهره، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ همو، کتاب العرب او الرد علی الشعوویه، رسائل البیضاء، به کوشش محمد کرد علی، قاهره، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ همو، المعانی الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ همو، مقدمه الشعر و الشعراء، به کوشش گودفروا دومونین، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابن منظور، لسان، ابن ندیم، الفهرست؛ ابوریحان بیرونی، الآثار الباقیه، به کوشش ادوارد زاخاو، لیبزیک، ۱۹۲۳ م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، مراتب النحویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۵۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، به کوشش عبدالسلام محمد هارون و محمد علی نجار، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ بطیوسی، عبدالله بن محمد، الاقتضاب، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ بغدادی، عبدالقادر، خزانه الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ بلا، مقدمه بر الانواء (نک: ابن قتیبه در همین مأخذ)؛ تاج العروس؛ تمیمی، عبدالجلیل مفتاح عوده، ابن قتیبه اللغوی، لیبی، جامعه سیها؛ حافظ عمرو بن بحر، البیضاء، به کوشش احمد عوامی بک و علی جارم بک، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، البیان و التبیان، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسینی، اسحاق موسی، ابن قتیبه، ترجمه هاشم یاض، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۳۹ ق/ داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارنؤوط و علی ابوزید، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۶ م؛ زبیدی، محمد بن حسن، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زرکلی، اعلام اسلام، محمد زغلول، ابن قتیبه، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصنوعة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ صقر، سید احمد، مقدمه بر تأویل مشکل القرآن (نک: ابن قتیبه در همین مأخذ)؛ ضیف، شوقی، العصر العباسی الثانی، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ ظاهری، خطی (حدیث)؛ عکاشه، ثروت، مقدمه بر المعارف (نک: ابن قتیبه در همین مأخذ)؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ گودفروا دومونین، مورس، مقدمه و تعلیقات بر مقدمه الشعر و الشعراء (نک: ابن قتیبه در همین مأخذ)؛ مخزومی، مهدی، مدرسة الکوفة، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ سعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش باریه دو منار و دیگران، پاریس، ۱۹۱۷ م؛ نووی، محیی الدین بن شرف، تهذیب الاسماء و اللغات، قاهره، اداره الطباعة المنیریة؛ یمانی، عبدالرحمن بن یحیی، مقدمه بر المعانی الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ نیز؛

EI: Fleisch, Henri, *Traité de philologie arabe*, Beyrouth, 1961; Lecomte, Gérard, *Ibn Qutayba*, Damas, 1965; id, introd. *Le traité des divergences du Hadith d'Ibn Qutayba* (Kitāb Ta'wīl Muhtalif al - Ḥadīṡ), tr. Lecomte, Damas, 1962.

آذرتاش آذرنوش

ابن قَدَاح، نک: عبدالله بن میمون.

ابن قَدَامَه مَقْدَسِي، نک: آل قدامه.

ابن قُرْصَه، احمد بن موسی (د ۷۰۱ ق/ ۱۳۰۲ م)، ادیب، شاعر و فقیه. او در فِیوم مصر به دنیا آمد، سپس به قوص رفت و در شمار کارگزاران حکومت درآمد و مدتی نظارت بر دیوان قوص و اسکندریه را برعهده گرفت (ادفوی، ۱۴۶؛ صفدی، ۲۰۵/۸). چندی نیز در

مدرسه افریبه به تدریس اشتغال داشت (ادفوی، صفدی، همانجاها). وی در نحو، لغت، ادب و نیز فقه چیره دست بود. از استادان او تنها به نام ابو محمد بن عبدالسلام اشاره شده است. گفته اند که وی کم سخن می گفت و در گفتار خویش اعراب کلمات را آشکار می کرد (ادفوی، صفدی، همانجاها؛ ابن حجر، ۳۸۲/۱). ادفوی برخی پیشگوییها نیز به او نسبت داده است (همانجا). وی مردی ظریف و نکته دان بود و گفت و گوی او با سلطان علم الدین سنجر شجاعی بر این امر دلالت دارد (نک: ادفوی، صفدی، همانجاها). ادفوی ضمن ستایش از شعر ابن قرصه گفته است که وی دیوانی در ۴ جلد داشته (ص ۱۴۷) و سپس چند قطعه از اشعار وی را که مجموع آنها به بیش از ۱۱ بیت نمی رسد، آورده است (صص ۱۴۷-۱۴۸). افزون بر دیوان، چند خطبه و مسائلی در فقه، نحو، لغت و ادب، ادفوی کتابی با عنوان *تُفْتُ المذاكرة وَتُحَفُ المحاضرة* به او نسبت داده است (ص ۱۴۸؛ قس: صفدی، همانجا). که اکنون در دست نیست. وی سرانجام در شهر قوص چشم از جهان فرو بست (ادفوی، ۱۴۶؛ صفدی، همانجا).

مأخذ: ابن حجر، احمد بن علی، الدرر، به کوشش محمد عبدالعزیز خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ادفوی، جعفر بن ثعلب، الطالع السعيد، به کوشش سعد محمد حسن، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م. رضوان ساح

ابن قُرْقَمَاس، ناصرالدین (یا شمس الدین) محمد بن قرقماس (ح ۸۰۲ - شوال ۸۸۲ ق/ ۱۴۰۰ - ژانویه ۱۴۷۸ م)، ادیب، شاعر، مفسر قرآن، عالم علم حروف و کیمیا. بغدادی (ایضاح، ۲۲۰/۲) قرقماس را به صورت قورقماز ضبط کرده که شاید به تلفظ ترکی کلمه نزدیک تر باشد. درباره زندگی وی آگاهی اندکی در دست است، او که ظاهراً از فرزندان مالیک بوده است، در قاهره زاده شد، قرائت قرآن را نزد جمال الدین محمود بن فوال آغاز کرد و سپس نزد همو قرائات سبع را آموخت (سخاوی، الضوء، ۲۹۲/۷). بخشی از ادبیات عرب، منطق، جدل، فقه و جزآن را نزد عزالدین عبدالسلام بغدادی فراگرفت (سخاوی، همانجا؛ داوودی، ۲۳۳/۲) و از دیگر عالمان هم روزگار خویش نیز دانش آموخت. گفته اند که وی در درس عزالدین ابن جماعه نیز حضور می یافت (سخاوی، همانجا). وی سپس به علم حروف، کیمیا و دیگر علوم خفیه روی آورد و مدعی دانستن آن علوم شد (همانجا؛ ابن ایاس، ۱۴۳/۳) و گفته اند که زین الدین انصاری این علوم را نزد وی آموخت (سخاوی، الذیل، ۱۴۳). در پزشکی نیز ظاهراً دستی داشت، زیرا دو کتاب در این زمینه از او باقی است. وی گویا برخی از آثار خود را در پاسخ به پرسشهایی که از او می شد، تألیف کرده است (همو، الضوء، همانجا).

ابن قرقماس که عالمی فروتن، بخشنده و خوش سخن بود (همان، ۲۹۳/۷)، در قاهره نزد ظاهر خوشقدم والی مصر و حجاز و شام مقام و منزلت بسیار یافت، چندانکه کتابخانه او به ابن قرقماس واگذار شد و به سرپرستی مشایخی که در قبه ظاهر بودند، منصوب گردید (همان،

فتح الرحمن فی تفسیر القرآن (داوودی، همانجا) که تفسیری است در ۲۰ مجلد (سَخاوی، همانجا). دو جزء از آن در صوفیه موجود است (زرکلی، ۱۰/۷). ابن قرقماس خود آن را بزرگ‌ترین اثر خویش شمرده است (حاجی خلیفه، ۱۲۳۳/۲). وی در این تفسیر از شیوة دیگر مفسران پیروی کرده و در خلال آن حکایاتی در بیم و امید و اندرز آورده است (درویش، ۱۰۰/۸). آربری (III/94) اثری با عنوان تفسیر القرآن را نیز به وی نسبت داده که احتمالاً عنوان مختصر همین کتاب است. سه نسخه از این کتاب در صوفیه موجود است که هر یک بخشی از قرآن را در بردارد (درویش، ۱۰۰/۸، ۱۰۱، ۱۰۲). همچنین نسخه‌ای از آن در استانبول (TS, I/556) موجود است؛ ۷. القبس المجتبى (المجتبى) فی شرح الاسماء الحسنی (حاجی خلیفه، ۱۳۱۶/۲؛ TS, III/283). ابن قرقماس در این کتاب نامهای خدا را به روش متکلمان و نحویان همراه با بیان حقایق صوفیه تفسیر کرده است (حاجی خلیفه، همانجا). نسخه‌ای از آن در استانبول (TS، همانجا) موجود است؛ ۸. قیس المجتدی و ترقیة المبتدی (بغدادی، ایضاح، ۲۲۰/۲). این کتاب برگزیده‌ای از کتابهای پیشینیان در زمینه طالع بینی و علوم حروف و خفیه است (خدیبویه، ۳۵۰/۵). نسخه‌ای با عنوان قیس المهددی و ترقیة المبتدی در خدیویه مصر (همانجا) موجود است که با توجه به توضیح ذیل آن برمی‌آید که احتمالاً همان القیس المجتبى فی شرح الاسماء الحسنی باشد؛ ۹. مختصر فی العلاج و دستور لاصلاح المزاج (ظاهریه، الطب والصیدلة، ۴۱۳/۲) در پزشکی؛ ۱۰. المقالات الفلسفية و الترجماتان الصوفیة (بغدادی، هدیه، همانجا)، در تصوف (خدیبویه، ۱۳۷/۲)؛ ۱۱. المقامة الرابعة والعشرون (ظاهریه، العلوم والفنون المختلفة، ۵۱۳).

در منابع، چندین کتاب دیگر نیز به وی نسبت داده‌اند که اینک اثری از آنها در دست نیست: ۱. نثر الجمان المنتظم من فتح الرحمن (حاجی خلیفه، ۱۹۲۶/۲). این کتاب، تلخیص تفسیر فتح الرحمن فی تفسیر القرآن است (همانجا). سَخاوی (الضوء، ۲۹۲/۷) به این کتاب با عنوان الجمان علی القرآن اشاره کرده که ظاهراً به نثر مسجع بوده است (همانجا)؛ ۲. کتابی که به گفته ابن‌ایاس (۱۴۳/۳) آن را در معارضه با مقامات حریری نوشته بوده است. افزون بر آنچه گفته شد، ابیاتی از سروده‌های او نیز در مآخذ آمده است.

مآخذ: ابن‌ایاس، محمد بن احمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ بغیت، محمد عدنان و نوفان راجامود، فهرس المخطوطات العربیة المصورة، اردن، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ درویش، عدنان، فهرس المخطوطات العربیة، دمشق، ۱۹۶۹ م؛ زرکلی، اعلام؛ سَخاوی، محمد بن عبدالرحمن، القبل علی رفع الاصر، به کوشش جوده هلال و محمد محمود صبح، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ همو، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سیوطی، نظم العقیان فی اعیان الاعیان، به کوشش فلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ ظاهریه، خطی؛ کحاله، عمر رضا، المنتخب من مخطوطات المدینة المنورة، دمشق، ۱۲۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ مخطوطات المكتبة العباسیة فی البصرة، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ملی، خطی؛ منصور، عبدالحفیظ، فهرس مخطوطات المكتبة الاحمدیة بتونس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹؛ نیز:

۲۹۲/۷). وی نظر به زهد و پاک‌دستی، معتمد همگان بود و مردم اموال خویش را نزد وی به امانت می‌گذاشتند و حتی گاه به زیارت او می‌آمدند (همان، ۲۹۲/۷ - ۲۹۳)، اما وی از مردم دوری می‌جست و بیشتر وقت خویش را به تألیف و استنساخ که وسیله معیشت او نیز بود، می‌گذرانید. وی مدرسه‌ای ساخت و شماری از کتابهایی را که خود استنساخ کرده بود، وقف آن کرد (همانجاها). ابن‌ایاس (همانجا) ابن قرقماس را یکی از بزرگان حنفی شمرده و سَخاوی چندین بار با وی دیدار کرده و برخی از شعرهای او را نوشته است (الضوء، ۲۹۳/۷). با این حال گفته‌اند که در نوشته‌های ابن قرقماس خطاهای صرفی و نحوی بسیار بوده است (همان، ۲۹۲/۷) که ظاهراً از برخی کاستیها در عربی دانی او ناشی می‌شده است.

آغاز: آثار برجای مانده از ابن قرقماس که ظاهراً هیچ کدام از آنها تاکنون به چاپ نرسیده، بدین شرح است: ۱. ارجوزة فی دواء السنة أوفی جوارس (ظاهراً جوارش)، البلاذر (ظاهریه، الطب والصیدلة، ۳۴۰/۲)، در مسائل داروشناسی (قس: کتاب شه ۴)؛ ۲. رسالة فی الخاتم المثلث (واگتر، I/121)؛ ۳. زهر الربیع فی شواهد البدیع (ابن‌ایاس، همانجا)، در علم بدیع. سَخاوی (الضوء، همانجا) از آن با عنوان زهر الربیع فی البدیع و داوودی (۲۳۴/۲) با عنوان زهرة الربیع فی البدیع یاد کرده است. این کتاب در ۴۳ باب (حاجی خلیفه، ۹۵۹/۲) و بیش از ۱۰ دفتر و در حدود ۲۰۰ مبحث نوشته شده است و در هر مبحث آن شعرهایی از خود مؤلف به عنوان شاهد ذکر گردیده است (سَخاوی، همانجا). ابن قرقماس خود در مقدمه آن گفته است که هدف وی از تألیف این کتاب، روشن ساختن مبهمات علم بدیع بوده است (الوارث، VI/414). وی پس از تعریف مختصر فصاحت و بلاغت به طرح مسائل بدیع پرداخته است (ملی، ۲۳۴/۷). کتاب از جناس آغاز می‌شود و به حسن ختام پایان می‌پذیرد (الوارث، 415-414 VI). سَخاوی این اثر را در نوع خود کتاب خوبی دانسته، اما به خطاهای بسیار در آن نیز اشاره کرده است (الضوء، همانجا). نگارش آن در رمضان ۸۶۲ به پایان رسیده است (حاجی خلیفه، همانجا). نسخه‌های متعددی از آن در کتابخانه‌های ملی (ملی، همانجا)، قاهره (خدیبویه، ۱۳۷/۴؛ GAL, II/175)، احمدیة تونس (منصور، ۱۹۲)، رباط (بغیت، ۲۱/۱)، بصره (مخطوطات، ۱۴/۲) و نیز در پاریس (دوسلان، 444)، برلین (الوارث، VI/414)، لیدن (ورهوه، VII/404) و فرانکفورت (پرچ، IV/500) موجود است. کحاله (ص ۱۱۴) نسخه دیگری به نام رسالة فی البدیع را نیز به ابن قرقماس نسبت داده که احتمالاً همین کتاب است. ابن قرقماس خود بر این کتاب شرحی به نام الغیث المربع نوشته است (سَخاوی، همانجا، سیوطی، ۱۵۸ - ۱۵۹) که نسخه‌ای از آن در لیدن موجود است (ورهوه، همانجا)؛ ۴. طريقة المأمون فی معجون البلاذر (الوارث، V/631)، در طرز ساختن نوعی دارو. متن این کتاب به شعر است (همانجا)؛ ۵. فتح الخلاق فی علم الحروف والوافاق (بغدادی، هدیه، ۲۱۰/۲)، در علوم خفیه و غریبه (ESC²)؛ ۶.

Ahlwardt; Arberry; De Slane; ESC², GAL; Pertsch; TS; Voorhoeve; Wagner, Ewald, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Wiesbaden, 1976.
مهیاری علوی مقدم

ابن قرقول، ابواسحاق ابراهیم بن یوسف بن ابراهیم وهرانی حمزی (۵۰۵ - ۵۶۹ ق / ۱۱۱۱ - ۱۱۷۴ م)، محدث و فقیه مالکی. اصل خاندان او به حمزه از توابع بجایه باز می‌گردد. وی در المریه متولد شد و در همانجا نشأت یافت. سپس به مالقه و بعد سبته و از آنجا به سلا نقل مکان کرد و سرانجام به فاس رفت و همانجا درگذشت. او برای کسب علم سفر بسیار کرد و بجز آنچه ذکر شد، در دیگر نقاط مغرب و اندلس چون مکناسه و جزیره شقر نیز به تعلم و تعلیم پرداخت (ابن ابار، ۱۵۱/۱ - ۱۵۲). از مشایخ وی ابومحمد ابن عطیه، ابوبکر ابن عربی، ابواسحاق ابن حبیث و ابوالحسن ابن بادش را می‌توان نام برد (نک: همانجا). او شاگردان و راویان بسیاری داشته (همانجا) که از آن جمله یوسف بن محمد بن شیخ و عبدالعزیز بن علی سماتی قابل ذکرند (ذهبی، ۵۲۰/۲۰). تنها اثر شناخته شده ابن قرقول، کتاب مطالع الانوار علی صحاح الآثار، در غریب الحدیث است که آن را به شیوه کتاب مشارق الانوار قاضی عیاض نوشته و در آن به مشکلات احادیث موطأ مالک، صحیح بخاری و صحیح مسلم و توضیح لغات مبهم آنها پرداخته است (حاجی خلیفه، ۱۷۱۵/۲). از این کتاب چندین نسخه خطی در کتابخانه‌های جامع قرویین فاس، توپکاپی و چستربیتی و جز آن موجود است (فاسی، ۳۷۵/۲، ۱۲۹/۳؛ TS، ۲۸۲۰؛ آربری، ۳۵۶۱: GAL, I/457; GAL, S, I/633).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، قاهره، ۱۹۵۶؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ فاسی، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزانه القرویین، دارالبیضاء، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ نیز: Arberry; GAL; GAL, S; TS. محمود نوالی

ابن قریه، ابوسلیمان ایوب بن زید (د ۸۴ ق / ۷۰۳ م)، خطیب بلیغ که به مادر یا جدش القریه انتساب یافته است (ابن قتیبه، المعارف، ۴۰۴؛ ابن خلکان، ۲۵۱/۱). زندگی‌نامه او مانند شرح احوال اکثر خطیبان و شاعران معاصرش از چند روایت افسانه‌آمیز تشکیل یافته که صحت همه آنها محل تردید است و تنها می‌توان به این امید بست که شاید خطوط اصلی آنها، بازتاب مبهمی از زندگی واقعی او باشد. ابوالفرج اصفهانی (۳/۲، ۹) حتی وجود او را قاطعانه طی روایتی که به اصفعی می‌رسد، خیالی و ساختگی دانسته و نامش را با مجنون عامری در یک صف نهاده است. همه روایاتی که درباره او به دست ما رسیده، بر فصاحت و سخندانی او تکیه دارد. وی مانند اکثر قریب به اتفاق خطیبان و شاعران بدوی از هنر نوشتن و خواندن بی‌بهره بود، اما منابع ما همه به این نکته اصرار ورزیده‌اند و گویی خواسته‌اند از این راه، نبوغ او را در سخنوری بهتر متجلی سازند (مثلاً نک: ابن خلکان، همانجا). جاحظ (البیان، ۳۳/۱ - ۳۴) با لحنی انتقاد

آمیز اشاره می‌کند که نام وی از نام سحبان بن وائل نزد عامه مشهورتر است (قس: همو، الحیوان، ۱۰۴/۲) و بدین سان گویی آنچنانکه معمول همگان است، مقام او را ارج نمی‌نهد. روایات ما غالباً گرد رابطه او با حجاج بن یوسف دور می‌زند. بخشی نخستین این روایات بسیار متأخر است و ما کهن‌تر از ابن خلکان در سده ۷ ق چیزی نیافته‌ایم و البته منبع او نیز ناشناخته است. مایه اصلی داستان، یکی امی بودن و دیگر فصاحت اوست. ابن قریه در یکی از سالها بر اثر خشکسالی به عین التمر آمد و در آنجا بر خوانی که والی برای تهی‌دستان می‌گسترده، حاضر شد. روزی حجاج نامه‌ای برای عامل خود نوشت و در آن زبانی بس غریب - که بی‌گمان زبان اهل بادیه بود - به کار بست، چنانکه عامل از فهم کلام حجاج فروماند. ابن قریه که از ماجرا آگاه شده بود، خواست تا نامه را برای او بخواند. عامل عین التمر چون از سخندانی او آگاهی یافت، خواست که پاسخ نامه حجاج را هم املا کند. پس چون نامه به دست حجاج رسید، دانست که این نثر نثر کاتبان دیوانی نیست. از این رو خواست تا نویسنده را نزد وی فرستند. بدین سان سخندان بدوی به دستگاه حجاج راه یافت (ابن خلکان، همانجا؛ صفدی، ۳۹/۱۰ - ۴۰؛ ابن شاکر، ۲۶۹/۳ - ۲۷۰). این روایت که شاید چندین قرن پس از مرگ ابن قریه ساخته شده باشد، در واقع مقدمه‌ای است برای ماجراهایی که پس از آن با حجاج داشت. این دسته از روایات هم، با آنکه نسبتاً کهن است و از سده ۳ ق آغاز شده، اگر سراسر ساختگی نباشد، تردید نیست که جعل بسیار در آنها راه یافته و در قالب زیبا و دلنشین افسانه‌های کهن عرب درآمده است. ابن قتیبه یک بار در المعارف (همانجا) اشاره مختصری کرده گوید: وی که خطیبی سخندان بود، به حجاج پیوست و حجاج به اتهام گرایش به ابن اشعث به قتلش رسانید، اما دینوری در اخبار الطوال (صص ۳۱۸ - ۳۲۳) این ماجرا را با تفصیل بسیار شرح داده و ظاهراً از همین کتاب است که روایت با شاخ و برگهایی تازه به کتب دیگر، خاصه ابن خلکان (۲۵۱/۱ - ۲۵۴)، راه یافته است. حجاج او را به رسالت نزد ابن اشعث فرستاد، اما ابن اشعث وی را به بهانه عدالت خواهی و امید پیروزی به خود جلب کرد و حتی او را بر آن داشت که نامه‌ای به زبانی شیوا برای حجاج بنویسد. البته حجاج، چنانکه ابن قریه حدس زده بود، بی‌درنگ دانست که نامه را چه کسی املا کرده است. پس از چندی قیام ابن اشعث به شکست انجامید و ابن قریه اسیر حجاج شد. اینک صحنه‌ای که حجاج خشمگین در یک سوی آن ایستاده و ابن قریه شیرین زبان، اما دست از جان شسته در سوی دیگر آن، موقعیتی بس مناسب فراهم می‌آورد تا راویان، هیجان‌انگیزترین و حکیمانه‌ترین سخنان را به ابن قریه نسبت دهند و یا اگر اندک مایه‌ای از حقیقت موجود بوده است، آن را آب و رنگ فراوان بخشند. همه این گفتارها را دینوری (همانجا) و پس از او ابن خلکان (همانجا) نقل کرده‌اند. زیباترین بخشهای این سخنان را برخی از منابع سده ۴ ق نیز آورده‌اند (مثلاً طبری، ۱۱۲۷/۲ - ۱۱۲۸) و از جمله آنهاست این مثل معروف که

این قزمان، عنوان چند تن از افراد خاندانی قرطبی که در سده‌های ۴ - ۶ ق/ ۱۰ - ۱۲ م می‌زیسته‌اند. در باره نام جد اعلای این خاندان، «قزمان» نمی‌توان اظهار نظر قاطع کرد. از طرفی این احتمال داده شده است که قزمان شکل عربی شده نام اسپانیایی Guzman باشد که خود ریشه ژرمنی^۱ دارد. حرف «ق» هر چند جایگزین عادی «g» نیست، ولی می‌توان مواردی چون «سرقسطه»^۲ یافت که در آن اینگونه تبدیل صورت گرفته باشد. از طرف دیگر در سده ۱ ق/ ۷ م در جزیره العرب نام قزمان به عنوان یک نام عربی، نمونه دارد (نک: ابن حجر، ۲۳۵/۳) که مشتق از ماده «ق ز م» است. کودرا^۳ در یادداشت‌هایی که در ۱۹۱۰ م منتشر ساخته بود، احتمال عربی بودن این نام را بر ژرمنی (ویزیگوتی) بودن آن ترجیح داده است (EI^۱). شایان ذکر است که نسبت «زهری» برای افراد این خاندان که در نوشته ابن عبدالملک (۴۷۷/۲) و ابن خطیب (۴۹۴/۲) دیده می‌شود - اگر چه آنگونه که کولن^۴ ترجیح داده، ممکن است مربوط به نوعی رابطه غیرنسبی باشد (EI^۲) - می‌تواند نسبتی اصیل بوده، بر انتساب آنان به عرب بنی زهره دلالت نماید. به هر روی در اندلس کسان دیگری نیز می‌توان یافت که نام قزمان داشته‌اند (نک: ابن حزم، ۲۱۴؛ ابن بشکوال، ج ۱، ۱۹۵۵ م، ۷۳/۱).

خاندان بنی قزمان در سده‌های ۴ و ۵ ق/ ۱۰ و ۱۱ م در قرطبه از نفوذ و اعتبار بسزایی برخوردار بودند و از میان آنان رجال علمی و سیاسی، حتی وزیر برخاست (نک: ابن سفید، ریات، ۷۳، المغرب، ۲۰۵/۱؛ ابن بسام، بخشهایی، ۱۲۰)، ولی در پی تحولات ربع پایانی سده ۵ ق اقتدار آنان رو به کاستی نهاد. معروف‌ترین افراد این خاندان اینانند:

۱. ابوبکر محمد بن عیسی بن عبدالملک قرطبی (د ح ۵۵۵ ق/ ۱۱۶۰ م). شاعر بلند آوازه و پیشوای زجل سرایان اندلس. با توجه به شعری از خود ابن قزمان (زجل ۳۸ بند ۹) می‌توان گفت که او در ۴۷۹ ق/ ۱۰۸۶ م (درگیر و دار نبرد زلاقه) هنوز زاده نشده بود. ممکن است فروپاشی سلسله افطسیان بطلیوس در ۴۸۷ ق که عموی ابن قزمان وزارت آنان را داشت و برچیده شدن ملوک الطوائفی و برقراری حکومت مرابطون در اندلس به دست یوسف بن تاشفین در ۴۸۹ ق، در دور شدن بنی قزمان از اقتدار سیاسی مؤثر بوده باشد، ولی به هر دلیل آنگاه که ابن قزمان مدیحه‌های زجلی خود را می‌سروده و به رجال سیاسی تقدیم می‌کرده، چندان به اقتدار خلفدان خود دلخوش نبوده است. وی گاه بنی قزمان را پندگان ابن زهر اشیلی خوانده (زجل ۹ بند ۴۱) و گاه بقای آنان را به برکت وجود ابوالولید زجالی دانسته است (زجل ۸۹ بند ۱۰). هر چند ممکن است این درجه از تذلل نوعی مبالغه در مدح تلقی شود، ولی می‌بایست ورای این مبالغه حقیقتی نهفته باشد.

«لکل جواد کبوة و لکل حلیم هفوة». عاقبت حجاج با همه شیفتگی که نسبت به سخنان او ابراز می‌داشت، دست از قتل وی برنداشت. دینوری (ص ۳۲۳) در صحنه دلخراشی شرح می‌دهد که چگونه حجاج به دست خود خون او را ریخت؛ اما روایات در این باب مختلف است: طبری (همانجا) گوید که جلاد سر او را زد و مسعودی (۱۴۰/۳) به سه روایت اشاره دارد. روایت طبری با بخشی از حکایتها تفاوت دارد. وی می‌نویسد که ابن قریه پس از شکست ابن اشعث، چندی در خدمت حوشب، عامل حجاج بر کوفه، بود، تا روزی نامه حجاج که خواسته بود ابن قریه را در بند نزد وی بفرستد، رسید.

گویا از زبان ابن قریه سخنان کوتاه مسجع نیمه موزون و سراپا حکمت‌آموز یا نکته‌آمیز و یا گاه به ظاهر عمیق و خردمندانه، که ویژه کلمات قصار عربی است، در سده‌های ۳ و ۴ ق فراوان نقل می‌شد. زیرا علاوه بر گفت و گوی مفصل او با حجاج که حتی شامل اظهارنظرهای بسیار مفصل درباره قبایل مختلف عرب هم می‌شود (نک: ابن خلکان، ۲۵۲/۱ - ۲۵۳)، گفتارهای دیگری نیز که گاه سخت گونه‌گون است، به وی نسبت داده‌اند. مثلاً حجاج که قصد خواستگاری از زنی شریف داشت، از او سخنی سخت موجز و درعین حال بلیغ می‌طلبید و سپس هنگام طلاق دادن زن، همین تقاضا را تکرار می‌کند (ابن قتیبه، عیون، ۲۰۹/۲، ۶۹/۳). جای دیگر وی درباره زنان با حجاج گفت و گو می‌کند (مسعودی، ۱۷۲/۳)، از جانب حجاج نامه‌ای برای عبدالملک املا می‌کند (ابوהלلال عسکری، ۸۱) و از انتخاب محل و ساختن شهر واسط توسط حجاج انتقاد می‌کند (بلاذری، ۲۸۸). جاحظ (المحاسن، ۹) داستان شیرین سخنی او را به دربار عبدالملک نیز کشانده است، اما این سخن به کلی ناممکن می‌نماید، خاصه که در هیچ یک از منابع کهن به آن اشاره‌ای نرفته است. منابع متأخرتر مانند سمعانی (۴۰۶/۱۰) و ابن اثیر (۳۳/۳) هم آن را نقل کرده‌اند.

مأخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، اللباب، بیروت، دار صادر؛ ابن خلکان، ریات؛ ابن شاکر کنی، محمد، عیون التواریخ، نسخه خطی احمد ثالث استانبول، ش ۲۹۲۲؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۴۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۹ م، ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، الصناعین، به کوشش علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، نزهة البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸/۱۳۹۸ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البیان والتبیین، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ همو، المحاسن والاضداد، لبنان، دار مکتبة العرفان؛ دینوری، احمد بن داود، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالرفیات، به کوشش زاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ طبری، تاریخ، مسعودی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسمعیل داغر، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م.

زهر خسروی

1. Gothsmanna (درگوتیک) و Guotman (میان) (در آلمانی علیای باستان و میانه)

2. (Cae) saraugusta

3. F. Codera

4. G.S. Colin

ابن قزمان در دامان خاندانی اهل علم و ادب پرورش یافت و چنانکه از جای جای زجله‌هایش پیداست، ادیبی برجسته شد که اطلاعات عمومی و تاریخی فراوان داشت و از فن حدیث نیز بی‌اطلاع نبود (نک: زجل ۷ بند ۱۷، زجل ۱۳ بند ۹، نیز: زجل ۷۹؛ ابن سعید، *رایات*، همانجا؛ ابن خطیب، همانجا).

از نظر جایگاه سیاسی گفتنی است که ابن قزمان با سران قرطبه و دیگر شهرهای اندلس در رابطه بوده و شاهد آشکار بر این روابط دیوان اوست. وی بارها به صاحب منصبان دولت مرابطون پیشنهاد همکاری داده و توانایی خویش را برای تصدی منصب دبیری بدانان گوشزد کرده است (نک: زجل ۲ بند ۴، زجل ۷ بند ۱۷، زجل ۹ بند ۳۶، زجل ۱۳ بند ۹، زجله‌های ۲۲ و ۹۵). اینکه بر صفحه عنوان نسخه منحصراً به فرد دیوانش از او با عنوان «وزیر» یاد شده است - اگر چه احتمال وقوع خلط بین سرانیده زجلها با عموی همام و هم کنیه‌اش نیز وجود دارد - این احتمال را به ذهن می‌آورد که اعطای این عنوان به او صرفاً جنبه تشریفاتی داشته و دلالت بر منصب خاصی نداشته باشد (نک: دوزی، *EI¹, S; II/807*).

دوران زندگی ابن قزمان همواره با رود رویی مسلمانان اندلس و مسیحیان همراه بوده است و انعکاس این جو در شعر او به روشنی دیده می‌شود. وی نه تنها نسبت به سران ستیزه جوی مسیحیان ابراز تنفر می‌کند (نک: زجل ۴۷، زجل ۸۶ بند ۵، زجل ۱۳۰ بند ۱) و مجاهدات مسلمانان برضد آنان را می‌ستاید (نک: زجل ۸۶ بند ۷، جم)، بلکه اساساً نسبت به مردم مسیحی نیز دید غیر دوستانه‌ای دارد (زجل ۳۸ بند ۱۴، زجل ۸۶ بند ۹، زجل ۱۳۷ بند ۵).

ابن قزمان با سرودن مدیحه برای رجال توانگر قرطبه چون بنی حمدین، ابوالولید ابن رشد، ابویونس ابن مغیث و ابن ابی النخصال روزگار می‌گذرانید، اما به خصوص به ابوالقاسم احمد بن حمدین قاضی قرطبه آن اندازه نزدیک بود که یکی از بلیغ‌ترین مدیحه‌های خود را در وصف او سروده (زجل ۷۹) و تنها مرثیه دیوانش را در رئای او گفته است (زجل ۸۳). ابن قزمان حتی مدتها پس از وفات او به یادش شعر سروده است (زجل ۳۸ بندهای ۳۶ - ۳۸).

گویا عنایت سران قرطبه به ابن قزمان آن اندازه نبود که نیاز شاعر را برآورد و سختی زندگی او را بر آن می‌داشت که بارها و بارها رنج سفر را بر خود هموار سازد. وی در سفرهایش به اشبیلیه مورد حمایت ابوالعلاء ابن زهر و ابن قرشی زهری بود و در غرناطه کسانی چون وزیر ابو عبدالله ابن سعاده، وزیر ابوالحکم ابن ابی عیشون و ابوبکر محمد بن سعید به او عنایت داشتند (نک: ابن قزمان، جم). مجلس آشنایی او با شاعرانی به نام نزهون نزد همین ابوبکر بوده است (ابن سعید، همان، ۹۱، المغرب، ۱۲۱/۲؛ ابن خطیب، ۵۰۴/۲). ابن قزمان زجلی نیز در مدح یک وزیر جیانی سروده و گویا برای تقدیم آن به

جیان رفته بود (نک: زجل ۲۱ بند ۱۴). احساس غربت و خستگی ابن قزمان از این سفرهای پیاپی در اشعار او منعکس شده است (مثلاً نک: زجله‌های ۷۸ و ۱۲۴).

با بر افتادن سلسله مرابطون به دست موحدون در مغرب در ۵۳۹ ق / ۱۱۴۵ م دامنه سلسله موحدون به اندلس نیز کشیده شد و این انتقال قدرت موجب بروز پریشانی در اوضاع سیاسی گشت. حتی پیش از این انتقال خوف از تعقیب و حبس در مواضعی از دیوان ابن قزمان به چشم می‌خورد (نک: زجله‌های ۳۹ و ۱۳۷). گویا یکی از موارد گرفتاری او این بوده است که یکی از امرای بنی مناصف بدو بدگمان شده و وی را به اتهام «منافق» و «مخالف» بودن به زندان افکنده بود که با وساطت امیر محمد بن سیر از کشته شدن رهایی یافت (نک: زجل ۴۱).

ابن قزمان سرانجام در موطن خود قرطبه در شب آخر رمضان ۵۵۵ (ابن خطیب، ۵۰۵/۲) یا در ۵۵۴ (ابن ابار، تحفه، ۵۶) چشم از جهان فرو بست.

به طور کلی در منابع تاریخی عربی درباره شرح حال ابن قزمان اطلاعات قابل توجهی دیده نمی‌شود. منبعی که بیشترین اطلاع را در این باره به دست می‌دهد، *الاحاطة* ابن خطیب است که بین شخصیت ابن قزمان با عمویش، وزیر ابوبکر محمد بن عبدالملک خلط کرده است. در آثار تحقیقی ۱۰۰ سال اخیر نیز تحت تأثیر برخی منابع پیشین و عنوان ابهام برانگیز نسخه خطی دیوان، تاده‌ها سال خلط بین این دو تن دیده می‌شود. نه تنها در مقالاتی که زایبولد^۱ در چاپ اول «دائرة المعارف اسلام»^۲، نیکل در مقدمه ویرایش خود از دیوان و بایراکتارویچ^۳ در ذیل چاپ اول همان *دائرة المعارف*^۴ نوشته‌اند، بلکه در مقاله‌ای که نیکل در ۱۹۳۹ م با عنوان «قطعاتی از شرح حال ابن قزمان»^۵ منتشر ساخت، این خلط به وضوح دیده می‌شود. البته در همین اوان لوی پرووانسال و به دنبال او کولن و نیکل دریافته بودند که این دو شخصیت باید از یکدیگر متمایز شوند (نک: نیکل، «شعر...»، ۲۶۸-۲۶۷). پنج سال بعد لوی پرووانسال با انتشار یافته‌های خود در مقاله «نکته‌ای تازه درباره ابن قزمان» این تمایز را ثابت کرد (-۳۴۷، ۳۶۹). برخی از محققان معاصر کوشیده‌اند تا خلأ موجود در شرح حال ابن قزمان را با استفاده از سروده‌های او جبران نمایند. ولی گاه برداشتی نادرست از یک کلمه یا دریافتی از یک جمله موجب داوری عجولانه شده است. از جمله، این گفته بروکلیمان که ابن قزمان در سفرهایش بوزینه‌ای را با خود همراه داشته (GAL, S, I/481)، ظاهراً برداشتی نادرست از کلمه «قرده» در زجل ۷ (بند ۲) و زجل ۱۲۱ (بند ۲) بوده که در این زجلها - چنانکه کولن گفته - این کلمه به معنی نحس در مقابل سعد است (EI²). همچنین بایراکتارویچ و در پی او بروکلیمان و کولن از زجل ۱۴۵ (بند ۱۰) و زجل ۱۴۷ (بند ۵) چنین استنباط کرده‌اند که ابن قزمان «هرگز دریا را ندیده» و «مدتی امام

1. C.F. Seybold

2. EI¹.

3. F. Bajraktarević

4. EI¹, S.

5. "Biographische..."

6. Hispano...

و به جنس زن بادیدی تردیدآمیز می‌نگرد (نک: زجل، ۸۹). مقایسه این بدبینی با ستایشهایی که او از زیبایی زنان دارد، در بادی امر انسان را به شگفتی وامی‌دارد. معشوقه‌هایی که ابن قزمان با نامهای زهره، مریم، عایشه و... از آنان یاد می‌کند، ممکن است شخصیت‌های تخیلی یا واقعی باشند که شاعر عشق را در آنان جست‌وجو می‌کند. اما همواره از بی‌وفایی آنان شکایت دارد. او عشق را برای انسان خذلان می‌شمرد و از خواری خود در طول زندگی سخن می‌گوید (نک: زجل ۴ بند ۳). شاعر رابطه معشوق و عاشق را به مولا و بنده مانند کرده (زجل ۱۳۰ بند ۱) و معشوق خود را «ای بانوی من» (یا سنی) خطاب می‌کند (زجل ۱۴۵ بند ۷).

در کنار عشق به زن، عشق به مرد نیز در زجل‌های ابن قزمان دیده می‌شود. عشق او به شخصیتی با نام ابراهیم و شکی که در جای جای دیوان از او یاد کرده است، به گفته خود شاعر فکر او را تسخیر کرده و آتش در دلش افکنده است (زجل ۱۰۸ بند ۲). در اینجا باید به این نکته اشاره کرد که برخی محققان چون بایر اکتارویچ و در پی او بروکلیمان چنین اظهار داشته‌اند که در اشعار ابن قزمان گرایش به عشق همجنس بر جنس مخالف غلبه دارد (GAL, S; EI¹, S; همانجا)، ولی باید توجه داشت که در زبان ابن قزمان پای‌بندی به تمایز مذکر و مؤنث در صرف افعال و ضمائر دیده نمی‌شود و این نکته را نباید در تفسیر زجل‌های عشقی او از نظر دور داشت. اگر بخواهیم بر پایه شعر ابن قزمان درباره شخصیت اخلاقی واقعی او داوری کنیم، همواره باید عواملی چون مبالغه، تخیل و خواست مخاطبان از شاعر را در مد نظر داشته باشیم. اینکه او خود را بارها «نا اهل» (خلیع) قلمداد کرده و در دو مورد خویش را «زانی» و در موردی «لواط» خوانده است (زجل ۱۱ بند ۱۰، زجل ۳۰ بند ۳)، نمی‌تواند به‌سادگی یک اعتراف جسورانه تلقی شود. اگر بایر اکتارویچ و بعدها کولن این تعبیرهای شاعرانه را به مثابه اعتراف نامه ابن قزمان تلقی کرده و او را یک هرزه بی‌بند و بار و فاسق آشکار شمرده‌اند (EI¹, S; EI²), با نگرشی دیگر می‌توان این تعبیر را نوعی تظاهر پنداشت. بسیاری از صحنه‌های مغالطه او با زنان که در زجل‌های وی تصویر شده، می‌تواند تنها یک بازی با الفاظ و معانی باشد و تغزلی تلقی شود که در مقدمه یک مدح مناسب می‌نماید. به‌خصوص باید در نظر داشت که فضای شعر در زجل‌های ابن قزمان فضای پرده‌داری و هرزگی نیست و به‌طور خاص در مورد عشق به مرد، شاعر آرزوی خود را دیدار و صحبت محبوب می‌شمرد (نک: زجل ۱۰۸).

گریزان بودن او از فقیهان و مشرکان که بارها آن‌را پیش کشیده (نک: زجل ۲۲ بند ۴، زجل ۲۳ بند ۴) یا به یاد داشتن این حقیقت که او با جمعی از فقیهان همچون ابوالولید ابن رشد جد، رابطه نزدیک داشته و بسیاری از مدیحه‌های خود را به آنان تقدیم کرده، محل تأمل است. به هر حال اعترافات ابن قزمان در اشعار خود، اگرچه می‌تواند در واقع امر صادق یا کاذب باشد، ولی در زبان شعر هرگز نباید آن‌ها را بیش از

جماعت یک مسجد بوده است» (GAL, S)، همانجا: EI¹, S; EI²), اما اگر از دیدگاه شعرشناسی با همین ابیات برخورد شود، شاید برداشت‌های مزبور سطحی به نظر آیند.

شعر: حجاری اشاره کرده است که ابن قزمان در آغاز به گفتن اشعار سنتی (مغرب) پرداخت، ولی چون احساس کرد که توان همسنگی با شاعران چیره‌دستی چون ابن خفاجه را در خود نمی‌بیند، به گفتن زجل روی آورد (ابن سعید، المغرب، ۱/۱۰۰). ابن قزمان خود نیز نه تنها اشاراتی به شعر سنتی خویش دارد، بلکه در کنار یاد کردن از توانایی‌اش در سرودن زجل، بارها از موشح‌سرایی خود نیز سخن رانده است (نک: زجل ۷ بند ۱۷، زجل ۲۴ بند ۱۰، زجل ۹۴ بند ۱۷، جم). نمونه‌های متعددی از اشعار غیر زجلی ابن قزمان را می‌توان در کتب ادبی چون تحفه ابن ابار (صص ۵۶ - ۵۷)، المغرب ابن سعید (همانجا)، الاطاطه ابن خطیب (۴۹۵/۲ - ۴۹۷) و نفع السحر تجیبی (ص ۱۳۲) مشاهده کرد.

بدون تردید آنچه نام ابن قزمان را پاینده ساخت، زجل‌های پرجاذبه او به گویش محلی بود. وی چندان در این سبک شعری استاد بود که پیشوای زجل‌سرایان اندلس (امام الزجالین) لقب گرفت (ابن خلدون، ۱۴۶۰: ابن سعید، همان، ۱/۱۰۰، ۱۶۷). البته همانطور که ابن قزمان در مقدمه مسجع دیوان یادآور شده، وی نخستین زجل‌سرای دیار اندلس نیست و این سبک مدتها پیش از او سابقه داشته است، اما او با نوآوری‌های خود شیرینی و زیبایی زجل را هویدا ساخت (نک: ابن خلدون، همانجا: ابن ابار، همان، ۵۶: ابن حجه، ۵۲: نیز زجل ۵۹ بندهای ۹ - ۱۰). برخی از اهل ادب توانایی ابن قزمان در زیباگزینی معانی را با اشعار متنبی در ادبیات سنتی قیاس کرده‌اند (نک: مقری، ۳/۳۸۵).

یکی از جلوه‌های هنر ابن قزمان در گزینش معانی، استادی او در به‌کارگیری تشبیهات است. او در کنار تشبیهات ملموس و روزمره (مثلاً زجل ۱۳۶ بند ۶) تشبیه‌هایی ساخته که در عین سادگی بسیار خیال‌پردازانه است (مثلاً زجل ۱۴۲ بند ۴، زجل ۱۴۰ بند ۵).

زیبایی زجل‌های ابن قزمان نه تنها در مغرب زمین بسیاری از دوستداران ادب را جذب خود می‌نمود، بلکه حتی در مشرق که گویش آن اشعار چندان آشنا نبود، هواداران زیادی یافته بود. به گزارش ابن سعید در سده ۷ ق/ ۱۳ م در حالی که هنوز دیر زمانی از وفات شاعر نمی‌گذشت، دیوان او در مغرب و مشرق رواج داشته (المغرب، ۱/۱۶۷) و در بغداد بسیار مورد توجه بوده است.

شراب و زن در اشعار ابن قزمان جلوه‌ای ویژه دارد. باید توجه داشت که شاعر در جوانی ازدواجی ناموفق داشته و شکست در آن تأثیر انکارناپذیری بر روحیه او گذارده است (نک: زجل ۲). ثمره این ازدواج فرزندی بود که ابن قزمان اندیشه آینده آن‌ها را داشت (زجل ۱۱ بند ۱۰) و ثمره دیگری این بود که شاعر را نسبت به وفای زنان بدبین نمود. او نه تنها از همسرش، بلکه از خواهر خود نیز شکوه دارد

اندازه جدی گرفت. چه بسا «عود»ی که به عشق و شوق توصیه می‌کند و خود هرگز آن را دریافت نداشت، خود ابن قزمان باشد (نک: زجل ۱۳۹ بندهای ۴ - ۵).

شراب نیز در سروده‌های ابن قزمان جایگاه ویژه‌ای دارد و سراسر دیوان او مشحون از اشتیاق شاعر به شرب است؛ حتی در جایی وی کسی را که از شرب پرهیز کند، مورد اهانت شدیدی قرار داده است (زجل ۲۲ بند ۴). او حب شراب را روزی خود از جانب خداوند شمرده (زجل ۱۴۸ بند ۵) و همان وصیت معروف را دارد که به هنگام مرگ در تاختانی به خاکش سپارند (زجل ۹۰ بند ۵). باید افزود که در الاحاطة ابن خطیب (۵۰۵/۲) روایتی است که حکایت از شربخواری ابن قزمان دارد. در کنار یار و شراب، در اشعار ابن قزمان شوق به موسیقی و مناظر طبیعی را نیز می‌توان دید (مثلاً نک: زجل ۵۲ بند ۸).

تصویر ابن قزمان در زجل‌هایش، نشان دهنده مردی است که مفهوم زندگی مرفه را دریافته است، اما همواره فقری که او را شایسته نیست، آزارش می‌دهد. شکایت همیشگی او از غذای نامناسب، مسکن کرایه‌ای و گرانی قیمت‌ها (به‌ویژه نک: زجل ۶۳ بند ۲، زجل ۶۸ بند ۵، زجل ۸۷ بند ۵) و به دیگر سخن فقر در سراسر دیوان او دیده می‌شود. شاید این تصور در ذهن ایجاد شود که گوینده این اشعار سعی داشته با یادآوری مشکلات خود، کرم ممدوح را برانگیزد یا تحمل سختی را بر خود آسان سازد، ولی با این حال شاعر همواره در سروده‌هایش روحیه شاد خود را حفظ کرده و به مشکلات اجازه نمی‌دهد تا لذت زندگی را از او بگیرند.

شاعر به آینده‌ای روشن امید دارد و سخت به فرج بعد از شدت معتقد است (زجل ۶۸ بند ۲، زجل ۱۳۰ بند آغازین). اگرچه گاه‌گاه ضرورت او را و می‌دارد که به چشمداشت صله‌ای، زجلی را به کریمی تقدیم کند (زجل ۵۱ بند ۴)، ولی وی از حد رفع نیاز در نمی‌گذرد و در اهدای اشعار خود افراط نمی‌ورزد (زجل ۴۲ بندهای ۳-۴). او درهم و دینار را برای نیاز عاجل می‌خواهد و به آینده طمع نمی‌کند و خود این خلق خویش را به شیر تشبیه می‌کند (زجل ۱۰۲ بند ۸، زجل ۱۰۵ بند ۹). وی صله را حق خود می‌داند و گاه تفاخر بر ممدوح در شعر او دیده می‌شود (نک: زجل ۸ بندهای ۵-۶، زجل ۷۷ بند ۸، زجل ۱۰۵ بند ۶). او خود را استاد مسلم زجل می‌داند و زجل‌هایش را سحر می‌شمرد (زجل ۱۳۴ بند ۱۰، زجل ۱۴۸ بند ۷، جم).

ابن قزمان با اینکه در غرب می‌زیسته، ولی فرهنگ غالب بر شعر او شرقی است. مضامین به خدمت گرفته شده در اشعار وی آشکارا این نکته را می‌نمایاند، حتی آشنایی او با شرق تا آنجاست که به «شلوار اصفهانی» مثل زده است (زجل ۱۰۳ بند ۶) و نیز اینکه او طبع اشیلی را طبع خست و طبع عراقی را طبع بخشنده می‌شمارد، به گونه‌ای

دل‌بستگی او را به شرق نشان می‌دهد (زجل ۹۳ بند ۸). به‌طور کلی باید گفت زجل‌های دیوان بیشتر از اشعاری تشکیل شده که به دیگران اهدا گردیده است، ولی برخی زجل‌ها نیز به کسی اهدا نشده و موضوع آنها بیشتر وصف شراب و عیش است و چنانکه گفته شده، اینگونه زجل‌ها از نظر قالب شعری به موشح نزدیک‌تر است (نک: استرن، ۱۷۱). مدیحه‌های اهدا شده همچون مدیحه‌های سنتی با یک تغزل آغاز شده و شاعر پس از تخلص به مدح اغراق‌آمیز ممدوح می‌پردازد. مشخصات فنی زجل‌های ابن قزمان از نظر عروض، قافیه و خرجه توجه جمعی از محققان را به خود جلب کرده است (نک: ه، د، زجل).

دیوان: تنها نسخه بازمانده از دیوان ابن قزمان نسخه‌ای است که پیش از ۱۲۸۴/۶۸۳م در صدد فلسطین کتابت شده و بعدها احتمالاً در بغداد به تملک روسو^۱، کنسول فرانسه درآمده و چندی بعد به موزه آسیایی سن‌پترزبورگ انتقال یافته است. در ۱۸۸۱م روزن به هنگام فهرست کردن نسخه‌های خطی آن کتابخانه به تفصیل به معرفی نسخه مزبور پرداخت و به دنبال آن توجه دانشمندان از اکتاف عالم به این کتاب گرانبها جلب شد. این امر سرآغاز مطالعات دامنه‌داری شد که محققان از دیدگاه‌های مختلف درباره آن انجام دادند (نک: کراچکوفسکی، «درباره دست‌نوشته‌های عربی»، ۱/۶۷-۷۰).

این نسخه دیوان که طبق تسمیه شاعر در مقدمه، اصالة الاغراض فی وصف الاعراض نام دارد و ظاهراً توسط خود ابن قزمان گردآوری شده است، افتادگی‌هایی دارد، ولی خوشبختانه برخی از این افتادگی‌ها را می‌توان با استفاده از زجل‌های نقل شده در متون ادبی ترمیم کرد. همچنین یکی از افتادگی‌ها با استفاده از نسخه خطی گنیزه فسطاط تکمیل می‌شود (نک: استرن، ۱۹۲). زجل‌های دیگری نیز از ابن قزمان در آثار ادبی به‌ویژه العاطل الحالی صفی الدین حلی و السفینة ابن مبارک‌نشاء نقل گردیده که گفته شده از دیوان کبیر ابن قزمان گرفته شده است (نک: هونرباخ، «نکته‌ای تازه»، ۲۰۵-۲۰۴). گارثیا گوتم زجل‌های غیرموجود در دیوان اصالة الاغراض را گرد آورده و به ضمیمه دیوان (زجل‌های ۱۵۰-۱۹۳) به چاپ رسانیده است. زجل‌های دیوان ابن قزمان از دو نظر قابل مطالعه هستند: ۱. از نظر عرب‌شناسی، این اشعار یکی از منابع بسیار اساسی برای بررسی گویش‌های عربی اسپانیاست. همچنین برای مطالعه سبک غیرسنتی آن از نظر عروضی و نیز از نظر اطلاعات مربوط به تاریخ ادب و فرهنگ اسلامی اسپانیا در آن دوره حائز اهمیت است. ۲. از نظر رومن‌شناسی، این زجل‌ها به واسطه دربرداشتن لغات و جملات رومیایی^۲ و نیز از نظر اثر این رجه‌ها بر نظام شعر غنایی اروپایی در قرون وسطی به ویژه در زبان پرووانسال جالب توجه هستند (نک: گارثیا گوتم، «ابن قزمان...»^۳، ۴۵۵-۴۵۳). از نخستین تحقیقاتی که صورت گرفته است، باید به کار

1. Rousseau

2. "Nad arabskimi..."

3. "Neues über..."

4. Romance

5. "Ibn Quzmān..."

قرائت و ترجمه اشعار، در هلسینکی منتشر ساخت. در دهه ۴۰ سده ۲۰ نیز شاهد تحولات چشمگیری در مطالعات پیرامون ابن قزمان هستیم. لوی پرووانسال در ۱۹۴۴ م در مقاله «نکته‌ای تازه درباره ابن قزمان» به بررسی خاندان بنی قزمان پرداخته، شخصیت ابن قزمان زجل سرا را از عمویش تفکیک نمود (نک: لوی پرووانسال، ۳۵۲ به بعد) و نیکل در ۱۹۴۶ م، در کتاب «شعر اسپانیایی عربی» (صص ۳۱۵-۳۱۴، ۳۰۱-۲۶۶) نظر خود را در قبال آخرین یافته‌ها اعلام کرد. در آلمان هونر باخ طی مقاله‌ای یافته جدید خود را پیرامون نسخه دیوان کبیر و نقل زجل‌های ابن قزمان در العاقل الحالی و السفینه منتشر کرد (هونر باخ، «نکته‌ای تازه ...»، ۲۰۵-۲۰۴) و در مقاله‌ای دیگر در ۱۹۵۰ م همراه با ریتز به مطالعه قرائت و ترجمه برخی از زجل‌ها پرداخت (همو، «مواد تازه ...»، ۲۶۶ به بعد). در شوروی کراچکوفسکی در ۱۹۴۵ م در مقاله «درباره دست‌نوشته‌های عربی» و در ۱۹۵۰ م در «شرحی درباره تاریخچه عرب‌شناسی در روسیه» به بررسی نسخه این کتاب و نیز نقش این کتاب در عرب‌شناسی محققان روسی پرداخته است (کراچکوفسکی، «درباره دست‌نوشته‌ها ...»، ۷۰-۶۷، «شرحی درباره ...»، ۱۰۳/۷). برپایه همین مطالعات بود که در ۱۹۵۲ م در چاپ دوم «دائرة المعارف بزرگ شوروی» و بعدها در چاپ سوم آن «مدخلی برای ابن قزمان در نظر گرفته شد.

در دهه ۵۰ می‌توان از مقاله «مطالعاتی درباره ابن قزمان»^۱ از استرن در *الاندلس* (۱۹۵۱ م)، مقاله «ادات انکار قط» در دیوان ابن قزمان، از نوونن در مجله «مطالعات شرقی»^۲ (۱۹۵۲ م) و مقاله «عربی باختری»^۳ از لوی پرووانسال در مجله *آرییکا*^۴ (۱۹۵۴ م) و کتاب *الزجل فی الاندلس* از محقق عرب عبدالعزیز اهوانی چاپ قاهره (۱۹۵۷ م) یاد کرد. در دهه ۶۰ و پس از آن دو تن بیش از همه در مطالعات پیرامون ابن قزمان به تحقیق پرداختند. کولن در پی مطالعات زبان‌شناختی خود بر روی دیوان (نک: لوی پرووانسال، ۳۴۸؛ نیکل، «نکته‌ای تازه ...»^۵، ۱۲۵)، در ۱۹۶۲ م نتیجه مطالعات خود را درباره قرائت و ترجمه صحیح زجل‌های ابن قزمان منتشر ساخت (نک: کولن، ۸۷ به بعد) و در ۱۹۷۹ م مقاله‌ای جامع در شرح حال ابن قزمان در چاپ دوم «دائرة المعارف اسلام» نوشت. از طرف دیگر گارثیا گومت طی مقالاتی که در ۱۹۶۳ و ۱۹۶۸ م در *الاندلس* به چاپ رسانید، به بررسی عروض و خرجه در زجل‌های ابن قزمان پرداخت و در ۱۹۷۲ م مجموعه‌ای ارزشمند در ۳ مجلد با عنوان «کلیات ابن قزمان»^۶ در مادرید منتشر ساخت. او در این مجموعه متن را آوانگاری کرده و ترجمه کاملی از آن به اسپانیایی ارائه داده است. افزودن زجل‌هایی که

سیمونه اشاره کرد که پیش از چاپ دیوان در ۱۸۸۵ م در تألیفی به مطالعه «وصف شراب» در اشعار دیوان پرداخت.^۱ در ۱۸۹۶ م گونسبورگ^۲ چاپی عکسی از نسخه سن پترزبورگ در برلین منتشر ساخت و در ۱۹۱۲ م این دیوان به کوشش خولیان ریرا در مادرید به چاپ رسید.^۳ وی خطابه ارزشمندی در همان سال به مناسبت پذیرفته شدن به عضویت آکادمی سلطنتی اسپانیا ایراد کرد که عنوان آن «دیوان ابن قزمان و فرهنگ عربی اسپانیایی» بود (نک: EUE, LI/348). ریرا در ویرایش خود از دیوان، متن را به خط لاتین آوانگاری نمود و تا حدودی به بررسی گویش و عروض زجل‌ها پرداخت (گارثیا گومت، همان، ۴۵۴). نظرات ریرا هم برای عرب‌شناسان و هم رومن‌شناسان جالب توجه بود و تا سالها اذهان آنان را به خود مشغول کرده بود. به عنوان نمونه نالینو در ۱۹۱۹ - ۱۹۲۰ م در مقاله «ابن رشد...» (ص ۶۷۰)، مولرت در ۱۹۲۳ م در نقد خود (ص ۱۷۰ به بعد)، زایبولد در ۱۹۲۷ م در چاپ اول «دائرة المعارف اسلام»، گنثالت پالنتیا در ۱۹۲۸ م در «تاریخ ادبیات عربی اسپانیایی» و کراچکوفسکی در ۱۹۳۰ م در «نیم قرن مطالعه درباره عرب‌های اسپانیا»^۴ (۷/۳۱۳-۳۲۳) به تأیید یا نقد نظرات او پرداختند.

در ۱۹۳۳ م هم مطالعات بسیاری درباره ابن قزمان صورت گرفت. در این سال دیوان با ویرایش معروف نیکل در مادرید منتشر شد که ترجمه بخشی از دیوان به اسپانیایی و آوانگاری متن را به همراه داشت و ویراستار در مقدمه به زندگی شاعر و زبان و عروض اشعار نیز پرداخته بود (نک: گوئیدی، ۱۰۹-۱۰۸). به دنبال این چاپ در طول دو سال چندین نقد توسط محققان فرانسوی، اسپانیایی، ایتالیایی و آلمانی انتشار یافت که در میان آنان نام کولن و گارثیا گومت دیده می‌شود (برای آگاهی از این نقدها، نک: لوی پرووانسال، ۳۶۸؛ بووا، ۱۳۱-۱۲۹). در این سالها کولن به عنوان یک متخصص در مطالعه گویش ابن قزمان شناخته شده بود (نک: گارثیا گومت، همان، ۴۵۵؛ گوئیدی، ۱۰۹). در ۱۹۳۶ م محقق یوگسلاو فیهیم بایراکتارویچ با استفاده از جدیدترین تحقیقات، کار زایبولد را در «دائرة المعارف اسلام» تکمیل نمود. در ۱۹۳۹ م نیکل «قطعاتی از شرح حال ابن قزمان» را منتشر ساخت و سال بعد کراچکوفسکی در «شعر عربی در اسپانیا» به بحث پیرامون نقش ابن قزمان در شعر عامیانه اندلس پرداخت (۵۱۹-۵۱۰/II). از طرف دیگر در فنلاند، تولیو که در ۱۹۳۸ م مقاله‌ای درباره الفاظ رومیایی دیوان^۵ چاپ کرده بود (نک: لوی پرووانسال، همانجا)، در ۱۹۴۱ م بخش‌هایی از دیوان را به حروف لاتین نویسه‌گردانی کرد و با ترجمه فرانسه به همراه گزیده نظرات محققان پیشین درباره چگونگی

1. F.J.Simonet, *Las anacreonticas de Ibn Cuzman*, Madrid.

2. D.de Gunzburg

3. J.Ribera y Tarrago, *El cancionero de*

4. *Historia de la literatura arabigo-española.*

5. "Polveka..."

6. "Arabaskaya..."

7. O. J. Tuulio,

8. "Neue..."

9. "Ocherki..."

10. BSE².

11. BSE³.

12. "Studies on Ibn Quzmān"

13. E. K. Neuvonen, "La negación katt en el cancionero de Ibn Quzmān", *Studia Orientalia*, Helsinki.

14. "Arabica Occidentalia"

15. *Arabica.*

16. "Algo..."

17. *Todo...*

در نسخه سن پترزبورگ وجود نداشته، بحث دقیق و مفصلی دربارهٔ عروض زجلها و بحثی دیگر در شناخت و اشتقاق الفاظ رومیایی در دیوان از امتیازات این مجموعه است. بعدها گارثیا گوتم در مقالات دیگری در *الاندلس* (۱۹۷۳ و ۱۹۷۸ م) تازه یافته‌های خود را منتشر کرد. دیگر از کارهای اخیر می‌توان بحث مونرو در «شعر اسپانیایی عربی» (صص 260 به بعد) و استرن در «شعر استروئیک اسپانیایی - عربی» (صص 166 به بعد) را یاد کرد.

زبان دیوان، زبانی که ابن قزمان در اشعار زجلی خود به کار گرفته، گویشی مغربی از عربی است که در سده ۶ ق/۱۲ م در قرطبه و بالطبع با تفاوتی اندک در دیگر نقاط اندلس به کار می‌رفته است. بر پایه آنچه از سیاق اشعار برمی‌آید، این گویش زبان متداول مردم در کوچه و بازار بوده است. به عنوان نمونه‌ای شاخص می‌توان تعبیرهای مربوط به احوال‌پرسی نظیر «کف انت؟» و «اش حال» را مورد توجه قرار داد (زجل ۸۳ بند ۵، زجل ۸۵ بند ۳). البته وجود بسیاری از کلمات و جملات رومیایی در زجل‌های ابن قزمان حکایت از آن دارد که در اندلس اسلامی آن دوره زبان رومیایی آشنا بوده است. دیوان ابن قزمان منبع پرارزشی است که می‌تواند در مطالعه گویش عربی و گویش رومیایی آن مقطع تاریخی-جغرافیایی به کار آید.

از دیدگاه زبان‌شناسی عربی، زجل‌های ابن قزمان تقریباً تنها منبع موجود برای تحقیق دربارهٔ گویش‌های عربی اندلس در آن عصر به شمار می‌روند. گویش ابن قزمان در پاره‌ای موارد با گویش‌های عربی بربرهای شمال آفریقا قرابت دارد، چنانکه رابطه بین کاربرد «ک» و ترکیبات آن در اشعار ابن قزمان با گویش مراکش، بلافاصله پس از انتشار نخستین چاپ دیوان نظر کامپف‌مایر^۱ را به خود جلب کرد و در مقاله‌ای به بررسی و مقایسه آنها پرداخت (نک: کامپف‌مایر، 228 به بعد). همچنین کاربرد مکرر واژه بربری *agellrd* به صورتهای «اقلید» و «قلید» در اشعار وی مورد توجه محققان قرار گرفته است (نک: گارثیا گوتم، «کلیات»، III/465-467).

گویشی که ابن قزمان در قالب آن شعر گفته از حیث تلفظ، واژگان و دستور دارای ویژگیهایی است که به هنگام داوری دربارهٔ میزان موفقیت او در به کارگیری هنرمندانه این گویش باید در نظر گرفته شود. به عنوان نمونه از حیث تلفظ در این گویش آن اندازه که پرهیز از تلفظ «ه» به چشم می‌خورد، از تلفظ همزه پرهیز نمی‌شود و این ممکن است ناشی از تأثیر زبان رومیایی بوده باشد. بنابراین افراطی که در اشعار ابن قزمان در کاربرد همزه قطع دیده می‌شود، نباید چنانکه کولن ابراز داشته (E^۲)، حتماً برحسب ضرورت شعری و برای تمام شدن وزن شعر باشد، بلکه باید به این جنبه توجه داشت که وسعت کاربرد می‌تواند از مشخصات آوایی گویش اندلس بوده باشد.

از نظر واژگان، یکی از ویژگیهای زجل‌های ابن قزمان این است که

برخی کلمات فصیح عربی در معانی خاص استعمال می‌شوند. مثلاً آنچه بین کاربرد «ملیح» و «ملاحه» در این زجلها با استعمال فصیح آن تفاوت دارد، کثرت کاربرد آن و مفهوم خاص آن است که تقریباً جای «جمیل» و «جمال» را گرفته است. واژگان ابن قزمان دربرگیرنده بسیاری از کلمات فصیح عربی است که ممکن است برای تقویت واژگان، ایجاد تنوع یا ضرورت به کار رفته باشد و لازم نیست حتماً در زبان گویشی اندلس مورد استفاده بوده باشد. همچنین در زجل‌های ابن قزمان می‌توان بسیاری از کلمات و حتی جملات رومیایی را یافت که تریب شده‌اند، ولی تنها اندکی از این کلمات همچون مگار (قس: ماکاریه^۲ در یونانی؛ ماگر^۳ در اسپانیایی کهن) از کاربرد زیادی برخوردار هستند (در مورد الفاظ رومیایی و اشتقاق آنها در دیوان ابن قزمان، نک: گارثیا گوتم، همان، III/325 به بعد). گفتنی است که پاره‌ای لغات فارسی نیز در این زجلها به کار رفته که برخی پیش از سده ۴ ق در عربی فصیح رواج داشته‌اند، همانند: بخت، خنجر، همیان، باز و شاهمات (نک: زجل ۲۰ بند ۱۳، زجل ۲۹ بند ۲، زجل ۴۹ بند ۸، زجل ۶۵ بند ۴، زجل ۸۳ بند ۱۵؛ برای ملاحظه رواج آنها، نک: جوهری، همین ماده‌ها؛ دوزی، 1717). از نظر دستوری آنگونه که شاعر خود در مقدمه دیوان تصریح کرده است و در متن آشکارا دیده می‌شود، در این گویش اعراب سنتی منسوخ شده و در غالب موارد نه تنها علامات اعرابی مصوت، بلکه «ن» اعرابی فعل مضارع نیز از پایان کلمه افتاده است (برای نمونه از نوع اخیر، نک: زجل ۹۱ بندهای ۳ و ۸، زجل ۱۱۷ بند ۲، زجل ۱۲۹ بند ۳).

تمایز بین مذکر و مؤنث در صرف افعال و ضمائر این گویش الزامی نیست و در بسیاری موارد برای یک شخصیت مؤنث، ضمیر مذکر به کار می‌رود (مثلاً نک: زجل ۲۹ بندهای ۱ و ۵، زجل ۵۸). کاربرد اندک صیغه‌های مؤنث و همچنین مثنی و متروک شدن صیغه «افعل» برای مضارع متکلم مفرد و به کار بردن «نفعل» برای مفرد جمع از ویژگیهای دیگر گویش ابن قزمان است. دیگر مشخصه صرفی که در زجل‌های ابن قزمان دیده می‌شود، کثرت کاربرد صیغه تصغیر است. نامهای مصغر بسیار بیش از حد انتظار در این اشعار به کار رفته و حتی شاعر از تصغیر کلمه رومیایی قطس^۴ به صورت فطیطس خودداری نکرده است (نک: زجل ۸۹ بند ۱۲). احتمالاً این مشخصه مربوط به گویش مردم بوده و اختصاص به شخص ابن قزمان ندارد. یکی از جالب‌ترین ویژگیهای گویش ابن قزمان توسعه دادن به کاربرد یک کلمه و ایجاد ساختاری است که در زبان عربی فصیح دیده نمی‌شود. به عنوان نمونه از ضمیر «ه» باید یاد کرد که بارها بدون در نظر گرفتن اینکه مبتدا غایب، مخاطب یا متکلم است و اینکه چه جنسی دارد، بین مبتدا و خبر قرار می‌گیرد و به نظر چنین می‌رسد که گوینده جمله جای خالی فعل «بودن» را با این کلمه پر کرده و ترکیب جمله را

بخشهایی، ۱۲۰؛ ابن سعید، المغرب، ۱/۱۰۰). به گفته ابن خاقان (همانجا) او فردی تندخو بود و از معاشرت پرهیز داشت.

نمونه شعر و نثر او را کسانی چون ابن خاقان (همانجا) و ابن بسام (همان، ۱۲۰ - ۱۲۱) نقل کرده‌اند. گفتنی است که ابن خطیب شخصیت وی را با ابن قزمان زجل سرا خلط کرده است (نک: ابن خطیب، ۴۹۸/۲ - ۵۰۴). همچنین باید افزود که ابن بشکوال (ج ۱۹۶۶ م، ۵۷۰/۲) از شخصی به نام ابوبکر محمد بن عبدالملک بن قزمان از اهالی قرطبه نام برده که ممکن است همین ابن قزمان باشد. به گفته ابن بشکوال او در درایت و روایت و لغت و ادب بهره‌ای وافر داشت و در ۶ رجب ۵۰۸ ق/ ۶ دسامبر ۱۱۱۴ م دیده از جهان فرو بست.

۴. ابومروان عبدالرحمن، پسر ابوبکر محمد بن عبدالملک که به عنوان فقیه، محدث و ادیبی زبردست شناخته می‌شد. او نزد کسانی چون ابو عبدالله محمد بن فرج طلایعی و ابوعلی غسانی دانش آموخت و به درس فقه ابوالولید ابن رشد نشست (ابن بشکوال، ج ۱۹۵۵ م، ۳۳۶/۱). در منابع گاه از او با عنوان «وزیر» (ابن بسام، الذخیره، ۱۹۶/۱) و گاه با عنوان «قاضی» (بلوی، ۲۷۵) یاد شده است. جمعی از عالمان اندلس چون ابوبکر محمد بن ابی زمین، ابوالقاسم احمد بن یزید بن بقی، ابوالخطاب احمد بن محمد بنلنسی، محمد بن احمد بن یتیم و ابراهیم بن علی خولانی از او استماع کرده‌اند (نک: ذهبی، ۵۱۸/۲۰؛ وزیر سراج، ۳۸۹/۲)؛ نهای، ۱۱۱). در کتب اجازه‌ات مغربی، او به عنوان یکی از راویان موطن مالک و آثار دیگری چون التقصی ابن عبدالبر و الشهاب قاضی قضای مطرح است (نک: وادی آشی، ۲۰۹، ۲۲۲؛ بلوی، همانجا). اجازه روایت عامی که ابومروان به محدثان اندلسی معاصر خود داده، از شهرت بسزایی برخوردار بوده است (نک: ابن ابار، التکملة، ج ۷۲۰/۲؛ ضبی، ۳۴۶؛ کتانی، ۴۳۰/۱، ۸۸۴/۲). نمونه‌ای از نثر ادبی او را می‌توان در الذخیره ابن بسام (همانجا) مشاهده کرد. ابومروان در ۴۷۹ ق/ ۱۰۸۶ م ظاهراً در قرطبه متولد شد و بعدها در اشونه اقامت گزید و سرانجام در اول ذیقعه ۵۶۴ ق/ ۲۷ ژوئیه ۱۱۶۹ م در همانجا وفات یافت (ابن بشکوال، همان، ۳۳۷/۱؛ ابن ابار، همان، ج عزت عطار، ۹۳۸/۲).

۵. ابوالحسین عبیدالله، پسر ابومروان. وی از پدرش و نیز از برادرش ابومحمد عبدالله و دیگر مشایخ چون ابوجعفر بطروجی و ابواسحاق ابن فرقد استماع کرد و در حدیث، فقه و ادب تبحر یافت. ابوالحسین مدتها به قضا در نواحی مختلف قرطبه اشتغال داشت و پس از چندی به اشونه نزد پدر رقت. از جمله شاگردان او می‌توان ابوسلیمان ابن حوط الله را نام برد که در ۵۷۸ ق/ ۱۱۸۲ م در قرطبه نزد او شاگردی کرده است. وی سرانجام در ۵۹۴ ق/ ۱۱۹۸ م در اشونه وفات یافت (نک: ابن ابار، همان، ۹۳۸/۲ - ۹۳۹).

۶. ابوالقاسم احمد، پسر ابن قزمان زجل سرا. وی مالمه را به

به رومیایی نزدیک ساخته است (مثلاً نک: زجل ۲۷ بند آغازین، زجل ۱۴۹ بند ۲). شایان ذکر است که برخی کلمات همچون «قد»، «اش»، «بد» و «یاخ» به اندازه‌ای در اشعار ابن قزمان به کار رفته که حالت تکیه کلام به خود گرفته است، اما نمی‌توان حکم کرد که این کلمات تکیه کلام شخص ابن قزمان بوده یا اینکه در گویش قرطبیان بر آنها تکیه می‌شده است. در پایان این بحث باید در نظر داشت که یک اثر ادبی عامیانه نمی‌تواند از کاربرد زبان فصیح خالی باشد. بنابراین اگر در زجل‌های ابن قزمان زبان عامیانه گاه با عربی فصیح آمیخته شده است، امری غیرطبیعی نیست.

در کنار آنچه گفته شد، دیوان ابن قزمان می‌تواند به عنوان منبع کارآمدی برای مطالعه جنبه‌های مختلف زبان رومیایی متداول در آن مقطع زمانی و مکانی و به ویژه برای نظام آوایی آن زبان به کار آید. اگرچه خط عربی دیوان در تعیین مصوت‌های زبان مزبور نمی‌تواند چندان به کار آید، اما با توجه به اینکه در ضبط الفاظ رومیایی به خط عربی در واقع نوعی آوانگاری در مد نظر بوده، این دیوان می‌تواند در نشان دادن تلفظ صامت‌ها کارایی بالایی داشته باشد.

گویش دیوان ابن قزمان با ضبط فعلی آن از نظر تلفظ، واژگان و دستور، گویشی قانونمند است و اگر فلسطینی بودن کاتب نسخه منحصر به فرد دیوان و عدم آشنایی او با گویش اندلس قدری مشکل آفرین بوده باشد (نک: تولیو، مقدمه، ۵؛ EI^۲؛ EI^۱؛ S)، باز هم می‌توان پذیرفت که دیوان به شکل قابل قبولی به ما رسیده است. اینکه صفی‌الدین حلی در العاقل الحالی ابن قزمان را سرزنش کرده که غالباً از گویش اندلس منحرف شده است، همچنانکه کولن ثابت کرده، پایه و بنیانی ندارد (نک: EI^۲).

۲. ابوالاصبع عیسی بن عبدالملک بن قزمان، کاتب، ادیب و شاعر سده ۴ ق/ ۱۰ م. وی به حدیث نیز آگاهی داشت. منصور بن ابی عامر حاجب، وی را به تعلیم و تربیت خلیفه نوجوان، هشام دوم گمارد که در ۳۶۶ ق به خلافت رسیده بود (حمیدی، ۲۸۰؛ ضبی، ۳۹۱؛ ابن سعید، المغرب، ۲۰۵/۱). چنانکه ابن سعید (همانجا) تصریح کرده، وی از افراد این خاندان بوده است، ولی به رغم آنکه لوی پرووانسال (ص ۳۵۶) مطرح کرده، از حیث زمان ممکن نیست پدر ابن قزمان زجل سرا بوده باشد. ابیات از اشعار ابوالاصبع را تعالی (۲۹/۲ - ۳۰)، حمیدی (همانجا) و ابن سعید (همانجا) نقل کرده‌اند.

۳. ابوبکر محمد بن عبدالملک بن عبیدالله، عموی ابن قزمان زجل سرا که برای تمایز از برادرزاده‌اش به ابوبکر ابن قزمان اکبر از او یاد می‌شده است (ابن سعید، همان، ۹۹/۱). او کاتب و ادیبی توانا بود که به دبیری و وزارت ابوحفص عمر بن محمد متوکل آخرین پادشاه افسطی بطلیوس (حک ۴۶۰ - ۴۸۷ ق/ ۱۰۶۸ - ۱۰۹۴ م) رسید و ظاهراً پس از برافتادن این سلسله در ۴۸۷ ق از صحنه سیاست برکنار شد. در سالهای واپسین عمر، ابوعبدالله ابن حمید بن قاضی قرطبه بر او سخت گرفت (عمادالدین، ۴۶۵/۳ - ۴۶۶؛ ابن خاقان، ۱۸۶؛ ابن بسام،

عنوان موطن برگزید و تا هنگام وفات (اندکی پس از ۶۰۰ ق/ ۱۲۰۴ م) در آنجا بود. وی از پدرش و نیز ابوبکر ابن سمجون نحوی روایت می‌کرد و قاسم بن محمد بن طیلسان از راویان او بود (ابن عبدالملک، ۴۷۷-۴۷۸؛ ابن خطیب، ۴۹۷/۲).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، تحفة القاد، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، التکملة، به کوشش کودرا، مادريد، ۱۸۸۲ م؛ همو، همان، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن بسم، علی، الذخيرة، به کوشش احسان عباس، لیبی / تونس، ۱۳۹۵-۱۳۹۹ ق؛ همو، بخشهایی از الذخيرة در «قطعاتی...» (نکه نیکل در مأخذ لاتین)؛ ابن بشکوال، خلف بن عبدالملک، الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ همو، همان، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن حجة حموی، ابوبکر، بلوغ الامل فی فن الزجل، به کوشش رضا محسن قریشی، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، طوق الحمامة، به کوشش صلاح الدین قاسمی، تونس، ۱۹۸۵ م؛ ابن خاقان، فتح ابن محمد، ثلاث العیاق، ۱۲۸۲ ق؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عتار، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن خلدون، مقلعة، به کوشش علی عبدالواحد وافی، مصر، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، رايات المرزین، به کوشش نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ همو، المغرب، به کوشش شوقي ضيف، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۵۵ م؛ ابن عبدالملک، محمد بن محمد، الذیل والتکملة، به کوشش محمد بن شریه، بیروت، دار الثقافة؛ ابن قزمان، دیوان (نکه گاریا گومت در مأخذ لاتین)؛ بلوی، احمد بن علی، ثبت، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ تجیبی، ابواسحاق، بخش از نفع السحر در «قطعاتی...» (نکه نیکل در مأخذ لاتین)؛ ثعالبی، عبدالملک، بیتیة الدهر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ حمیدی، محمد بن فتوح، جذوة المقتبس، به کوشش محمد بن تاروت طنجهی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ضبی، احمد بن یحیی، بقیة المتنس، مادريد، ۱۸۸۴ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، خريدة القصر، به کوشش آذرتاش آذرنوش و دیگران، تونس، ۱۹۷۲ م؛ کتانی، عبدالله، فهرس الفهارس، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ گنثالک بالتلیا، آنخل، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ نباهی، ابوالحسن، تاریخ قضاة الاندلس، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ وادی آشی، محمد بن جابر، برنامج، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، التحلل السندسية، به کوشش محمد حبیب هیل، تونس، ۱۹۷۰ م؛ نیز:

Bouvat, L., "Chronique et notes bibliographiques", JA, 1935, vol. CCXXVII; BSE²; BSE³; Colin, G.S., "Quzmaniana", Etudes d'orientalisme, Paris, 1962, vol. I; Dozy, R., Supplement aux dictionnaires arabes, Leiden, 1927; EI¹, EI¹, S; EI²; EUE; GAL, S; Garcia Gomez, E., "Ibn Quzmān editado por Nykl", Al-Andalus, 1933; id, Todo Ben Quzmān, Madrid, 1972; Guidi, M., "Recensioni", RSO, 1934; Hoenerbach, W., "Neues über Ibn Quzmān", ZDMG, 1945-1949, vol. IC; id and H. Ritter, "Neue Materialien zum Zagal", Oriens, 1950; Kampffmeyer, G., "Beiträge zur Dialectologie des Arabischen", Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1899, vol. XIII; Krachkovski, I.Y., "Arabskaya poeziya v Ispanii", "Nad arabskimi rukopisami", "Ocherki po istorii russkoj arabistiki", "Polveka ispanskoi arabistiki", Izbrannye Sochineniya, Moscow, 1955-1960; Levi-provençal, E., "Du nouveau sur Ibn Quzmān", Al-Andalus, 1944; Monroe, J.T., Hispano-Arabic Poetry, London, 1974; Muret, W., "Kleine Mitteilungen und Anzeigen", Der Islam, 1923; Nallino, C.A., "Averroes...", RSO, 1919-1920; Nykl, A.R., "Algo nuevo sobre Ibn Quzmān", Al-Andalus, 1947; id, "Biographische Fragmente über Ibn Quzmān", Der Islam, 1939; id, Hispano-Arabic Poetry, Baltimore, 1946; Stern, S.M., Hispano Arabic Sirophic Poetry, Oxford, 1974; Tuulio, O.J., "Ibn Quzmān poète hispano-arabe bilingue", Studia Orientalia, Helsinki, 1941, vol. IX.

احمد باکچی

ابن قزوينی، ابوالحسن علی بن عمر بن محمد بن حسن حربی

(۳۶۰ - ۴۴۲ ق/ ۹۷۰ - ۱۰۵۰ م)، محدث و فقیه شافعی. ابن جوزی لقب او را قزوينی آورده است (المنتظم، ۱۴۶/۸). رافعی گوید اصل او از قزوين است، اما دانسته نیست که در این شهر زاده شده باشد (۳۸۷/۳)، ولی اسنوی وی را زاده بغداد می‌داند (۳۱۲/۲). ابن قزوينی در بغداد به تحصیل پرداخت. از مشایخ او می‌توان ابوحفص ابن زیات، ابوالعباس ابن مکرم، قاضی جراحی و ابوعمر ابن حیویه را نام برد (خطیب بغدادی، ۴۳/۱۲). فقه را نزد ابوالقاسم دارکی و نحو را از ابوالفتح ابن جنی آموخت و قرآن را با قرائات مختلف نزد ابوحفص کتانی خواند (ابن جوزی، صفة الصفوة، ۴۸۸/۲). ابن سبعون قیروانی او را فقه دانسته است (ذهبی، ۶۱۱/۱۷). وی کثیر الحديث بود و مجالس املائی داشت که کسان بسیاری در آن شرکت می‌کردند (رائسی، همانجا). از جمله روایانش خطیب بغدادی، ابن خیرون، ابوالولید باجی، ابوسعید طرسوسی، نجیب حرانی و عبدالصمد بن مأمون شایان ذکرند (ذهبی، ۶۰۹/۱۷؛ سبکی، ۲۹۹/۳؛ ابن جوزی، المصباح، ۲۲۴/۱). وی علاوه بر روایت حدیث، به نقل حکایات و اشعار نیز می‌پرداخت. از جمله برخی اشعار ابن نباته به روایت او آمده است (ابن اثیر، ۵۷۰/۹). زهد او را ستوده‌اند، ولی گفته شده است که لباسهای زیبا می‌پوشید و برخی وی را بر این امر ملامت می‌کردند، اما ابن قزوينی این امر را بازهذ منافی نمی‌دانست (ذهبی، ۶۱۱/۱۷-۶۱۲). ابونصر هبة الله بن محلی کتابی در شرح حال و فضایل او تألیف کرده است (سبکی، همانجا). ابن قزوينی در ۸۲ سالگی در بغداد درگذشت و در منزلش به خاک سپرده شد (خطیب بغدادی، همانجا).

از آثار او الفوائد المنتقاة، الفرائد الحسان است که به صورت خطی در کتابخانه چستریتی موجود است (آربری، شه 3495(3) قس؛ اثری با همین عنوان از ابوالحسن علی بن عمر دارقطنی: GAS, I/208). افزون بر این، بخشهایی از امالی وی به صورت پراکنده در کتابخانه ظاهره مضبوط است (ظاهریه، ۲۴۹/۱-۳۰۴-۳۰۵؛ سواس، ۷۳-۷۴، ۱۰۵-۱۰۴، ۵۵۴).

مأخذ: ابن اثیر، الكامل، ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، صفة الصفوة، به کوشش محمود فاخوری و محمد رواس قلمچی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، المصباح المفضی فی خلافة المستضی، به کوشش ناجیه عبدالله ابراهیم، بغداد، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ همو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالله جوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ رافعی قزوينی، عبدالکریم ابن محمد، التدوین فی اخبار قزوين، به کوشش عزیز الله عطاردی، حیدر آباد دکن، ۱۴۰۴ ق؛ شبکی، عبدالوهاب بن تقی الدین، طبقات الشافعية الکبری، بیروت، ۱۳۲۴ ق؛ سواس، یاسین محمد، فهرس مجامع المدرسة العمریة، کویت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ظاهریه، خطی (مجامع)؛ نیز: Arberr; GAS.

رؤیا حقیقی ایرانی

ابن قسّی، نکه بنی قسّی.

ابن قسّی، ابوالقاسم احمد بن حسین (م ۵۴۶ ق/ ۱۱۵۱ م).

این اعتذار را پذیرفت و او را گرامی داشت. ابن ابار (۱۹۹/۲) و ابن خطیب (ص ۲۵۱) ملاقات آن دو را در سلا و در ربیع الآخر ۵۴۰ دانسته‌اند. در این ملاقات، ابن قسی توانست خلیفه موحدون را به مداخله در حوادث اندلس ترغیب کند (عنان، ۳۱۱/۱). پس از ورود قوای موحدون به اندلس، ابن قسی مجدداً بر شلب و میرتله مسلط شد، اما پس از چندی در ۵۴۵ از اطاعت خلیفه موحدون سرباز زد و برای مقابله با او به مسیحیان رو کرد و از پادشاه پرتغال، آفونسو آنزیکش^۵ (ابن الریق، یا ابن الرنک) یاری خواست، او هم پذیرفت و عده‌ای از سپاهیان خود را به کمک ابن قسی فرستاد. این عمل خشم مردم شلب را برانگیخت و بر ابن قسی شوریدند و او را به قتل رساندند و یار قدیمی او ابن منذر را که در آن زمان نابینا شده بود، به جای او نشانیدند و از دعوت موحدون حمایت کردند (ابن حجر، ۲۴۸/۱؛ ابن ابار، ۲۰۰/۲؛ عنان، ۳۳۰/۱). امروزه درباره ماهیت دعوت مریدین اطلاعات کافی در دست نیست. ابن ابار نیز تنها به بیان این نکته اکتفا کرده است که شعار این دعوت تهلیل و تکبیر بوده است (ابن ابار، ۱۹۸/۲). آنچه مسلم است آنکه قیام مریدین رنگ مذهبی و صوفیانه داشته و ابن قسی خود با مخالفت‌های شدید مواجه بوده است. مخالفان او را مردی متظاهر به زهد و صاحب حيله و شعبده معرفی کرده‌اند و حتی گفته‌اند که ادعای مهدویت داشته است (ابن خطیب، ۲۴۹؛ مراکش، ۲۱۲؛ عنان، ۳۰۷/۱). ابن قسی تحت تأثیر افکار ابن عریف قرار داشته است، اما ابن عربی شخصی به نام ابن خلیل را که از بزرگان مشایخ مغرب و اهل کلبه بوده، به عنوان شیخ او در تصوف معرفی می‌کند (۲۹۷/۲).

تنها اثری که از ابن قسی ذکر کرده‌اند کتابی بوده است با عنوان *خلع التعلین فی الوصول الی حضرة الجمعین* که ابن ابی واصل، شاگرد ابن سبعین و محب‌الدین ابن عربی آن را شرح کرده‌اند (ابن حجر، ۲۴۸/۱-۲۴۹، ابن خلدون، ۵۸۲/۱؛ زرکلی، ۱۱۶/۱). ابن عربی به مناسبت‌های مختلف در فتوحات مکیه از ابن قسی نام برده و او را از بزرگان صوفیه معرفی کرده (همانجا) و گاهی نیز به بیان برخی از عقاید او پرداخته است. وی می‌گوید: ابوالقاسم ابن قسی در مکاشفه، دوزخ را به صورت مار دیده و گمان می‌دارد که خداوند دوزخ را به صورت مار خلق کرده است (۳۶۹/۴). ابن عربی در جای دیگر گوید: ابن قسی در کتاب *خلع التعلین* به استناد آیه «کَمَا بَدَأُكُمْ تَعُودُونَ» کیفیت حشر موجودات را همچون خلق آنها از خاک و دمیدن روح و نکاح و تناسل بیان کرده است. البته وی مردد است که آیا این عقیده خود ابن قسی است یا شرح عقیده و کلام دیگران است (۴۵۲/۴-۴۵۳). علاوه بر کتاب *خلع التعلین*، اشعار پراکنده‌ای نیز از وی در دست است که برخی از آنها را ابن ابار نقل کرده است (۲۰۲/۲-۲۰۳).

فقیه، متکلم، ادیب، شاعر و از مشایخ صوفیه سده ۶ ق اندلس. اصل او رومی و نصرانی بود و در شلب^۱ پرورش یافت. او در ابتدای کار در دستگاه مالی حکومت در شلب مشغول به کار شد، ولی چندی بعد به زهد و تصوف گرایش یافت و در پی این تغییر حال اموال خود را فروخت و بهای آن را به مستمندان بخشید، سپس به سیاحت در شهرهای مختلف پرداخت (ابن ابار، ۱۹۷/۲؛ عنان، ۳۰۷/۱، ۳۳۰). در ضمن این گشت و گذارها بود که در المریه^۲ با ابن عریف آشنا شد و در مصاحبت وی از تعالیم و طریقه او بهره گرفت (همو، ۳۰۷/۱، ۴۶۶). پس از آنکه در ۵۳۶ ق/۱۱۴۲ م ابن عریف از طرف علی بن یوسف بن تاشفین به مراکش احضار شد و به قتل رسید (نک: هـ، ابن عریف، ابوالعباس)، ابن قسی به شلب بازگشت و در قریه جله از توابع شلب سکنی گزید (ابن حجر، ۲۴۷/۱؛ عنان، ۳۰۷/۱). در شلب دوستان و یاران بسیاری نزد او گرد آمدند. آنان بیشتر از مریدان ابن عریف بودند و به نام «مریدین» خوانده می‌شدند (پالنتیا، ۲۳). به تدریج حکایاتی از کرامات ابن قسی در اطراف شلب منتشر شد و بر اثر آن عده‌ای از اعیان و بزرگان و برخی از زعمای یابره^۳ و الغرب^۴ بر او گرد آمدند. ابن قسی مردم را پنهانی به قیام بر ضد مرابطون دعوت می‌کرد، ولی در این هنگام چون از سوی مرابطون احساس خطر می‌کرد، به میرتله گریخت و در قریه جوزه نزد قوم بنی سنه پنهان شد (ابن ابار، ۱۹۷/۲-۱۹۸؛ عنان، همانجا).

وضع مرابطون در اندلس به ویژه در ناحیه الغرب بسیار متزلزل شده بود و از این رو یکی از «مریدین» به نام محمد بن یحیی شلطنی معروف به ابن قابله به اشاره ابن قسی به اتفاق ۷۰ نفر از آنان به سوی میرتله رفت و در صفر ۵۳۹ بر قلعه میرتله دست یافت. ابن قسی در ربیع الاول همان سال به قلعه میرتله وارد شد و خود را امام نامید و اعیان و بزرگان الغرب را علناً به همکاری و قیام بر ضد مرابطون دعوت کرد. اهل یابره به رهبری سیدرای بن وزیر و اهل شلب به پیشوایی محمد بن عمر بن منذر دعوت او را پذیرفتند و به قیام پیوستند (ابن خطیب، ۲۵۰؛ عنان، ۳۰۸/۱). در همین سال، ابن قسی سفری نزد عبدالمؤمن بن علی نخستین خلیفه موحدون که بر قسمت بزرگی از مراکش حکومت می‌کردند، روانه ساخت و مدعی هدایت و امامت شد، اما عبدالمؤمن پاسخی به او نداد (پالنتیا، همانجا؛ عنان، ۳۰۹/۱). در پی وقوع حوادثی، میان ابن قسی و برادرش و سیدرای بن وزیر اختلاف پدید آمد و ابن وزیر بر ابن قسی شورید. ابن قسی ابن منذر را به جنگ او فرستاد، اما در این نبرد ابن وزیر پیروز شد و شلب و میرتله را تصرف کرد و در شعبان ۵۴۰ ابن قسی را خلع و مردم را به اطاعت ابن حمیدین والی قرطبه دعوت کرد. ابن قسی ناچار از میرتله گریخت و به مراکش رفت. در آنجا با عبدالمؤمن ملاقات کرد و با گذشتن از دعاوی خود از او یاری خواست (عنان، ۳۱۰/۱-۳۱۱). عبدالمؤمن

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، *الحلة السیراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *لسان المیزان*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۱م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *تاریخ اسبانیة الاسلامیة* یا *کتاب اعمال الاعلام*، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن خلدون، العبدی، ابن عربی، محمد بن علی، *الفنوحات المکیة*، به کوشش عثمان یحیی، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲م؛ پالتیا، آنخل گنثالت، *تاریخ الفكر الاندلسی*، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ زرکلی، اعلام؛ عنان، محمد عبدالله، *عصر المرباطین*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴م؛ مراکش، عبدالواحد، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، محمد سعید عربیان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹م؛ حسین لاشی.

ابن قصاب، مؤیدالدین ابوالفضل (یا ابوالمظفر، به روایت منحصر ابن طقطقی، ۳۲۴، و به پیروی از او هندوشاه، ۳۳۰) محمد بن علی بن احمد بن قصاب بغدادی (ح ۵۲۲-۵۹۲ ق/ ح ۱۱۲۸-۱۱۹۶م)، ادیب، دیوان سالار و وزیر الناصر لدین الله خلیفه عباسی. گفته اند ابن قصاب ایرانی و اهل شیراز بود و همانجا رشد کرد و سپس به بغداد آمد (ابوشامه، ۹)، اما به گفته هندوشاه (همانجا) «اصل او از عجم است و مولد و منشأ او بغداد». پدرش در بازار بغداد، کنار دروازه بصره یا به گفته ذهبی (سیر، ۲۱/۳۲۴) در سوق الثلاثاء (= سه شنبه بازار که امروزه سوق حیدرخانه نامیده می شود؛ زرکلی، ۲۷۹/۶)، به قصابی اشتغال داشت و شهرت مؤیدالدین به ابن قصاب از همین جاست. وی با اینکه از میان قشر تهیدست و گمنام جامعه آن روز برخاسته بود، توانست با درایت و دانشی که به دست آورد، به بالاترین مقامات سیاسی روزگار خود دست یابد. تاریخ تولد ابن قصاب به درستی دانسته نیست. اگر گفته ابن دبی که سن او را هنگام وفات متجاوز از هفتاد دانسته، دقیق بدانیم، می بایست وی در حدود ۵۲۲ ق/ ۱۱۲۸م متولد شده باشد (ذهبی، المختصر، ۵۵؛ نک: همو، سیر، همانجا). ابن قصاب در جوانی دانش و ادب آموخت و مدتی نزد ابوالسعادات ابن شجری شاگردی کرد (ابوشامه، همانجا؛ صفدی، ۱۶۹/۴) و بر دانشهایی چون حساب و مقاسمه (تعیین مقدار مالیات دیوانی به نسبت محصول) و شناخت مسائل زراعت که تبحر در آنها برای کارگزاران دیوان ضرورت داشت، تسلط یافت (ابن طقطقی، همانجا؛ هندوشاه، ۳۳۰-۳۳۱). به گفته ابوشامه (همانجا) او در ۵۸۴ ق/ ۱۱۸۸م به بغداد آمد و در دیوان انشا به کار گمارده شد. دیری نپایید که کارش بالا گرفت و به ریاست دیوان نایل آمد. افزون بر آن به سبب مهارت در فنون نظامی، کشورگشایی و آرایش سپاه (ابوشامه، همانجا) به الناصر خلیفه تقرب جست. از آن پس در دستگاه خلافت به سرعت ترقی کرد و مدتی بعد به مقام نیابت وزارت برگزیده شد. آنگاه به سبب پایگاه برجسته ای که یافت در ۵۹۰ ق/ ۱۱۹۴م از سوی خلیفه به وزارت رسید و خلعت یافت (هندوشاه، ۳۳۱). در این هنگام نابسامانیهایی در ایالت خوزستان روی داده و پاره ای شهرها از قلمرو خلافت منتزع گردیده بود. ابن قصاب مأموریت یافت که در سامان دادن به کارهای آن ایالت اهتمام ورزد و وی به خوبی از عهده این کار برآمد و شهرهای آنجا را دیگر بار ضمیمه قلمرو خلافت گرداند (همانجا). مهارت نظامی

او و کوششهای موفقیت آمیزش در این زمینه، خلیفه را تشویق کرد که وی را در رأس سپاهیانی برای گسترش قلمرو حاکمیت خود به داخل ایران بفرستد. از آن سو علاءالدین تکش خوارزمشاه که به سرعت قدرت می یافت، برای براندازی سلسله سلجوقی و ضمیمه کردن بخشهای مرکزی و غربی ایران به قلمرو خود به سوی غرب حمله برد. تکش در ۴ رجب ۵۹۰ به همدان آمد و آنگاه اصفهان را به قتلغ ایانج و ری را به فرزند خود یونس خان سپرد و یکی از امیران بزرگ به نام میانجق را به اتابکی او منصوب داشت (راوندی، ۳۷۵؛ جوینی، ۳۲/۲). خلیفه که از پیشروی نیروهای خوارزمشاه در هراس افتاده بود، ابن قصاب را با سپاهی به همدان فرستاد. تکش در این زمان از آن حوالی دور شده بود و فرزندش یونس خان نیز هراسان ری را ترک کرد و روی به گریز نهاد. لشکر خلیفه همدان و آنگاه ری را گشود (راوندی، ۳۷۷-۳۷۸؛ ابن اثیر، ۱۱۱/۱۲). تکش برای مقابله با نیروهای وزیر دیگر بار آهنگ همدان کرد. مؤیدالدین نیز با پیام خلیفه از بغداد حرکت کرد. چون به اسدآباد همدان رسید، از کردها و عربها و دیگر اقوام لشکری بالغ بر ۱۰۰۰۰ تن پیرامونش گرد آمدند (جوینی، همانجا) و او روز ۱۲ جمادی الآخر ۵۹۲ به دروازه همدان در کوشک خوارزمشاه بار گشود و در آنجا مغرور از قدرتی که یافته بود، عمادالدین طفولوا را والی آن شهر کرد و فلک الدین سنقر طویل را با ۲۰۰۰ سپاهی به فتح اصفهان و حکومت آن شهر گسیل داشت و سنقر این شهر را گشود (راوندی، ۳۸۱؛ ذهبی، سیر، ۲۱/۳۲۳). سپس ابن قصاب پیام سختی به تکش فرستاد و او را با تنی چند از افرادش به حضور خواند. خوارزمشاه در پاسخ لشگری به سرکردگی میانجق به مقابله او فرستاد. ابن قصاب تاب نیاورد و رو به گریز نهاد. لشکر خوارزمشاه آنان را تا دینور تعقیب کرد (جوینی، همانجا؛ ابن اسفندیار، ۱۵۹-۱۶۰؛ خواند میر، ۹۶).

ابن قصاب در گیرودار جنگ اخیر به سختی بیمار شد و در نزدیکی همدان درگذشت. او را در همانجا به خاک سپردند و برای جلوگیری از پراکندگی و فزاینده لشکریان، مرگش را پنهان داشتند (راوندی، ۳۸۱-۳۸۲). تکش چند روز بعد به آنجا رسید و در ۱۵ شعبان همان سال باقی مانده لشکر خلیفه را در هم شکست و پس از آگاهی از مرگ ابن قصاب در انتظار مردم چنان وانمود که وزیر به دست او کشته شده است. آنگاه به نیش قبرش پرداخت و سر او را از تن جدا کرد. و بر سر نیزه به نمایش به شهرهای خراسان فرستاد (ذهبی، سیر، ۲۱/۳۲۴؛ هندوشاه، ۳۳۲؛ قس: راوندی، ۳۸۳). به گفته ابوشامه (ص ۹) سرش را از آن پس که در چند شهر گردانند، در ری به خاک سپردند. چون خبر شکست ابن قصاب و مرگ او به بغداد رسید، بزرگان دولت بر آستانه خانه فرزندش شمس الدین احمد گرد آمدند، تا همراه او مراسم عزاداری را در مقبره خلاطیه بغداد برپا دارند، اما خلیفه الناصر آنان را از این کار بازداشت و شمس الدین احمد را از دارالوزاره بیرون کرد (ابوشامه، همانجا).

از وی به نیکی و احترام بسیار یاد کرده است (نک: مقری، ۱۳/۱۱۳). مقری داستان ورود قاضی عیاض به غرناطه و رفتار و منش وی را از قول ابن قصیر با شیوایی تمام بیان می‌کند (همانجا). ابن قصیر پس از تکمیل دانش به سیر و سفر در بلاد اندلس پرداخت (ابن خطیب، ۴۸۲/۳). در همین سفرها بود که مردمان بسیاری برای اخذ علم به محضر او می‌شتافتند (ابن قاضی، ۳۹۵/۲). وی ظاهراً در ۵۷۴ق عازم تونس شد (ابن ابار، ۵۶۹/۳) و از آنجا که مردی موجه بود و در علوم، به‌ویژه فقه و حدیث، دستی توانا داشت، برای تصدی قضا به یکی از شهرهای افریقیه نزدیک توزر سفر کرد. در ۵۷۶ق با گروهی برکشی نشست تا از تونس به حج رود، اما جماعتی از رومیان باکشتیهای خود به آنان حمله آوردند. ابن قصیر به روایت ابن قاضی در این نبرد، مردانه جنگید (همانجا)، اما سرانجام همراه دیگر کشتی‌نشینان کشته شد (ابن خطیب، ۴۸۳/۳؛ ابن ابار، همانجا).

ابن قصیر صاحب تألیفات بسیار و نیز چندین خطبه و رساله و مقامه بوده است (ابن خطیب، همانجا) که در دست نیست، از جمله آنهاست: ۱. کتاب استخراج الدرر و عیون الفوائد والخبر، ۲. کتاب الالفاظ المتساوية العیان المختلفة المعانی فی الشكل و اللسان، ۳. کتاب مناقب اهل عصره یا مناقب من ادرک من اهل عصره (ابن ابار، ابن قاضی، همانجا). ابن فرحون (همانجا) به برنامه وی که مشتمل بر روایات او بود، نیز اشاره دارد. ظاهراً ابن قصیر همچون بسیاری از علمای عصر خویش به تلخیص آثار گذشتگان عتباتی داشته است. کتابهای اختصار الترمذی، اختصار الموطأ و اختصار الوثائق وی خود گواه این مطلب است (نک: مخلوف، ۱۵۴). وی کتاب دیگری را نیز مختصر کرده است که ضبط دقیق عنوان کتاب دانسته نیست. ابن خطیب و ابن فرحون (همانجاها) آن را کتاب الجمل، ابن قاضی (همانجا)، کتاب الخیل و مقری (۱۵/۳) کتاب الحیل ابن خاقان اصفهانی دانسته‌اند. به گفته برخی، پس از آنکه مقامات حریری به اندلس راه یافت، تنی چند از دانشمندان اندلس و از جمله ابن قصیر به تقلید از آن پرداختند (نک: پالنتیا، ۱۸۱).

ماخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عثمان، قاهره، ۱۳۹۵ق/۱۹۷۵م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدیاج المذهب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ق/۱۹۷۴م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، جذوة الانقیاس، رباط، ۱۹۷۴م؛ پالنتیا، آنخل گنثالت، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمة حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، بیروت، ۱۳۴۹ق؛ مقری نلسانی، احمد بن محمد، ازهار الریاض، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۸ق/۱۹۳۹م.

ابن قضيبة البان، نام سه تن از مشاهیر خاندانی در شهر حلب (سده ۱۱ ق/ ۱۷ م). نسب این خاندان از طریق موسی الجون، نواده حسن مثنی، به حضرت امام علی (ع) می‌رسد. اینان شهرت خود را از نیای بزرگ خود ابو عبدالله حسین موصلی، معروف به قضيبة البان گرفته‌اند که خود از پیروان طریقت و از اصحاب شیخ محبی الدین

از برخی مأخذ چنین برمی‌آید که ابن قصاب در دوران قدرت روشهای سیاسی خاصی داشته است. او به هنگام فتح خوزستان املاک بسیاری را مصادره کرد و آنها را به تصرف مأموران دولت داد (راوندی، ۳۸۱-۳۸۲). راوندی (همانجا) که به انتقاد از او پرداخته مرگش را آسایش و رحمت برای مسلمانان خوانده است و سبط ابن جوزی که ابن قصاب جدش ابن جوزی را به روزگار سیاه نشانده، اموال او را مصادره کرده و مدرسه‌اش را از او باز گرفته و خودش را به محنت افکنده بود، از او به بدی و بداعتقادی یاد کرده است (۴۳۱/۲)، اما برخی او را به دانش و بزرگواری، دوراندیشی، زیرکی و داشتن همت بلند ستوده‌اند (ذهبی، المختصر، ۵۵؛ همو، سیر، ۳۲۳/۲۱؛ ابن طقطقی، ۳۲۴).

ابن قصاب ریاست شمشیر و قلم با هم داشت (ابن طقطقی، همانجا). و به گفته ابن کثیر شعر خوب می‌گفت (۱۲/۱۳). چند بیت از اشعار او را ابوشامه (همانجا) و یک بیت او را صفدی (۱۶۹/۴) به دست داده است. گفته‌اند که ابن قصاب شیعی بود و اعتقادی راسخ به این مذهب داشت (ابن جوزی، همانجا). از کارهای برجسته وی ایجاد کتابخانه بزرگی در محله خیاطان بغداد بود و او پس از اتمام بنای آن، کتب بسیاری بر آنجا وقف کرد و وقف‌نامه را به خط خود نوشت. او با دانشمندان به تواضع رفتار می‌کرد و آنان را از نیکبها و بخششهای خود برخوردار می‌ساخت (هندوشاه، ۳۳۱).

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد بن حسن، تاریخ طبرستان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوعلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۱؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوشامه، عبد الرحمن بن اسماعیل، الذیل علی الروضین، به کوشش محمد زاهد کوثری و عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۶۶ ق؛ جوینی، عظاملک بن محمد، تاریخ جهانگشا، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۳۳۴ ق/ ۱۹۱۶م؛ خواند میر، غیاث الدین بن همام الدین، دستور الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار غواد معروف و محبی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴م؛ همو، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن دبی، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ راوندی، محمد بن علی، راحة الصدور و آية السور، به کوشش محمد اقبال، لیدن، ۱۹۲۱م؛ زرکلی، اعلام، صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق؛ هندوشاه بن سنجر، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، سیدعلی آل داود، تهران، ۱۳۵۷ ش.

ابن قصیر، ابو جعفر عبد الرحمن بن احمد آزدی (۵۷۶ق/ ۱۱۸۰م)، فقیه و ادیب اندلسی. به گفته مقری (۱۵/۳)، به نقل از ابن زبیر) و ابن خطیب (۴۸۲/۳) وی از مردم غرناطه بوده است. مقری افزون بر ابو جعفر (۱۵/۳) یک‌جا (۱۱/۳) او را با کنیه ابوزید و جای دیگر (۱۲/۳) با کنیه ابوالقاسم یاد کرده است. وی در خانواده‌ای اهل علم پرورش یافت. نخست پدر و عمش ابومروان عبدالملک آموزش او را به عهده گرفتند و سپس نزد استادان ناموری چون ابوالحسن ابن بادش، ابن عطیه، ابن بقی، ابن ابی الخصال و قاضی عیاض و جز آنان دانش آموخت (ابن خطیب، ۴۸۲/۳-۴۸۳؛ ابن قاضی، ۳۹۴/۲؛ ابن فرحون، ۴۸۶/۱). گویا در میان استادانش به قاضی عیاض ارادتی تمام داشته و

عبدالقادر گیلانی (د ح ۵۶۰ ق / ۱۱۶۵ م)، پیشوای صوفیان سلسله قادریه بود و شیخ، دختر خویش را به همسری ابوالمحاسن علی فرزند قزیب البان در آورد (محبی، ۴۶۴/۲ - ۴۶۵؛ طباطبائی، ۲۳۰/۶ - ۲۳۱). بدین سان نوادگان قزیب البان به دو نسب شرافت یافتند: از طریق پدر به امام علی (ع) می‌پیوستند و از طریق مادر به عبدالقادر که خود از سادات حسنی بود. این خاندان در آغاز ساکن حمه بودند، اما در اواخر سده ۱۰ ق به حلب مهاجرت کردند (همانجاها).

۱. ابو محمد محیی‌الدین عبدالقادر بن محمد ابی الفیض حلبی (۹۷۱ - ح ۱۰۴۰ ق / ۱۵۶۴ - ۱۶۳۱ م)، عارف، فقیه، ادیب و شاعر. او در حمه به دنیا آمد و پس از چندی همراه پدرش به حلب رفت و در آنجا اقامت گزید. در ۱۰۰۰ ق عازم حج شد و نزدیک به ۱۲ سال در مکه و مدینه مجاورت اختیار کرد. آنگاه ظاهراً به اشارت قطب خویش به قاهره رفت. در آنجا با شیخ الاسلام یحیی بن زکریا که قاضی و از پیشوایان صوفیه بود، آشنا شد. شیخ کتاب الفتوحات المدنیة ابن قزیب البان را نیکو یافت (محبی، همانجا) و از او بر سه طریقت نقشبندی، قادریه و خلوتیه قبول بیعت کرد و سپس او را در طریقت نقشبندی به‌نشانید و به‌ذکر قلبی امر کرد و کرامات خویش بر وی ظاهر ساخت. عبدالقادر امور ظاهری و دنیوی را خوار می‌داشت و آنگاه که نقابت حلب و دیار بکر و توابع و نیز منصب قضای مادام‌العمر حمه و امامت مسجد الحرام به‌او پیشنهاد شد، پوزش خواست و از پذیرفتن آنها روی برتافت، اما نقابت سادات را، از آن روی که آن را خدمت به‌خاندان پیامبر (ص) می‌دانست، قبول کرد و تا پایان زندگی بر آن مقام بماند. وی در حلب شهرت و اعتباری عظیم داشت. ذکر کرامات و حالات صوفیانه شگفت او، حتی سالها پس از مرگ زبانزد خاص و عام در آن شهر بود (همانجاها). وی ذوق شاعرانه نیز داشت و اشعار او در دیوانی سراسر به‌زبان صوفیانه گرد آمده بود، اما شهرت وی بیشتر مرهون قصیده تائیه‌ای است که در معارضه با تائیه ابن فارض (ه م) سروده و ابراهیم بن منلا شرحی لطیف بر آن نوشته است (محبی، ۴۶۵/۲ - ۴۶۷؛ طباطبائی، ۲۳۲/۶).

آثار: به‌گفته طباطبائی (همانجا) وی بیش از ۴۰ اثر داشته که ظاهراً همه در باب تصوف و عرفان بوده است. آنچه اینک از او می‌شناسیم، عبارتند از: ۱. المواقف الالهیه، که به‌گفته زرکلی (۴۴/۴) به‌چاپ رسیده است؛ ۲. شعائر المشاعر، که همان دیوان اشعار اوست (حاجی خلیفه، ۱۰۴۷/۲؛ قس: GAL, S, II/387)؛ ۳. حدیقة الآل فی وصف الآل (محبی، طباطبائی، همانجاها؛ بغدادی، ایضاح، ۳۹۸/۱)؛ ۴. ذات العماد فی اخبار ام البلاد (همو، هدیه، ۶۰۱/۱)، که ظاهراً شرح حالات و مشاهدات وی در مدت مجاورت حرمین شریفین بوده است؛ ۵. رساله فی اسرار الحروف (محبی، طباطبائی، همانجاها)؛ ۶. شرح اسماء الله الحسنی (همانجاها؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۰۳۴/۲ - ۱۰۳۵)؛ ۷. عقیده ارباب الخواص (محبی، طباطبائی، همانجاها؛ بغدادی، ایضاح، ۱۱۶/۲)؛ ۸. الفتوحات المدنیة. این کتاب به‌شیوه الفتوحات المکیة

ابن عربی و در مدت مجاورت در مدینه نوشته شده است (محبی، طباطبائی، همانجاها؛ حاجی خلیفه، ۱۲۳۷/۲)؛ ۹. الکواکب الضوئیه فی شرح الاحادیث النبویه، مشتمل بر ۴۰ حدیث در باب معاش و معاد است و مؤلف نخست معنای هر حدیث را در دو بیت به‌نظم آورده، سپس آن را شرح کرده است. این کتاب را ابن قزیب البان در ۱۰۱۹ ق / ۱۶۱۰ م تألیف کرده و به‌سلطان احمدخان عثمانی اهدا کرده است (همو، ۱۵۲۲/۲)؛ ۱۰. مقاصد القصائد (محبی، طباطبائی، همانجاها؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۷۸۱/۲)، که گویا شرحی بر بعضی سروده‌های خود او بوده است؛ ۱۱. ناقوس الطباع فی اسرار السماع (محبی، طباطبائی، همانجاها؛ بغدادی، همان، ۶۱۶/۲)؛ ۱۲. نفحة البان (محبی، طباطبائی، همانجاها؛ قس: بغدادی، همان، ۶۸۸/۲)؛ ۱۳. نهج السعادة فی التصوف (محبی، طباطبائی، همانجاها؛ بغدادی، همان، ۶۹۴/۲).

۲. محمد (حجازی) (۱۰۰۱ - صفر ۱۰۶۹ ق / ۱۵۹۳ - اکتبر - نوامبر ۱۶۵۸ م)، فقیه حنفی، فرزند عبدالقادر که در نخستین سال مجاورت پدرش در مکه مکرمه به‌دنیا آمد و به‌همین سبب او را حجازی نامیدند. چهل ساله بود که پدرش درگذشت و او بر جایش نشست و نقابت اشراف حلب را برای مدتی به‌عهده گرفت. پس از آن قاضی مادام‌العمر اریحا و امام جماعت بیت‌المقدس (مسجد الاقصی) شد و در زمره اعیان حلب درآمد. حجازی مردی بلند همت و گشاده دست بود. با آنکه به‌مقام ارجمند پدر خویش تکیه زد، اما در علم و کمال به‌پای وی نمی‌رسید. به‌گفته محبی (۱۴/۴) وی به‌زبانهای عربی و فارسی و ترکی به‌شیوایی سخن می‌گفت. او شعر نیز می‌سرود (همانجا؛ طباطبائی، ۳۰۵/۶ - ۳۰۶). محبی (۱۴/۴ - ۱۵) ایبانی چند از دو قصیده وی در مدح قاضی حلب و قطعه‌ای درباره‌ی می‌برگزیده و نقل کرده است.

۳. عبدالله بن محمد (حجازی) (د ۱۰۹۶ ق / ۱۶۸۵ م)، فقیه، ادیب، شاعر. هم روزگارش وی را ابن حجازی نیز نامیده‌اند (نک: همو، ۷۲/۳، ۸۰). وی در حلب به دنیا آمد و ظاهراً در پرتو منزلت اجتماعی پدرش، نزد مشهورترین دانشمندان آن روزگار، از جمله محمد بن حسن کواکبی مفتی حلب، محمد امین لاری، سید محمد تقی‌الدین حکیم و شیخ مصطفی زیباری تحصیل علم کرد، سپس در مدرسه حلاویه حلب به تدریس پرداخت و نیز نقابت اشراف آن شهر را بر عهده گرفت و سرانجام به مقام قضا در دیار بکر رسید. در آن احوال، وزیر الفاضل که از مراتب علمی و اجتماعی وی آگاهی یافته بود، او را نزد خود خواند. چندی نگذشت که اطرافیان بر وی حسد بردند و به حيله او را بر آن داشتند که از وزیر مقام قضا طلب کند. وزیر با آنکه درخواست عبدالله را بر بی‌مهری و دوری‌گزینی از خدمت حمل می‌کرد، قضای دیار بکر را به او سپرد. وی با آنکه در آن کار تجربه داشت، در تدبیر امور عاجز ماند، چنانکه خود گوشه عزت گرفت و یکی از یاران را به کار قضا گماشت. جانشین او، چندان رشوه ستاند که عاقبت مردم شکایت به سلطان بردند و موجب عزل او شدند. این حادثه، از قدر عبدالله نزد

عبدالله عربانی نیز این قصیده را شرح کرده که نسخه‌ای از آن موجود است (حتی، ۵۱).

ج - آثار یافت نشده: وی چند کتاب دیگر نیز داشته که تاکنون هیچ یک یافت نشده است: ۱. ذیل علی کتاب الريحانة، که تکمله‌ای بوده است بر ریحانة خفاجی (محبی، ۷۱/۳؛ طباطبائی، ۳۸۷/۶)؛ ۲. نظم الاشباه والنظائر، که مؤلف در آن متن کتاب الاشباه والنظائر ابن نجیم را در فروع فقه حنفی، به نظم آورده است (همانجاها؛ کحاله، ۱۱۵/۵)؛ ۳. نفاث الاذهار فی کشف الاسرار، در فروع فقهی (بغدادی، ایضاح، ۶۶۲/۲؛ کحاله، همانجا).

مأخذ: ابن قضيبة البان، عبدالله بن محمد، «حل العقال»، تفریح المهج، قاهره، ۱۳۱۸ ق؛ بغدادی، ایضاح؛ همو، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ زرکلی، اعلام؛ طباطبائی، محمد راغب، اعلام النبلاء، حلب، ۱۳۴۴ ق؛ غزی، ۱۹۲۶ م؛ غزی، کامل بن حسین، نهر الذهب، حلب، مطبعة مارونیه؛ کحاله، عمرضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ محبی، محمد، خلاصة الاثر، قاهره، ۱۲۸۴ ق؛ نیز:

GAL; GAL, S; Gottschalk, H.L. et al., *Islamic Arabic Manuscripts*, ed. Hopwood, Birmingham, 1963; Hitti, Ph. K. et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts*, London, 1938. محمدعلی لسانی فشارکی

ابن قَطَاع، ابوالاصبح عیسی بن سعید یَحْصَبی (م ۳۹۷ ق / ۱۰۰۶ م)، دبیر و وزیر و صاحب الشرطة (رئیس شهربانی) در دستگاه المنصور محمد بن ابی عامر و سپس وزیر پسرش عبدالملک که هر دو عنوان حاجب در دربار امویان اندلس داشتند. ابن قَطَاع از یک خانواده عرب گننام بود که نسبش به بنی الجزیری می‌رسد که در باخه در جنوب قرطبه (یا قوت، ۳۲۶/۱) زندگی می‌کردند. پدرش معلم بود. از ابتدای کار او اطلاعی چندان در دست نیست. مسلم این است که وی از زمان خلافت حکم المستنصر (۳۶۶ ق) در شمار یاران المنصور محمد بن ابی عامر در آمد و عهده‌دار پاره‌ای از کارهای دیوانی گردید (ابن بسام، ۱۰۲(۱) - ۱۰۳؛ عنان، ۵۷۰/۱). بیشتر اطلاعاتی که درباره او در اختیار داریم مربوط به شرکت او در حوادثی است که بعد از ۳۹۲ ق - سال درگذشت منصور و جانشینی پسرش عبدالملک (همو، ۵۶۲/۱) - اتفاق افتاده است. وی در حکومت منصور به عنوان دبیر با او همکاری داشت و سالها در همین شغل باقی ماند و در اواخر عمر او به مقام وزارت ارتقاء یافت. در دولت امویان اندلس برخلاف شرق دنیای اسلام، مقام وزیر چندان اهمیتی نداشت و امویان اندلس وزرای متعددی داشتند و برای هر صنفی وزیری جداگانه بر می‌گزیدند (ابن خلدون، مقدمه، ۴۵۸/۱).

از جمله حوادث زمان منصور اختلاف میان زیری بن عطیه با وی و نقش ابن قَطَاع در این ماجراست. بعد از آنکه زیری بن عطیه با منصور به مخالفت برخاست، او واضح مولای خود را مأمور کرد که با وی بجنگد. چون واضح شکست خورد، منصور پسرش عبدالملک را به یاری واضح گسیل داشت و این دو توانستند بر زیری غلبه یابند. ابن خلدون (العبر، ۶۶(۱) - ۶۷) تصریح دارد که سرکوبی زیری بن عطیه به وسیله عبدالملک و واضح بوده است، ولی ظاهر عبارت

مردم به شدت کاست. وی پس از چندی انتظار، چون به چیزی دست نیافت، به آسیای صغیر (روم) رفت و ۵ سال در آن دیار ماند. از این زمان به بعد، محبی که در واقع تنها منبع ما برای شرح احوال عبدالله بن قضيبة البان است، در قسطنطنیه به وی پیوست (نک: همو، ۷۱/۳). به قصیده‌ای مدحش گفت و یار مجالس او گردید. وی چند روایت از حوادث شیرین زندگی او را نقل کرده است (۷۳/۳ - ۷۴). عبدالله از این انتظار ۵ ساله طرفی بر نیست، تا آنکه در ۱۰۸۹ ق / ۱۶۷۸ م سلطان محمد و وزیر الفاضل به ادرنه آمدند، ابن قضيبة البان به آنان پیوست و ۲۵ روز در رکاب سلطان بود، اما نتوانست حیثیت پیشین خویش را بازیابد. پس به استانبول بازگشت و در آنجا شایع ساخت که سمت قضای بیت المقدس و مأموریت تفتیش اشراف در ممالک عرب به وی سپرده شده است و پس از چند روز به حلب رفت و به بازرسی زندگی و داراییهای اشراف پرداخت. از آنجا هم عازم قاهره شد و خواست آنجا نیز کار تفتیش را ادامه دهد، اما مردم از وی فرمان نبردند و حتی در صدد آسیب رسانیدن به وی برآمدند. ناگزیر عازم سفر مکه شد و پس از ادای مناسک حج به حلب بازگشت و چندی از بدرفتاری دست کشید و به تدریس در مدرسه حلاویه پرداخت و تا حدی نیز احترام پیشین خویش را باز یافت، چنانکه محبی به همین مناسبت قصیده‌ای نیز در مدحش سرود (۷۱/۳ - ۷۵، ۷۷؛ طباطبائی، ۳۸۷/۶ - ۳۹۲). اما پس از مدتی، بار دیگر به آزار و اذیت مردم دست گشود (برای تفصیل مطلب، نک: محبی، ۸۰/۳)، تا جایی که مردم تنها راه چاره را کشتن او یافتند و بنا به یکی از روایات که به نظر محبی درست‌تر است، مردم نخست به سبب ارتشا و سپس به اتهام قتل بر وی شوریده، سنگبارانش کردند (همانجا؛ طباطبائی، ۳۹۹/۶ - ۴۰۰؛ غزی، ۲۹۱/۳). به گفته محبی (۷۱/۳) ابن قضيبة البان در نظم و نثر به سه زبان عربی، فارسی و ترکی مهارت داشت. نمونه‌هایی از شعر و نیز قطعه‌ای منثور از وی در منابع موجود نقل شده است (نک: همو، ۷۱/۳، ۷۴، ۷۸ - ۷۹؛ طباطبائی، ۳۹۱/۶ - ۳۹۲، ۳۹۶ - ۴۰۰). محبی نیز قصاید متعددی در مدح ابن قضيبة البان سروده است که برخی از آنها در خلاصة الاثر او آمده است (۷۱/۳ - ۷۸؛ طباطبائی، ۳۸۸ - ۳۹۶).

آثار:

الف - چاپی: حل العقال. این کتاب که به شیوه کتاب الفرج بعدالشدّه تنوخی تألیف شده و جنگی نظام یافته از حدیث، دعا، شعر و امثال و حکم است (نک: ابن قضيبة البان، ۳)، همراه با دو کتاب دیگر ضمن مجموعه‌ای به نام تفریح المَهِج بتلویح الفرج در مصر (۱۳۱۸ ق) به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۱. مجموعه قصاید وی که نسخه‌ای از آن در کتابخانه برلین موجود است (طباطبائی، ۴۰۰/۶؛ GAL, II/358). قصیده دالیه او را شعیب بن اسماعیل کیالی، از رجال سده ۱۲ ق / ۱۸ م، با عنوان کشف الثقاب المِجازی عن دالیه ابن حجازی شرح کرده است. نسخه‌ای از این قصیده و شرح آن نیز موجود است (گوتشالک، IV/333). عثمان بن

ابن خلدون حاکی از این است که قبل از آنکه نیروی نظامی به فرماندهی واضح به مراکش اعزام شود، منصور، ابن قطاع را به آنجا فرستاد تا بر قلمرو زیری بن عطیه فرمانروایی کند، ولی مردم مراکش او را نپذیرفتند. سپس واضح مأمور جنگ با زیری بن عطیه شد. بعد از شکست زیری بن عطیه، عبدالملک شش ماه در فاس ماند. سپس منصور او را به اندلس احضار کرد و ابن قطاع را به جای او به عنوان والی به مراکش فرستاد. وی تا صفر ۳۸۹ ق که منصور او را از این مقام عزل کرد، در مراکش بود و بعد به اندلس بازگشت (سلاوی، ۲۱۶/۱).

بعد از مرگ منصور پسرش عبدالملک المظفر به عنوان حاجب خلیفه اموی، هشام المؤید، به قدرت رسید. عبدالملک که مردی عیاش بود، اداره کارها را به یاران و غلامان عامری خود و نیز برخی از بزرگان مملکت، از جمله ابن قطاع سپرد و او را در مقام وزارت تثبیت نمود و بر همه بزرگان دربار مقدم داشت. او نیز با درایت و لیاقت نظم و آرامش را بر قلمرو عبدالملک حکمفرما کرد. از این رو برخی از رجال بنی عامر بر او حسد ورزیدند و غلامان سیسیلی، به خصوص رئیس آنان طرفه را که خادم عبدالملک بود، تشویق کردند که با ابن قطاع به رقابت برخیزد. اختلاف میان آن دو، روز به روز بالا گرفت، چندانکه طرفه توانست اعتماد عبدالملک را به خود جلب نماید و کارها را قبضه کند و اختیارات ابن قطاع را محدود سازد. ولی در جمادی الآخر ۳۹۶ که عبدالملک به بیماری مبتلا شد، طرفه خودسرانه به اداره کشور پرداخت و بذل و بخششهای بی جا نمود و با مردم بدرفتاری کرد. بعد از بهبود عبدالملک، ابن قطاع در رمضان ۳۹۶ او را از بد رفتاری طرفه با مردم آگاه کرد. طرفه به دستور عبدالملک زندانی شد و سپس به قتل رسید (ابن عذاری، ۲۵/۳ - ۲۶). بعد از قتل طرفه، عبدالملک مجدداً ابن قطاع را به اداره امور کشور گمارد؛ وی به دلخواه خود کارها را اداره می کرد. نیز به تعقیب و آزار دشمنان خود پرداخت و دوستان و طرفدارانش را به کارهای مهم گماشت. بدین سبب گروه زیادی به دشمنی با او برخاستند. عامل دیگری که سبب شد بر قدرت ابن قطاع افزوده شود، ازدواج پسرش ابو عامر عبدالملک بن عیسی با خواهر کوچک عبدالملک بود که در ۳۹۶ ق انجام پذیرفت و میهمانی بزرگی بدان مناسبت برگزار شد. از آن پس شهرت و اقتدار ابن قطاع افزایش یافت و نام او بر سر زبانها افتاد (ابن بسم، ۱۰۳/۱). در همین دوره بود که ثروت زیادی اندوخت. یکی از مواردی که بعداً برای او مشکلاتی به بار آورد، مداخله او در امور لشکر و جانبداری از موالی بود. این امر باعث تشدید رقابت بین دسته های لشکر شد و مقدمات سقوط او را فراهم کرد. ابن قطاع با خشونت و تکبر و عدم توجه به مشکلات و گرفتاریهای مردم به مخالفان و رقبایش مجال داد که بر ضد او توطئه چینی کنند (ابن عذاری، ۲۸/۳ - ۲۹). این مخالفتها به دربار نیز کشیده شد. از سوی دیگر، عبدالرحمن بن منصور، برادر عبدالملک که در اوایل حکومت وی با جمعی از یارانش

از فرمان عبدالملک سرپیچی کرده و به علت سعایت ابن قطاع مورد مواخذه قرار گرفته بود، کینه او را بر دل داشت. از سوی دیگر ابن قطاع جز در مواردی که از وی دعوت می شد، در مجالس بزم عبدالملک شرکت نمی جست. غیبت ابن قطاع به دشمنانش مجال داد تا بر ضد او به توطئه پردازند (ابن بسم، ۱۰۴/۱). عبدالملک که به ابن قطاع اعتماد داشت، اتهاماتی را که به وی نسبت می دادند، رد می کرد، ولی سرانجام توطئه دشمنان کارگر افتاد و روابط میان آن دو آشفته گردید. ابن قطاع در صدد بر آمد که از نارضایی عمومی استفاده کرده، با کمک نیروهای وفادارش همه قدرت را به دست گیرد و عبدالملک و خلیفه هشام المؤید را که آلت دست بنی عامر بودند، از کار بر کنار سازد و یکی دیگر از افراد خاندان مروانی به نام هشام بن عبدالجبار بن عبدالرحمن الناصر را به خلافت بردارد. پس پنهانی با هشام بن عبدالجبار دیدار کرد و نقشه خود را در باب سرنگون کردن بنی عامر و هشام المؤید به اطلاع او رساند. هشام نیز این پیشنهاد را پذیرفت. قرار بر این شد که میهمانی مجلی به مناسبت عقیقه فرزند عبدالملک بن عیسی بن سعید ترتیب داده شود و از عبدالملک و برادرش عبدالرحمن و دیگر بزرگان دولت دعوت شود که در این میهمانی شرکت کنند و آنگاه آنان نقشه خود را عملی سازند (نک: ابن عذاری، ۲۹/۳ - ۳۱). یکی از افراد مورد اعتماد ابن قطاع، نقشه را برای نظیف که از غلامان سیسیلی عبدالملک بود، تشریح کرد و او بلافاصله این مطلب را با عبدالملک در میان نهاد (ابن بسم، ۱۰۵/۱). ابن عذاری، ۲۳/۳؛ عنان، ۶۱۳/۱). در پی کشف توطئه، عبدالملک تصمیم بر قتل ابن قطاع گرفت. برادرش عبدالرحمن هم که از پیش با او کینه می ورزیده وی را بدین کار ترغیب کرد. نقشه قتل در میهمانی شب شنبه ۲۰ ربیع الاول ۳۹۷ که عبدالملک بن منصور برپا کرده بود، به اجرا درآمد و در آنجا ابن قطاع همراه با دو تن از یارانش به هلاکت رسیدند. آنگاه عبدالملک دستور داد سپاهیان به خانه ابن قطاع و یارانش حمله برند و اموال آنان را مصادره کنند. فرزندان ابن قطاع را به زندان بردند و پسرش، ابو عامر یعنی داماد عبدالملک را وادار کردند که همسر خود را طلاق دهد (ابن بسم، ۱۰۵/۱ - ۱۰۷؛ ابن عذاری، ۳۳/۳).

مأخذ: ابراهیم حسن، حسن و علی ابراهیم حسن، النظم الاسلامیة، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن بسم، علی، الذخیره فی محاسن اهل الجزیره، قاهره، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹م؛ ابن خلدون العبر، همو، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۲ ق؛ ابن سعید، علی بن موسی، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن عذاری، احمد بن محمد، بیان المغرب، به کوشش ج. س. کولن و لوی پروانسال، بیروت، دار الثقافة؛ سلاوی، احمد بن خالد، الاستقصا، به کوشش جعفر و محمد الناصری، دار البیضاء، ۱۹۵۴م؛ شکیب ارسلان امیر، الحلال السندیة، بیروت، دار مکتبة الحیاة؛ عنان، محمد عبدالله، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۶ ق؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: EP. مهدی جلیلی

ابن قطاع، ابوالقاسم علی بن جعفر بن علی سعدی (۱۰ صفر

برخوردار بود، چه، به گفته برخی از منابع (نک: قفطی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۲۳/۳؛ ذهبی، ابن حجر، همانجاها)، مردم در آنجا وی را بسیار گرامی داشتند و به این ترتیب نزدیک ۴۰ سال از زندگی او پیش از ورود به مصر، در حدود ۵۰۰ ق (قفطی، ابن خلکان، همانجاها)، در پرده ابهام قرار دارد.

ابن قطاع که هنگام ورود به مصر استادی کهنسال بود، به مدح افضل بن بدر جمالی، وزیر آمر بالله، دهمین خلیفه فاطمی پرداخت و به معلمی فرزند وی برگزیده شد (عمادالدین، ۵۲/۱؛ ابن جوزی، ۵۷/۸)؛ یاقوت، همان، ۲۷۹/۱۲) و در قاهره به تدریس پرداخت (قفطی، همانجا). پرآوازه‌ترین درس ابن قطاع، روایت صحاح جوهری بود (یاقوت، همان، ۲۸۰/۱۲)، اما به گفته قفطی سلسله روایت وی ساختگی بود، چه در آغاز ورود او به قاهره، مردم درباره صحاح از وی پرسش کردند، اما او اظهار بی‌اطلاعی کرد. سپس چون رغبت طلاب علم را به این کتاب مشاهده کرد، سلسله سندی بر ساخت (همانجا) و حاشیه‌ای نیز بر کتاب مذکور نوشت (یاقوت، همان، ۲۸۱/۱۲)، اما اهل فضل آن را نپذیرفتند و او را به تساهل در روایت متهم ساختند. فیروزآبادی (ص ۱۵۲) نیز این مطلب را تأیید کرده است. با اینهمه، ریتسیتانو (بستانی، ۴۶۱/۳) که تحقیقات جامعی درباره ابن قطاع دارد و عباس (العرب، ۲۲۷-۲۲۸) از مکتب ویژه‌ای در نحو و لغت در مصر یاد می‌کنند که تحت تأثیر آراء ابن قطاع شکل گرفت. مشهورترین شاگرد او، ابن بری (ه م) نحوی مصری است که کار حاشیه ابن قطاع را بر صحاح ادامه داد و در حاشیه‌ای که خود نوشت، از حواشی استاد بهره فراوان برد (یاقوت، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۰۷۲/۲). پسر ابن قطاع، ابوعلی محمد نیز در زمره شاگردان پدر بود و سلفی شعری به روایت او از ابن قطاع نقل کرده است (عباس، اخبار، ۵۶). ابوالحسن هبة‌الله کاتب فرضی (همان، ۱۲۹؛ قفطی، ۲۳۷/۲) و علی بن عبدالجبار بن سلامه هذلی (ابن ظافر، ۹۹) نیز از ابن قطاع روایت کرده‌اند. اجازه‌ای نیز از او به ابو طاهر ابراهیم ابن حسین عسقلانی به تاریخ ۵۰۸ ق در دست است (سید، خطی، ۷/۱). ابن قطاع در مصر چندین کتاب تألیف کرد که بیشتر به عنوان متنها آموزشی از آنها استفاده می‌شد و آنچه امروز از آثار او در دست است، بازمانده آثاری است که در مصر تألیف کرده است. وی در ۵۱۵ (قفطی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۲۴/۳) یا ۵۱۴ ق (یاقوت، همان، ۲۸۰) درگذشت و در کنار آرامگاه شافعی به خاک سپرده شد (سیوطی، ۱۵۴/۲).

آثار چاپی:

۱. الافعال. این کتاب که فرهنگی آموزشی درباره افعال زبان عربی است، از نخستین فرهنگهایی است که اختصاصاً درباره افعال تألیف شده است. نخستین بار ابن قوطیه درباره افعال، کتاب تصاریف الافعال را تألیف کرد و الافعال ابن قطاع در واقع متن ویراسته و گسترش یافته اثر ابن قوطیه است. خود وی آن را تهذیب کتاب الافعال نامیده

۴۳۳ - ۵۱۵ ق/۱۹ اکتبر ۱۰۴۱-۱۱۲۱ م)، نحوی، لغوی و ادیب. وی در صقلیه (سیسیل) به دنیا آمد و از این رو صقلی نیز خوانده شده است. فیروز آبادی (ص ۴۸) وی را از خاندان اغلییان که بر صقلیه حکم می‌راندند، دانسته است. پدرش ادیب و از عالمان لغت بود و در ترسل نیز دست داشت (قفطی، ۲۶۵/۱) و شاید در دستگاه حکومت نیز صاحب مقامی بود و در لغت و عروض نیز آثاری داشت (فیروزآبادی، همانجا). گفته‌اند که وی از شاگردان قضاعی بوده است (بستانی، ۴۶۰/۳). قفطی (همانجا) چهار بیت از اشعار وی را نیز نقل کرده است.

ابن حجر (۲۰۹/۴) به نقل از یاقوت همه نیاکان ابن قطاع را شاعر و ادیب دانسته، اما این مطلب در شرح جال او در ادباء یاقوت (۲۷۹/۱۲ - ۲۸۳) دیده نمی‌شود. به هر حال تردید نیست که وی در شمار اشراف صقلیه بود و مکاتباتش با بزرگان، خاصه امیر ابو محمد جعفر بن طیب کلبی که عمادالدین کاتب (۱۱۲/۱) بدان اشاره کرده، تأییدی بر این نکته است. ابن قطاع در صقلیه و شاید در پالمو از ابن بر (ه م) لغوی و دیگر استادان روزگار خود دانش آموخت (قفطی، ۲۳۶/۲؛ فیروزآبادی، ۱۵۲؛ عباس، العرب، ۱۰۹؛ بستانی، همانجا). وی همچون پدر، و بی‌گمان به ارشاد و تعلیم او، به لغت، صرف و نحو و عروض پرداخت و از نوجوانی به شعر روی آورد (عمادالدین، ۵۱/۱) و سرانجام در موطن خود و سپس در مصر در نحو و ادب پیشوایی یافت (یاقوت، همان، ۲۸۰/۱۲؛ قفطی، همانجا).

زندگی ابن قطاع و بسیاری دیگر از عالمان سیسیل با تسلط نورمانها بر جزیره سیسیل (۴۵۲ - ۴۵۵ ق) دستخوش نابسامانی شد. چنانکه گروه بسیاری، از جمله ابن قطاع ناگزیر به مهاجرت شدند (بستانی، همانجا). به گفته ذهبی (۴۳۳/۱۹) وی در ۴۶۰ ق/۱۰۶۸ م صقلیه را ترک کرد. از گزارش سلفی که از زبان یکی از شاگردان ابن قطاع نقل شده است (نک: عباس، اخبار، ۱۲۹-۱۳۰)، بر می‌آید که او نخست به سوی اندلس رفت و ابوالفضل یوسف بن حسدای، از وزرای مقتدر بن هود (عنان، ۲۸۹/۲)، هنگام ورود ابن قطاع به شهر سر قسطه با سرودن شعری ستایش‌آمیز مقدم وی را گرامی داشت و ابن قطاع نیز شعر وزیر را با وزن و قافیه‌ای هسان پاسخ گفت. از شعر ابن حسدای پیداست که آوازه ابن قطاع پیش از این به اندلس رسیده بوده است و ابن قطاع که کمتر از سی سال داشته، سخت مورد احترام وزیر بوده و احتمالاً همو موجبات اقامت ابن قطاع را در سر قسطه فراهم کرده بوده است. ظاهراً ابن قطاع در این سفر تنها نبوده، بلکه از آنجا که پدرش جعفر بن علی در ۴۷۴ ق/۱۰۸۱ م در بلنسیه اقامت داشته است (بستانی، همانجا)، می‌توان گفت که همه خاندان وی به اندلس کوچ کرده بودند؛ متأسفانه از زندگی ابن قطاع در اندلس آگاهی بیشتری در دست نیست و با آنکه وی ظاهراً در اواخر عمر به مصر رفت، بیشتر منابع به اقامت او در مصر توجه نشان داده‌اند و ظاهراً سبب این امر آن است که وی هنگام ورود به مصر از شهرت بسیار

است (الافعال، ۶/۱). کتاب با مقدمه‌ای مسجع در باب برتری زبان عربی بر دیگر زبانها آغاز می‌شود. او خود گوید که به درخواست شاگردانش دست به تهذیب الافعال ابن قوطیه زده است (همانجا). بنابراین وی الافعال ابن قوطیه را تدریس می‌کرد. علاوه بر این، نسخه‌ای از این کتاب در دست است که یکی از شاگردان ابن قطاع از وی روایت کرده است (نک: شکیب ارسلان، ۲۵ (۴/۴) ۴۹۶ - ۴۹۷). به نظر ابن قطاع، استفاده از اثر ابن قوطیه به سبب آنکه بابهای آن درهم ریخته و در آنها تقدیم و تأخیر ناشایست رخ داده، کاری پر زحمت بوده است. گذشته از آن، افعال چهار، پنج و شش حرفی در آن نیامده است (همان، ۷/۱). از این رو، وی به قصد تألیف کتابی جامع برای افعال رایج به تکمیل و تبوید مجدد آن پرداخته و مطالب بسیاری را که در کتابهای دیگر پراکنده بوده، گردآورده است (همان، ۸/۱) تا فهم قرآن و حدیث را برای طالبان علم آسان سازد (همان، ۶/۱).

مبنای تقسیم‌بندی ابن قطاع در الافعال بر حرف اول و وزن فعل و ساخت آن قرار دارد. به طوری که در هر باب معمولاً از ثلاثی صحیح شروع و پس از ذکر مضاعف و مهموز و معتل و مکرر به رباعی صحیح و خماسی و سداسی ختم می‌کند. با آنکه مبنای کار ابن قطاع بر ذکر شاهد نبوده، باز در جای جای کتاب به اشعار (مثلاً ۱/۳۶، ۱۰۹) یا احادیث (مثلاً ۱/۱۲۱، ۱۶۴، ۱۸۲) یا آیات (مثلاً ۱/۲۲۷، ۲۳۱) و گاهی امثال (مثلاً ۵۸/۱، ۲۵۸) استشهد می‌کند. شیوه وی در شرح معنی فعل عموماً بر اختصار قرار دارد. با اینهمه فیروزآبادی (ص ۱۵۱) می‌گوید: با وجود اختصار کتاب الافعال، در این زمینه بهتر از آن نوشته نشده است. الافعال ابن قطاع از مآخذ زیبایی در تاج العروس (نک: ۵/۱) بوده است و نظرات لغوی او در این اثر پراکنده است (عباس، العرب، ۲۲۸). این اثر به کوشش محمد سورتی، امتیاز علی عرشی و سالم کر نکوی در حیدرآباد دکن (۱۳۶۰ - ۱۳۶۴ ق) در ۳ جلد به چاپ رسیده است. نظر گویندی دایر بر اینکه این اثر از ابن قطاع نیست و نیز عقیده‌ی گرینی که آن را همان کتاب ابن قوطیه دانسته که در سده ۶ ق به دست جعفر بن عبدالرحمن سلمی با تفصیل بیشتر تحریر گشته است (بروکلان، ۳۴۶/۵ - ۳۴۷)، قابل تأمل است.

۲. مجموع من شعر المتنبي وغوامضه. در مآخذ کهن از این اثر یاد نشده است. به عقیده غیاض (۲۳۹/۳) مراد قفطی از «مجموع ادبی» (۲۳۷/۲)، احتمالاً همین کتاب است، اما دلیلی بر تأیید نظر او وجود ندارد. نخستین بار اومبرتو ریتسیتانو، آن را با مقدمه‌ای کوتاه در «مجله مطالعات خاوری» (۱۹۵۵م) به چاپ رسانید. این اثر در ۱۹۷۷م نیز یک بار دیگر به کوشش محسن غیاض و همراه با مقدمه‌ای سودمند با عنوان «شرح المشکل من شعر المتنبي» در مجله المورد (دوره ۶، ش ۳، صص ۲۳۷ - ۲۶۰) در بغداد به چاپ رسیده است. ظاهراً غیاض از کار ریتسیتانو بی‌اطلاع بوده است، زیرا با آنکه نسخه اساس هر دو یکی است (قس: غیاض، همانجا؛ ریتسیتانو، XXX/207)، به چاپ پیشین این نسخه اشاره نکرده است. شرح و نقد اشعار متنبي

به شکل کنونی تنها بخشی کوتاه و گزیده از اصل اثر ابن قطاع را در برمی‌گیرد و مثلاً آنچه عکبری در شرح ابیات متنبي از ابن قطاع نقل کرده است، در این نسخه دیده نمی‌شود (غیاض، همانجا). ارزش این اثر در آن است که تنها اثر باقی‌مانده از مکتب ادبی صالح بن رشدین از معاصران و شاگردان متنبي محسوب می‌شود و اگر این اثر نبود، شروع و تعلیقات ابن رشدین و شاگردش ابن بر، استاد ابن قطاع که دیوان را در قاهره شفاهاً برای طالبان علم شرح کرده بودند، ضایع می‌شد (غیاض، ۲۴۰/۳) ۲۴۰. ابن قطاع در چند جای شرح خود از استادش ابن بر و ابن رشدین یاد کرده است (۲۴۱/۳) ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷). مجموع که در نسخه موجود، شامل ۳۵ بیت است، به دو قطعه کوتاه از متنبي ختم می‌شود که تنها از طریق ابن قطاع به دست ما رسیده است (غیاض، ۲۳۹/۳) ۲۳۹. غیاض شرح ۶۷ بیت دیگر را نیز که در اثر عکبری پراکنده است، به عنوان بخش دوم و ملحق مجموع فراهم کرده و به چاپ رسانده است (۲۴۹/۳) ۲۴۹.

۳. منتخبات پراکنده‌ای از آثار ابن قطاع را گرینی در «متنهای تازه یافته عربی» که درباره تاریخ مسلمانان سیسیل است، به نقل از مخطوطات کتابخانه‌های تونس و میلان گرد آورده و در پالرمو (۱۹۱۰م) به چاپ رسانیده است.

آثار خطی: ۱. ابنیه اسماء. این اثر که پیش از الافعال نوشته شده (نک: ابن قطاع، الافعال، ۱۵/۱)، درباره اسم و مصدرهای عربی و اوزان آنهاست که در ۱۲۲ لوحه یا جدول تنظیم شده است و دو نسخه از آن در دارالکتب (سید، خطی، ۷/۱) و یک نسخه در کتابخانه باغ خیری پاشا (مجله معهد، ۹/۲) ۹ - ۱۰ نگهداری می‌شود. ابن خلکان (۳۲۳/۳) این اثر را نشانه وسعت دانش ابن قطاع دانسته است و یاقوت از آن با عنوان الاسماء فی اللغة یاد کرده (ادبا، ۲۸۱/۱۲) و در معجم البلدان موارد بسیاری از آن نقل کرده است (۲۳۶/۱، ۳۳۹، ۳۵۰/۲، ۱۰۱/۳، ۳۴۴، جم). ۲. ابیات المعایاة، اثری در عروض که در آن ۵۴ بیت با وزنهای نادر تحلیل شده‌اند. نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (GAL, S, I/540؛ پستانی، ۴۶۲/۳). ۳. باب اختصار الزحاف، نسخه‌ای از آن در دارالکتب نگهداری می‌شود (سید، فهرس، ۴۱۳/۱). ۴. تكملة‌ای بر کتاب الحیاة والموت ابن درستی که تنها تعلیق و تكملة بر جای مانده از ابن قطاع است (GAS, VIII/107). ۵. العروض البارع. از این اثر نسخه‌های متعددی وجود دارد، اما نام آن در همه نسخه‌ها یکسان نیست. از تعدد نسخه‌های این اثر پیداست که در طول سده‌ها، خوانندگان بسیار داشته و بارها تدریس شده است. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب (خدویه، ۱۹۴/۴؛ سید، همان، ۴۱۵/۱)، آمروزیانا (آمروزیانا، I/145)، صنعا (صنعا، ۱۶۱۹/۴)، اسکوریال (ESCS, I/207-208, 210, 211)، لیدن (وروهوه، 24) و واتیکان (GAL, S, همانجا) موجود است: ۶. المختصر الشافی فی علم القوافی، بروکلان

۲۸۳؛ ابن خلکان، ۳۲۳/۳ - ۳۲۴).

مأخذ: ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن ظافر ازدی، علی، بدائع البدایه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی، مسالک الابصار، به کوشش فؤاد سزگین و دیگران، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الادب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ ابن قطاع، علی بن جعفر، الافعال، به کوشش محمد سورتی و دیگران، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰ - ۱۳۶۴ ق؛ هـ، «شرح المشکل من شعر المتنبی»، به کوشش محسن غیاض، المورد، قاهره، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ ابن کثیر، البدایه؛ ابوجان غرناطی، محمد بن یوسف، تذکره النجاة، به کوشش عقیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ بروکلان، کارل، تاریخ الادب العربی، ترجمه عبدالنواب، مصر، ۱۹۷۵ م؛ پستانی، بغدادی، ایضاح، هـ، حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ زبیدی، تاج العروس؛ سید، خطی؛ هـ، فهرس المخطوطات المصرو، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، بغیة الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ شکیب ارسلان، «مکتبات المدينة المنورة»، مجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ صنعا، خطی؛ عباس، احسان، اخبار و تراجم اندلسیة (مستخرجة من معجم السفر السلفی)، بیروت، ۱۹۶۳ م؛ هـ، العرب فی صقلیة، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ هـ، حاشیه بر وفیات الاعیان (نک: ابن خلکان در همین مأخذ)؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، خریة القصر (قسم شعراء المغرب)، به کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۶۶ م؛ غنان، محمد عبدالله، تاریخ دولت اسلامی در اندلس، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ غیاض، محسن، مقدمه بر «شرح المشکل...» (نک: ابن قطاع در همین مأخذ)؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، الیفة فی تاریخ ائمة اللغة، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، ادبا؛ هـ، بلدان؛ نیز:

Ambrosiana; ESC²; GAL; GAL, S; GAS; Rieu, Charles, Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894; Rizzitano, Umberto, "Un commento de ibn Al-Qattā'il Siciliano...", RSO, Rome, 1955; Voorhoeve.

محمد مهدی مؤذن جامی

ابن قَطَان، نک: ابن عدی.

ابن قَطَان، نک: قَطَان.

ابن قَطَان، ابوالحسن علی بن محمد بن عبدالملک کُتَامی حِمیری فاسی (د ۶۲۸ ق / ۱۲۳۱ م)، فقیه و محدث مالکی، اصل او از قرطبه بود (ابن زبیر، ۱۳۱؛ ابن قاضی مکناسی، ۴۷۰/۲) اما ذهبی (ص ۲۹۶) به نقل از ابن مسدی اصل خاندان وی را (شاید در گذشته‌ای دورتر) به مصر باز می‌گرداند. گویا او مدتی مقیم فاس بوده و به همین جهت به فاسی شهرت داشته است (نک: ابن قاضی مکناسی، همانجا)؛ به هر حال وی بخش مهمی از سالیان عمر خود را در مراکش زیسته است (ذهبی، همانجا).

ابن قَطَان در راه طلب دانش، از محضر عالمان مغرب و اندلس چون ابودر خُشَنی، ابوالحسن ابن نقرات، ابوجعفر ابن یحیی خطیب، ابوبکر ابن خلف مَوَاق، قاضی ابوجعفر ابن مضاء و بیش از همه از ابوعبدالله ابن فِخَار بهره برد (ابن ابیاری، ۶۸۶/۲؛ ابن زبیر، ۱۳۱ - ۱۳۲؛ ذهبی، همانجا؛ برای فهرستی از مشایخ او، نک: ابن قاضی

آن را مختصر العروض البارع دانسته است (GAL, I/375). نسخه‌ای از آن در دارالکتب (خدیویه، همانجا) به همراه العروض البارع موجود است. نسخه دیگری در لیدن وجود دارد که بروکلان (GAL, S, همانجا) احتمال داده است مختصر دومی از العروض البارع و بنابراین همانند المختصر الشافی باشد؛ ۷. مختصر فی مهملات الدوائر التي اهلتها العرب، درباره دوائر عروضی که دیگران به آن توجه نکرده‌اند. نسخه‌ای از آن در دارالکتب وجود دارد (همانجا). در موزة بریتانیا (ریو، 768) نسخه‌ای از یکی از آثار ابن قطاع وجود دارد که عنوان آن کتاب العروض فی معرفة اوزان اشعار العرب است. ریو توضیح داده است که این اثر ۲۷ وزن عروضی را که از نظر پیشینیان دور مانده، معرفی می‌کند؛ بنابراین، این نسخه باید با نسخه دارالکتب یکی باشد.

آثار یافت نشده: ۱. الدرة (الجوهرة) الخطيرة من شعراء الجزيرة، از آثار معروف ابن قطاع است که وی در آن ۲۰ هزار بیت از ۱۷۰ شاعر صقلی را جمع‌آوری کرده بوده است (یاقوت، ادبا، همانجا). عماد الدین کاتب برای معرفی ۴۴ تن از شاعران صقلیه، از این کتاب بهره‌برده است (نک: ۵۱/۱ - ۱۱۹). ابن اغلب نیز منتخبی از الدرة شامل ۶۷ شاعر فراهم کرد که عکس نسخه‌ای از آن با عنوان مختصر من الكتاب المختل من الدرة الخطيرة در دارالکتب موجود است (بستانی، همانجا)؛ ۲. لَمَح المَلَح، گلچینی ادبی از شعر شاعران اندلس (ابن خلکان، همانجا) که ابن فضل الله عمری در مسالک الابصار از آن استفاده کرده است (عباس، حاشیه بر وفیات، ۳۲۳/۳)؛ ۳. الملح العصرية (حاجی خلیفه، ۱۸۱۷/۲). بخشهایی از این اثر نیز در مسالک الابصار نقل شده است (ابن فضل الله، ۳۵۶/۱۷، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۷۱)؛ ۴. حواشی او بر صحاح (پیش از این ذکر شد)؛ ۵. الاصوات (بغدادی، هدیه، ۶۹۵/۱)؛ ۶. حاشیه بر کتاب الاحجار صاحب بن عباد (GAS, VIII/208)؛ ۷. کتاب السیف (فی اسمائه وصفاته) (حاجی خلیفه، ۱۴۲۹/۲؛ بغدادی، همانجا)؛ ۸. شرح الامثلة (قفطی، ۲۳۷/۲)؛ ۹. الطوال و اسمائهم وصفاتهم (حاجی خلیفه، ۱۴۳۶/۲)؛ ۱۰. القصار و اسمائهم وصفاتهم (هـ، ۱۴۵۰/۲)؛ ۱۱. فوائد الشذور و قلائد النحور، که ظاهراً گلچینی از اشعار بوده است (یاقوت، ادبا، ۲۸۱/۱۲)؛ ۱۲. المجموع الادبی (قفطی، همانجا)؛ ۱۳. المشی والسير (حاجی خلیفه، ۱۴۵۹/۲)؛ ۱۴. الکشف عن مساوی الخمر (بغدادی، ایضاح، ۳۲۴/۲)؛ ۱۵. النکاح (ابوحیان، ۶۲۷)؛ ۱۶. تاریخ صقلیة (یاقوت، همان، ۲۸۲/۱۲؛ ابن فوطی، ۱۱۴/۳)؛ ۱۷. ابن قطاع اشعار بسیاری نیز داشته است (یافعی، ۲۱۳/۳)، اما در منابع اشاره‌ای به دیوان او نشده و احتمالاً او خود به تدوین دیوانی از شعر خویش نپرداخته است. با آنکه کسانی چون ابن کثیر (۱۸۸/۱۲) و ذهبی (۳۳۴/۱۹) شعر او را ستوده‌اند، اما یاقوت شعر او را هم سنگ دانشش نمی‌داند (همانجا). اشعار او بیش از همه منابع در خریة القصر به نقل از الدرة الخطيرة او نقل شده است (عمادالدین، ۵۱/۱ - ۵۵). دیگر منابع نیز ابیاتی از او آورده‌اند (یاقوت، همان، ۲۸۲/۱۲ -

مکناسی، ۴۷۰/۲ - ۴۷۱).

در منابع رجالی بروسعت آگاهی ابن قطان در فنون حدیث چون رجال و علل تکیه شده و از او به عنوان نقادی چیره دست در این فن سخن رفته است (نک: ابن ابار، ابن زبیر، همانجاها؛ ذهبی، ۲۹۶ - ۲۹۷). او نه تنها در مراکش، بلکه هنگامی که در عدوه نیز مستقر بود، به تعلیم دانش می پرداخت. از جمله شاگردان وی قاضی ابوعبدالله ابن عیاض است که از او حدیث شنید (ابن زبیر، ۱۳۲)، و ابن مسدی از وی اجازه روایت گرفت (ذهبی، ۲۹۶).

ابن قطان در مراکش، مقر حکومت موحدون، به عنوان شیخ الشیوخ شناخته می شد و چنانکه گفته شده است با نفوذ در دربار موحدون به جاه و ثروت دست یافت (ابن ابار، ۶۸۶/۲ - ۶۸۷). مدتی نیز به قضا اشتغال داشت، ولی در گرویدار پریشانیهای سیاسی دولت موحدون مورد هتک حرمت قرار گرفت (ذهبی، همانجا). به دنبال وفات المستنصر در ۱۲ ذیحجه ۶۲۰ و جدال شدید میان سران موحدون بر سر حکومت در نیمه اول ۶۲۱ ق به ناچار مراکش را به طور موقت ترک کرد، اما چندی بعد به آنجا بازگشت (ابن قاضی مکناسی، ۴۷۱/۲) و به قضای شهر سبلماسه منصوب گردید و با اینکه هنوز وضع متزلزلی داشت تا هنگام مرگ در این سمت باقی بود (ابن ابار، ۶۸۷/۲؛ ابن زبیر، ابن قاضی مکناسی، همانجاها).

تألیف مهم ابن قطان الوهم والایهام الواقعی فی کتاب الاحکام است که نقدی است بر کتاب الاحکام الکبری از ابن خراط (ه.م). نسخه هایی از آن در دارالکتب مصر (خدیویه، ۴۵۰/۱) و کتابخانه قرویین فاس (مجلة معهد المخطوطات، ۵ (۱۶۵/۲)) موجود است. برخی از صاحب نظران متقدم، ضمن ستایش تحقیقات مؤلف در این اثر، بخشی از نظرات او را مورد انتقاد قرار داده اند (نک: ابن زبیر، همانجا؛ تجانی، ۹؛ ذهبی، ۲۹۷).

کار ابن قطان در الوهم والایهام پس از وی توسط محمد بن یحیی ابن موق در کتاب المآخذ الحفال السامیه و سپس توسط ابن رشید سبتی دنبال گردید (کتانی، ۱۷۸) و محمد بن عبدالملک مراکشی این دو اثر ابن قطان و ابن موق را در کتابی تلفیق نمود (فروخ، ۶۰/۶). به گفته غبرینی (ص ۴۳) کتاب الوهم والایهام از همان سده ۷ ق/۱۳ م به مشرق نیز رسیده و مورد توجه مؤلفان واقع شده است.

آثار دیگری که از او یاد کرده اند، اینهاست: ۱. الاقتناع فی مسائل الاجماع (حجوی، ۲۳۰/۲)؛ ۲. برنامج، که در آن مشایخ خود را ذکر کرده و گویا در اختیار برخی مؤلفان سده ۱۱ ق قرار داشته است (نک: ابن قاضی مکناسی، ۴۷۱/۲؛ جمه مقری، ۱۳۵/۳؛ نیز نک: ابن سوده، ۳۲۵)؛ ۳. مقاله فی الاوزان (ابن قاضی مکناسی، همانجا)؛ ۴. النزاع فی القیاس (حجوی، همانجا)؛ ۴. النظر فی احکام النظر (ابن قاضی مکناسی، همانجا)، که توسط احمد بن قاسم قباب اختصار شده است (وزیر سراج، ۱ (۳) / ۶۵۶).

دربارۀ انتساب کتاب نظم الجمان که از مهم ترین منابع تاریخ مغرب

در سده ۶ ق/۱۲ م محسوب می شود، و در ۱۸۴۸ م دوزی^۱ قسمتهایی از آن را همراه البیان المغرب ابن عذاری منتشر کرده است، باید یادیده تأمل نگریست (در مورد ابن چاپ، نک: واندیک، ۳۷۳؛ سرکیس، ۱۷۲/۱، ۲۱۶). این کتاب گرچه از منابع ابن عذاری در تألیف البیان المغرب بوده (نک: ابن عذاری، ۳/۱، جمه)، ولی وی نام کامل «ابن قطان» مؤلف نظم الجمان را نیاورده است (نیز نک: ابن خطیب، ۱۵۴). در واقع منابع متأخر تصریحی ندارند که ابوالحسن علی بن محمد بن قطان مؤلف نظم الجمان بوده است. محمود علی مکی که در حدود ۱۹۶۵ م نظم الجمان را مجدداً در دانشگاه محمد پنجم در مغرب منتشر کرد، با استناد به متن کتاب نشان داده که تألیف آن بین ۶۴۶ - ۶۶۵ صورت گرفته و کتاب نمی تواند از آن ابن قطان بوده باشد. اخیراً موسی لقبال (ص ۱۲۹) ابوعلی حسین ابن قطان کنامی را به عنوان مؤلف کتاب یاد کرده است.

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة، به کوشش فرانسیکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، رباط، ۱۹۳۴ م؛ ابن زبیر، احمد، صلة الصلة، به کوشش لوی پروانسال، رباط، ۱۹۳۷ م؛ ابن سوده، عبدالسلام بن عبدالقادر، دلیل مورخ المغرب الاقصی، تطوان، ۱۳۶۹ ق/۱۹۵۰ م؛ ابن عذاری، احمد بن محمد، البیان المغرب، به کوشش ج. س. کولن و لوی پروانسال، لندن، ۱۹۴۸ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، جذوة الاقتباس، رباط، ۱۹۷۴ م؛ تجانی، عبدالله بن محمد، رحلة، تونس، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ حجوی، محمد بن حسن، الفکر الساسی فی تاریخ الفقه الاسلامی، مدینه، ۱۳۹۷ ق/۱۹۷۷ م؛ خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ غبرینی، احمد بن احمد، عنوان الدراریة، به کوشش عادل نویض، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ کتانی، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ لقبال، موسی، دور کتامة فی تاریخ الخلافة الفاطمیة، الجزایر، ۱۹۷۹ م؛ مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۹ م؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/۱۹۶۸ م؛ واندیک، ادوارد، اکفاء القنوع، قاهره، ۱۸۹۶ م؛ وزیر سراج، محمد بن محمد، الحلل السندسیة، به کوشش محمد حبیب هیل، تونس، ۱۹۰۷ م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

إِبْنِ قَطَانَ، ابوالقاسم هبة الله بن فضل (۴۷۷ یا ۴۷۸ ق - ۲۸ رمضان ۵۵۸ ق/۱۰۸۴ یا ۱۰۸۵ - ۳۰۰ اوت ۱۱۶۳ م)، شاعر، طبیب و محدث بغدادی. وی در بغداد زاده شد و در همانجا رشد یافت. از دوران نوجوانی او اطلاعی در دست نیست و نیز معلوم نیست شعر و ادب و طب را نزد چه کسانی آموخت، اما گفته اند که حدیث را نزد پدر خود ابوعبدالله فضل بن قطان (د ۴۹۸ ق/۱۱۰۵ م)، ابوالفضل احمد ابن خیرون، ابوطاهر باقلانی، حسین بن احمد کرخی و دیگران فرا گرفت (ابن خلکان، ۵۴/۶؛ ابن جوزی، عبدالرحمن؛ ۲۰۷/۱۰؛ ابن حجر، ۱۸۹/۶). گروهی نیز، از جمله ابن اخضر، ابوالفرج ابن حصری و ثابت بن مسرف از وی روایت کرده اند. برخی روایت از او را جایز ندانسته اند، اما ابوالفضل ابن شافع که خود در محضر وی حدیث

خرده‌گیری بر خلیفه، بر مسلمانان افسوس خورده است. ابن شعر چندان مورد توجه مردم قرار گرفت که آن را بر در و دیوار بازار و مسجد آویختند (نک: ابن جوزی، یوسف، ۱۸/۱۸۷؛ برای هجای دیگری که درباره همین قاضی سروده، نک: ابن خلکان، ۳/۱۲۵). بنابراین، شاید بتوان این فضیلت را برای ابن قطان قائل شد که معایب و مفاسد اجتماع، خاصه بی‌لیاقتی برخی بزرگان را به نیکی درمی‌یافته و گاه می‌کوشیده است، در قالب شعر هجایی و رفتار مسخره‌آمیز، انگشت بر این معایب نهد و فاسدی را رسوا سازد. البته شیوه مسخرگی و هجوسرای در سراسر دوران عباسی رواجی تمام داشت و هجو امیر، وزیر و خلیفه چندان عجیب نبوده است. به خصوص که در رابطه ابن قطان با دیگران، همان رقابتها و چشم و همچشمیهای معمول نیز دیده می‌شود؛ از جمله می‌دانیم که با شهاب‌الدین ابوالفوارس معروف به حیص بیص رقابتی تند داشته که غالباً به همان حوادث خواندنی و شیرین معروف میان شعرا می‌انجامیده است (مثلاً نک: همو، ۵۴/۶ - ۵۶). نیز به قول ابن ابی اصیبعه (۲۸۳/۱) لقب مسخره‌آمیز حیص بیص را همو به آن شاعر داده است.

ابن قطان دیوانی نیز داشته و بیشتر اشعار او به گفته عمادالدین کاتب نیکو بوده است (ابن خلکان، همانجا). در اشعار باقیمانده از او چند مدیحه و نیز قصیده‌ای ۹۲ بیتی، بر وزن دوبیتی، دیده می‌شود (نک: یاقوت، ۱۱/۲۰۵؛ ابن ابی اصیبعه، ۱/۲۸۵ - ۲۸۸؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا). قصیده یاد شده در مدح سدیدالدوله محمد بن انباری کاتب الانشاء بغداد سروده شده و ابن ابی اصیبعه (همانجا) تمام آن را نقل کرده است. وی این قصیده را بر پایه ساختمان کهن قصیده عربی با نسب آغاز کرده و سپس به مدح خود پرداخته است. وزن این شعر خارج از بحرهای عروضی معروف است و ابن قطان نخستین کسی است که بر این وزن شعر سروده است. برخی ابداع این وزن را به بهاء‌الدین زهیر نسبت داده‌اند، حال آنکه قصیده ابن قطان که وزن آن «فعلن مُتَفَاعِلُن فَعولُن» است، حدود ۱۰۰ سال پیش از وی سروده شده است (ابن حجر، همانجا؛ فروخ، ۳/۳۱۵). وی در بغداد درگذشت و در مقبره معروف کرخی به خاک سپرده شد (ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا).

این آثار را به ابن قطان نسبت داده‌اند: ۱. تعالیک طيبة؛ ۲. مسائل و اجوبتها؛ ۳. دیوان شعر؛ ۴. عروض ابن القطان (ابن ابی اصیبعه، ۱/۲۹۰؛ حاجی خلیفه، ۱/۷۶۷، ۲/۱۱۳۴)، که اکنون هیچ یک از آنها در دست نیست.

مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عین الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسینی، علی بن ناصر، اخبار الدولة السلجوقية، به کوشش محمد اقبال، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۲ ق؛ یاقوت، ادبا.

شنیده، ضمن ستایش وی، سماع او را صحیح دانسته است (نک: همانجا). منابع موجود از وی با عنوان طیب و کحال (چشم پزشکی) نیز نام برده‌اند (ابن ابی اصیبعه، ۱/۲۸۳؛ حسینی، ۱۲۰)، اما بیشتر شهرت وی در شعر و به ویژه اشعار هجایی اوست. او بیشتر صاحبان قدرت و خودبینان و متکبران را هجو می‌کرد، حتی هیچ‌یک از بزرگان و نیز خلیفه زمان از زبان وی درامان نبودند (ابن خلکان، همانجا؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا؛ ابن اثیر، ۱۱/۲۹۷). ابن ابی اصیبعه (همانجا) او را خبیث اللسان نامیده است، اما در شعری نشانه‌ای از هرزه‌داری و بدزبانیهای تند به چشم نمی‌خورد، بلکه بیشتر با بدگوییهای خود زورمندان را به سخره می‌گرفته است. مأخذ موجود، در نادره‌گویی و ذوق و ظرافت وی تردید روا نداشته‌اند (ابن اثیر، ابن خلکان، همانجا؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا).

ابن خلکان اشاره می‌کند که وی گاه با رفتاری خنده‌آور و پر معنا به هجو بزرگان می‌پرداخت. او خود چند نمونه از آنها را نیز آورده است؛ از جمله گوید چون علی بن طراد زنبی به وزارت رسید، شاعر در مجلسی که بزرگان و اعیان برای تهنیت گرد آمده بودند، حاضر شد و پس از اظهار شادمانی بسیار، با رفتاری که یادآور مثل عامیانه «ارقص للقرء فی زمانه» (به هنگام ضرورت برای میمون نیز برقص) بود، در برابر وی به رقص و پایکوبی پرداخت. وزیر که پیش از آن زخم طعنه‌های وی را چشیده بود، بی‌درنگ اشارت وی را دریافت (۵۸/۶ - ۶۱)؛ اندکی پیش‌تر، آنگاه که زنبی منصب قاضی القضاتی را برعهده داشت، ابن قطان در قصیده‌ای که مشتمل بر ۱۱۸ بیت بود، وی را هجو کرده و به زندان نیز افتاده بود (همو، ۳/۴۸۲، ۶/۵۷ - ۵۸).

بار دیگر در مجلس ابن هبیره (جهم بن عمرو شیبانی وزیر المستنجد)، نقیب الاشراف را که در مجلس حاضر بود، به سخره گرفت و رندانه با اشاره به ضرب المثل، بخل و امساک او را آشکار ساخت، چندانکه موجب خنده حاضران شد و شرمندگی نقیب را فراهم آورد (همو، ۶/۶۰). وی در قصیده‌ای گروهی از بزرگان را نام برده و به هریک از آنان عنوانی زشت داده است (همو، ۶/۵۹ - ۶۰). از این روی همه کسانی که شرح حال او را نوشته‌اند، وی را هجاگویی بدزبان و هرزه‌درا و اهل مجون دانسته‌اند، اما چنانکه گفته آمد، در شعرهایی که از وی باقی مانده است، الفاظ و عبارات زشت و رکیک دیده نمی‌شود. وی قصیده یاد شده را هنگامی سروده است که سپاهیان خلیفه برای رویارویی سلطان سنجر و گرفتن ترمذ آماده می‌شدند و او به عنوان طیب در اردوگاه خلیفه به سر می‌برد. در پیتیهایی از این قصیده که اکنون تنها ۱۴ بیت از آن در دست است، سستی و بی‌کفایتی خلیفه و نیز بلندپروازی نابخردانه او را که از نگهداشتن تکریت درمانده است، اما قصد گرفتن ترمذ را دارد، به سخره گرفته است (حسینی، ۱۲۰ - ۱۲۱؛ ابن ابی اصیبعه، ۱/۲۸۵). وی در شعر دیگری که در هجای یحیی بن سعید معروف به ابن مَرخَم سروده است، انتصاب او را به منصب قضا مورد نکوهش قرار داده و ضمن

إِبْنِ قُطْلُوبُغَا، ابوالعدل قاسم بن عبدالله سودونی، ملقب به زین الدین و شرف الدین (۸۰۲ - ۸۷۹ ق/ ۱۳۹۹ - ۱۴۷۴ م)، عالم و مؤلف حنفی مذهب مصر. او فرزند قطلوبغای سودونی برده آزاد شده نایب السلطنه سودون شیخونی بوده است.

ابن قطلوبغا در قاهره زاده شد و در همانجا پرورش یافت. در کودکی پدر خویش را از دست داد و از این رومدتی برای امرار معاش به شغل خیاطی روی آورد. وی قرآن را در ابتدای جوانی حفظ کرد و سپس به تحصیل علوم قرآنی، حدیث، فقه و غیر آن نزد مشایخ مشهور آن زمان از جمله ابن حجر عسقلانی، عزالدین ابن جماعه، ابن همام، سراج الدین قاری الهدایه و شرف الدین سبکی پرداخت. ابن قطلوبغا غالباً با ابن همام همراه بود و از وی بهره علمی می برد. او همراه استادش تاج الدین احمد فرغانی نعمانی به شام سفر کرد و در آنجا نیز نزد وی به تحصیل پرداخت و در ۸۲۳ ق موفق به گرفتن اجازه از وی شد. ابن قطلوبغا سفرهایی نیز به اسکندریه و بیت المقدس داشت و چند بار به زیارت خانه خدا رفت. وی مدتی در مدرسه بیبرسیه و مدرسه جدایوی تدریس می کرد. از مهم ترین شاگردان او می توان به سخاوی، ابن شحنه و ابن ظاهر ناصری اشاره کرد. ابن قطلوبغا در بحث و جدل توانا بود و در مناظره ای به دفاع از ابن عربی و ابن فارض پرداخت و در نتیجه گروهی از معاصرینش را برضد خود برانگیخت. ابن قطلوبغا سرانجام در زادگاه خود قاهره درگذشت (نک: سخاوی، ۱۸۴/۵ - ۱۸۹).

آثار: ابن قطلوبغا در حدود ۱۱۰ اثر در زمینه های مختلف تألیف کرده که از آن میان حدود ۴۰ اثر به دست ما رسیده است. مهم ترین آثار وی عبارتند:

الف - چاپی: ۱. تاج التراجم فی طبقات الحنفیة، که به گفته خود او (ص ۱) آن را به تقلید از طبقات الحنفیة مقریزی نوشته، اما تنها به ذکر مؤلفان اکتفا کرده است. این اثر اولین بار به کوشش فلوگل در ۱۸۶۲ م در لایپزیک و بار دیگر به وسیله قاسم محمد رجب در بغداد (۱۹۶۲ م) به چاپ رسیده است؛ ۲. المسامرة بشرح المسامرة، به گفته جوایره در مقدمه کتاب من روی عن ابیه (ص ۵۹)، این اثر چاپ شده است، ولی محقق اشاره ای به محل و تاریخ چاپ آن نکرده است؛ ۳. من روی عن ابیه عن جده، که در ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸ م در کویت به کوشش باسّم فیصل جوایره منتشر شده است؛ ۴. منیة الالیمی فیما فات من تخریج احادیث الهدایة للزیلعی، که به کوشش محمد زاهد کوثری در ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۵. موجبات الاحکام و واقعات الایام، که به کوشش محمد معینی در بغداد (۱۹۸۳ م) چاپ شده است.

ب - خطی: ۱. تحریر الاتوال فی مسألة الاستبدال، که نسخه ای از آن در کتابخانه چستربیتی موجود است (آربری، شم ۵۲۷/۱)؛ ۲. ترتیب النقاة من الرواة، که نسخه ای از آن در کتابخانه کوپرلی استانبول وجود دارد (کوپرلی، ۱۴۴/۱، ۵۳۹)؛ ۳. الترجیح و

التصحیح علی القدوری، از این اثر نسخ متعددی در کتابخانه های مختلف از جمله کتابخانه احمدیه حلب (نک: المنتخب من المخطوطات العربیة فی حلب، ۱۶۹) و چستربیتی (آربری، شم ۵۰۴۰) موجود است؛ ۴. تهذیب تحفة الاریب بحل مافی القرآن من الغریب ابوحیان اندلسی، که دو نسخه از آن، یکی در کتابخانه ازهریه (ازهریه، ۱۸۳/۱) و دیگری در کتابخانه بغدادی وهبی در ترکیه وجود دارد (نک: ششن، ۶۴/۲)؛ ۵. خلاصة التقارير فی تحریر الدراهم و الدنانیر، که نسخه ای از آن در کتابخانه ظاهریه دمشق موجود است (ظاهریه، ۳۰۳/۱)؛ ۶. سیرة الرسول (ص)، که نسخه ای از آن در دار الکتب قطر وجود دارد (نک: المنتخب من مخطوطات دارالکتب القطریة، ۱۱۴)؛ ۷. شرح مختصر المنار، که چند نسخه از آن در کتابخانه های مختلف جهان از جمله در چستربیتی موجود است (آربری، شم ۳۵۷۲/۲)؛ برای دیگر آثار او، نک: GAL،S، II/93، جم: سخاوی، ۱۸۶/۵ - ۱۸۷).

مأخذ: ابن قطلوبغا، قاسم بن عبدالله، تاج التراجم، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ ازهریه، فهرست؛ جوایره، باسّم فیصل، مقدمه بر من روی عن ابیه... ابن قطلوبغا، کویت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۸ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ ششن، رمضان، نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ظاهریه، خطی (فقه حنفی)، کوپرلی، خطی؛ المنتخب من مخطوطات دار الکتب القطریة، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ المنتخب من المخطوطات العربیة فی حلب، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نیز: Arberr; GAL،S. مهدی سلماسی

إِبْنِ قُفَّاء، امین الدوله ابوالفرج بن موفق الدین یعقوب بن اسحاق کرکی (۶۳۰ - ۶۸۵ ق/ ۱۲۳۳ - ۱۲۸۶ م)، پزشک و نویسنده مشهور مسیحی سوری. با آنکه نام، شهرت و دین او و نیز نام پدرش در آغاز برخی از نسخه های آثار او آمده (ریو، ۵۴۵؛ اسکندر، ۱۱۴؛ ابن قف، العمدة، ۲/۱)، ولی حاجی خلیفه لقب او را امین الدوله والدین و نامش را ابوالفرج یعقوب آورده است (۵۶۵/۱، ۱۰۲۳/۲، ۱۱۶۶، ۱۱۶۸) و از آن پس نویسندگان دیگر همین اشتباه را تکرار کرده اند. مثلاً بغدادی، ۵۲۵/۲؛ لکلرک، II/203. بعضی دیگر از محققان معاصر او را با ابوالفرج ابن عبری، مؤلف مختصر الدول، یکی دانسته اند (نک: همانجا؛ آلوارت، IX/52). پدر او از مسیحیان کرک (در خاور بحرالمتیت، در اردن) بود و در روزگار الملك الناصر یوسف بن محمد ایوبی (۶۳۴ - ۶۵۸ ق) در صرّخد به شغلی دیوانی گمارده شد (ابن ابی اصیبه، ۲۷۳/۲) و در همین ایام با ابن ابی اصیبه آشنایی و پیوندی دیر پا یافت (همانجا؛ حمارنه، «ابن قف آ»، ۲۳۸). همین دوستی سبب شد که ابن ابی اصیبه به خواهش او، پسرش ابوالفرج را به شاگردی بپذیرد. ابن ابی اصیبه از هوشمندی، متانت، کم حرفی و علاقه مندی شاگرد خود به دانستن احوال دانشمندان یاد کرده است (همانجا) و جامع ترین شرح حال ابن قف را نیز در اثر مشهور همو می توان یافت؛ اگر چه به احتمال، اطلاعات مربوط به سالهای پس از ۶۶۸ ق درباره

حفظ تندرستی و پیشگیری از بیماریها که در ۶۰ فصل تنظیم شده است. به گفته خود نویسنده (صص ۹۹-۱۰۰)، این کتاب اثری است موجز و پرمایه که بر اصول و قواعد استوار بنا شده و به کتابخانه بهاء الدین علی وزیر ملک ظاهر بیبرس (حک ۶۶۰-۶۷۶ ق/۱۲۶۰-۱۲۷۷م) و دو یسرش فخرالدین و محیی الدین اهدا شده است (همانجا؛ قس: حمارنه، مقدمه بر جامع، ۱۳). ظاهراً او پزشک خانوادگی این خاندان بوده است. این کتاب به تصحیح سامی خلف حمارنه در عمان (۱۴۰۹ ق/۱۹۸۹م) منتشر شده است. چنانکه از متن این کتاب پیداست، ابن قف همواره نظر خود را به بررسی بهداشت عمومی و ضرورت پیشگیری از بیماریها معطوف می کرد. وی بر این باور بود که پیشگیری از درمان بهتر است. چه، اگر پزشک نسبت به حفظ بهداشت عمومی توانا باشد، نه تنها به عنوان یک پزشک، بلکه به عنوان جامعه شناس و روان شناس می تواند به خدمت جامعه درآید. ابن قف ۵ اصل عمده برای حفظ صحت پیشنهاد کرده که پزشکان یونانی نیز به این اصلها آگاه بودند: الف - رعایت اصول بهداشتی و حفظ و نگهداری آن و دوری از عوامل زیان آور؛ ب - فراغ بال و آسودگی فکر؛ ج - بهداشت غذا و رعایت رژیم غذایی مناسب؛ د - وضع مالی مناسب؛ ه - دارا بودن صفاتی چون بخشندگی، حضور ذهن و دوری از خودخواهی (حمارنه، همان، ۱۸-۱۹).

تألیف کتاب جامع الغرض در ۶۷۴ ق/۱۲۷۵ م در دمشق پایان یافت و از لحاظ زمانی بر دو کتاب العمدة و الاصول او مقدم است (همو، ۶۹). حمارنه، مصحح کتاب، بر آن است که کتاب جامع الغرض از سایر آثار مشابه که در دوران طلایی عربی اسلامی نوشته شده، از لحاظ محتوا، جامعیت و درستی تعبیر، بهتر و برتر است (ص ۷۲). ۵۸ فصل اول این کتاب مربوط به حفظ بهداشت و راههای پیشگیری از بیماریهاست و فصل ۵۹ در خرید بردگان و فصل پایانی در قیافه شناسی (فراست) است. ابن قف در فصل نخست کتاب، بحث ارزنده ای درباره جنین شناسی، تولد و رشد کودک و اصول تربیت اولیه نوزاد مطرح کرده است (ص ۱۰۳ به بعد). اطلاعات او در باره چگونگی جنین در رحم به قدری دقیق و جامع است که می توان حدس زد این اطلاعات را از قابله ای کسب کرده بوده است (حمارنه، مقدمه بر جامع، ۱۶).

ابن قف پاکیزگی آب و هوا را بسیار مهم می شمارد و در فصل ۱۵ به این موضوع می پردازد (ص ۱۷۶ به بعد). به نظر او انسان بدون خوردن و آشامیدن و حتی خوابیدن می تواند برای مدتی به زندگی ادامه دهد، اما بدون هوا قادر به این کار نیست. در مورد استعمال داروها عقیده داشت که از افراط در مصرف آنها خودداری شود (حمارنه، ۸۷). وی ورزش و تمرین بدنی را برای مراقبت از تن و روان لازم می داند. ابن قف حتی در فصل ۳۰ بررسی عادات انسان پرداخته و

ابن قف را شاگردان ابن ابی اصیبعه به کتاب او افزوده اند (نک: ه د، ابن ابی اصیبعه، موفق الدین).

ابوالفرج کتابهای المسائل حنین بن اسحاق، الفصول و مقدمة المعرفة بقراط و نیز آثار رازی را نزد ابن ابی اصیبعه خواند و مقدمات ضروری طب، شناخت انواع بیماری و راههای مداوای آنها را فرا گرفت (ابن ابی اصیبعه، همانجا). پس از چندی همراه پدر به دمشق رفت و نزد دانشمندان آن دیار نیز به شاگردی پرداخت. طب را نزد حکیم نجم الدین بن منفاخ و موفق الدین یعقوب سامری، فلسفه را نزد شیخ شمس الدین عبدالحمید خسرو شاهی و عزالدین حسن غنوی ضریر و هندسه را نزد شیخ مؤید الدین عرضی فرا گرفت. با اینهمه به طب بیش از سایر دانشها اقبال داشت و در آغاز کار چند سال در دژ عجلون طبابت کرد و سپس به دمشق بازگشت (همانجا). وی به رغم اشتغال به معالجه سپاهیان مملوکی، از مشهورترین استادان طب زمان خود در سوریه بود و نیز به داشتن آثار بسیار شهرت داشت (حمارنه، همانجا). از شاگردان او که از ولایات مختلف به محضرش می آمدند، ذکری به میان نیامده است (نک: ابن صفاعی، ۴۳). ابن قف بی شک یکی از پزشکان برجسته قرن ۷ ق است و در ردیف بزرگترین پزشکان عرب و مسلمان به شمار آمده است. باید به خاطر داشت که جریان جنگهای صلیبی در سوریه و فلسطین، در شکوفایی علمی او، به ویژه در فن جراحی، تأثیر بسزایی داشت، زیرا وی پیوسته می بایست به عنوان پزشک و جراح به مداوای مجروحان جنگی بپردازد. ابن قف در تألیفات طبی به دو جنبه نظری و عملی توجه داشت. ابن ابی اصیبعه (۲۷۳/۲، ۲۷۴) از نوشته های او نه اثر را نام برده است. محققان اخیر نام دو اثر دیگر را به آن فهرست افزوده اند (حمارنه، همان، ۲۳۹). آثار:

۱. الاصول فی شرح الفصول (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۲۶۸/۲). در ۲ مجلد و شرحی است بر کتاب الفصول بقراط، شامل ۷ مقاله که در ۶۸۱ ق نوشته شده و یکی از مفصلترین و مهم ترین شروح الفصول بقراط به شمار می رود. ابن قف این کتاب را به درخواست یکی از شاگردان خود شرح کرده و ایرادات رازی و دیگران را بر آن یاد کرده است. وی برای هر اصطلاح آن بحثی ویژه ترتیب داده است (حمارنه، ۶۵؛ ظاهریه، حمارنه، ۲۱۷؛ ربو، ۵۴۵). بحثهای مؤلف در این کتاب بیشتر گرایشهای فلسفی او را می نمایاند تا آراء تازه و مستقل پزشکی وی را (حمارنه، «ابن قف»، ۲۳۸). کهن ترین نسخه این اثر که فقط شامل نخستین جلد آن است، در ۶۸۳ ق کتابت شده و سپس به نظر ابن قف رسیده و تصحیح شده است. این نسخه در کتابخانه بلدیه اسکندریه موجود است (ظاهریه، همانجا؛ برای نسخه های دیگر، نک: ربو، ۵۴۵-۵۴۶؛ دوسلان، شه ۲۸۴۲). خلاصه ای از این کتاب در ۱۹۰۲ م توسط بشارة زلزل در اسکندریه منتشر شده است (حداد، ۳۴؛ سرکیس، ۲۱۷).

۲. جامع الغرض فی حفظ الصحة و دفع المرض، کتابی است در

بر آن است که پزشک می‌باید از وضع خوراک، پوشاک، استحمام، کار و تمرین بدنی بیمار آگاه باشد و اگر این امور مغایر با تندرستی است، وظیفه پزشک است که در تغییر آن عادات بکوشد (ص ۲۷۱ به بعد). نویسنده برای تغذیه مناسب و رعایت وعده‌های غذا اهمیت خاصی قائل شده (فصل ۱۸) و خوردن گوشت سفید (ماهی) را برگوشت قرمز ترجیح داده است.

از این اثر ترجمه‌ای به لاتین^۱ موجود است (ووستنفلد، ۱۴۶؛ حمارنه، «ابن قف»، ۲۳۹) و ویدمان^۲، بخشی از این کتاب [فصل ۴۷] را به نام وصف الحیات و الشعابین به آلمانی برگردانده است (نک: ویدمان، ۴۶).

۳. الشافی فی الطب، در ۴ مجلد (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲؛ حاجی خلیفه، ۱۰۲۳/۲؛ ابن شاکر، ۴۳۱/۹). نسخه‌ای مشتمل بر مقاله‌های هشتم تا دوازدهم کتاب از عصر خود مؤلف، نوشته شده در ۲۵ صفر ۶۷۲، موجود است (حسینی، ۸۲؛ برای نسخ دیگر، نک: احسان اوغلی، ۸۳؛ بانکپور، IV/137). حاجی خلیفه، (۱۰۲۳/۲) کتابی با هدی عنوان را به ابن ملک نسبت داده و همین معنی سبب گمراهی مؤلف فهرست بانکپور در تعیین نام مؤلف این کتاب شده (IV/137) و لکلرک هم گمان برده که ابن قف این کتاب را با همکاری شخصی به نام ابن ملک نوشته است (II/203).

۴. شرح الکلیات من کتاب القانون، در ۶ مجلد (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲؛ ابن شاکر، همانجا).^۳ شارح در آغاز این شرح گوید: وی از فخرالدین رازی سرمشق گرفته، نظر افضل الدین خونجی (خنجی) و ایرادات او را بر رازی بررسی کرده و اعتراضات نجم الدین ابن منفاخ و پاسخهایش را بر آن افزوده و همچنین گزیده‌ای از گفتار ابن جمیع پزشک را از کتاب تنقیح القانون او آورده و سرانجام اثر خود را به کتابخانه منصور بن محمد قلاوون (حک ۶۷۸ - ۶۸۹ ق) اهدا کرده است (حاجی خلیفه، ۱۳۱۲/۲ - ۱۳۱۳). به گفته کاتب نسخه العمدة (از سده ۸ ق / ۱۴ م)، شرح ابن قف بر قانون یا شرح ابن نفیس بر آن کتاب برابری می‌کند. همو از قطب الدین شیرازی نقل کرده است که دو شرح مذکور بزرگ‌ترین شروح دهگانه قانون هستند (حداد، ۹۴). نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه ظاهریه در دمشق موجود است (ظاهریه، خیمی، ۳۷۸/۲ - ۳۷۹).

۵. العمدة فی صناعة الجراح (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۳/۲ - ۲۷۴)، که با نامهای مختلف از آن یاد شده است: العمدة فی الجراح (ابن شاکر، همانجا)؛ عمدة الجراحین (حاجی خلیفه، ۱۱۶۶/۲)، عمدة الإصلاح فی عمل صناعة الجراح (بغدادی، ۵۴۶/۲)، العمدة فی الجراحة (ابن قف، العمدة، ۳/۱). این کتاب در ۲۰ مقاله (۲ باب، هر باب در ۱۰ فصل) مشتمل بر مباحث نظری و عملی جراحی است که نظر ابن قف

را به علت همزمانی با جنگهای صلیبی به خود معطوف داشته بود (رنان، ۳۲۸). العمدة پاسخگوی همه نیازهای یک جراح در سده ۷ ق بود (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۴/۲؛ سارتن، ۲۳۴۴/(۲)۲). این کتاب مفصل‌ترین کتاب جراحی عربی سراسر سده‌های میانی به شمار می‌رود (حمارنه، «ابن قف»، ۲۳۸) و ابن قف (العمدة، ۲/۱) آن را به سبب شکوه یکی از جراحان زمان از فقدان کتاب مرجعی برای اهل این فن نوشته است. در باب اول این تألیف شرحی درباره کالبدشناسی و آسیب‌شناسی بر مبنای اخلاط چهارگانه آمده است. در باب دوم از ادویه مفرده، طبقه‌بندی بیماریها بر حسب اخلاط، بیماریهای غیر مربوط به اخلاط، جراحات، مخصوصاً زخمهای تیر، مداوا با سوزاندن، اعمال جراحی، زایمان و چهار روش برای ختنه کردن بحث کرده است. یکی از این چهار روش ظاهراً ابتکار خود ابن قف بوده است (لکلرک، II/204). مؤلف در این کتاب روشی تازه برای درآوردن سنگ مثانه زنان مطرح کرده است (سارتن، ۲۳۴۵/(۲)۲). از مباحث ابتکاری دیگر وی در این اثر وصف موریگها و چگونگی کار دریچه‌های قلب با دقتی حاکی از مشاهده بسیار دقیق در حدود ۹ قرن پیش از تحقیقات مالپیگی^۴ ایتالیایی (د ۱۶۹۴ م) است که در این زمینه از میکروسکوپ استفاده کرده است (رنان، حمارنه، همانجاها). ابن قف در روزگار خود نیاز به یکسان سازی اوزان و مقادیر رایج در پزشکی و داروسازی را احساس کرد (العمدة، ۲۳۳/۲) و همکاران خود را در سرزمینهای اسلامی به حرکت در این سمت فرا خواند، اما این فراخوانی به سبب حرکت جوامع اسلامی در جهات فکری دیگر بی‌پاسخ ماند (حمارنه، همانجا). نسخه‌ای خطی از العمدة که در ۶۷۶ ق از روی نسخه اصل مؤلف استنساخ و مقابله شده، در تهران (شورا، ۹۷/۱۱ - ۹۸) موجود است (برای نسخ دیگر، نک: حداد، ۹۴، ۹۵؛ مجله، ۵ (۲۶۷/(۲)۲). این کتاب در ۱۳۵۶ ق در حیدرآباد دکن در ۲ مجلد منتشر شد. شپس^۵ و مولر^۶ - بوتو^۷ بخشهایی از این کتاب را به آلمانی ترجمه کرده‌اند (حداد، ۹۵).

سایر آثار ابن قف از این قرارند: ۶. مقالة فی حفظ الصحة؛ ۷. حواشی علی ثالث القانون، که هر دو ناتمام است؛ ۸. شرح الاشارات؛ ۹. المباحث المغربیة (ابن ابی اصیبعه، ۲۷۴، ۲۷۳/۲)؛ ۱۰. زیدة الطب؛ ۱۱. رسالة فی منافع الاعضاء الانسانیة (حمارنه، همان، ۲۳۹).

ماخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عین الانباء، به کوشش اوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عین التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن صقاعی، فضل‌الله بن ابی الفخر، تالی کتاب وفيات الاعیان، به کوشش ژاکلین سوبله، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن قف، ابوالفرج بن یقوب، جامع الفرض فی حفظ الصحة و دفع المرض، به کوشش ساسی خلف حمارنه، اردن، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م؛ همو، العمدة فی الجراحة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ ق؛ احسان اوغلی، اکمل الدین و

1. *Corpus optatorum de servanda sanitate et depellendo morbo.*

5. Müller - Bütow

2. E. Wiedmann

3. M. Malpighi

4. Spies, Otto

حَجَر درآمد و کتاب الزَّهر الباسم فی اوصاف ابی القاسم را در ذکر فضایل او نوشت (ابن خلکان، همانجا). برخی (همو، ۲۱۸/۶) گفته‌اند که وی مدتی نیز در خدمت گیوم دوم نرماندی حاکم صقلیه بوده، با آنکه تردیدهایی در این مورد ابراز شده (نک: عباس، ۲۸۷ - ۲۸۸)، اما مدیحه‌ای که شاعر درباره او سروده است، این نظر را تقویت می‌کند (نک: ابن قلاقس، ۱۴۵ - ۱۴۷). مدت اقامت وی در صقلیه به درستی معلوم نیست، اما می‌دانیم که چندی بعد در اسکندریه بوده است (نک: ابن ظافر، ۳۹۶؛ ابن خلکان، همانجا؛ قس: ابن قلاقس، ۱۶۹ - ۱۹۵، اشعاری که در مدح امرای ایوبی سروده است). اقامت او در اسکندریه چند ماهی بیشتر به طول نینجامید و دانسته نیست که آیا ارتباطش با قاضی فاضل عبدالرحیم بن علی بیسانی در همین ایام بوده است یا قبل از رفتن او به صقلیه (نک: ابن خلکان، ۳۸۵/۵؛ ابن قلاقس، ۵۱۶ - ۵۲۸). وی در ۵۶۵ ق به یمن رفت و در عدن به مدح وزیر یاسر بن بلال که در آن زمان نیابت حکومت یمن را بر عهده داشت، پرداخت و از بخشهای فراوان او بهره‌مند شد (ابن قلاقس، ۱۵۹ - ۱۶۱؛ ابن خلکان، ۳۸۶/۵؛ زرکلی، همانجا). از ۵۶۵ ق تا ۵۶۷ ق او را در شهرهای مختلفی چون عدن، زَید و عِذاب می‌یابیم (نک: ابن قلاقس، ۱۵۵، ۱۵۹؛ زرکلی، همانجا؛ پستانی). برخی از جمله یاقوت (۲۲۶/۱۹) سفر او به صقلیه را در ۵۶۵ ق و عزیمتش به یمن را در ۵۶۳ ق دانسته، اما با توجه به تاریخ مدایحی که وی در یمن و صقلیه سروده (نک: صص ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۲، جم) این نظر درست نمی‌نماید (نک: فریح، ۱۸)، گرچه برخی نیز احتمال داده‌اند که وی میان ۵۶۳ و ۵۶۵ ق یک بار به صقلیه و دوبار به یمن سفر کرده باشد (فروخ، ۳۴۲/۳). وی چندی بعد (۵۶۵ یا ۵۶۶ ق) از راه دریا و به قصد تجارت به اسکندریه باز می‌گشت که کشتی او در نزدیکی دَهْلُک درهم شکست و بخش اعظم داراییهای او از جمله بسیاری از کتب و آثارش از میان رفت. شاعر خود را به دهلک رساند و از لطف و یاری ابن ابی السَّداد، سلطان آنجا برخوردار شد. مدتی نیز در خدمت وی به کتابت پرداخت، اما چون اقامتش در آن سامان به درازا کشید، دلتنگ شد و عزم سفر کرد و از طریق زَید به عدن بازگشت (زرکلی، همانجا؛ پستانی). خبری که درباره نابودی همه داراییهای او در دریا و بدرفتاری حاکم دهلک با او و جز آن در مآخذ آمده است، با توجه به آنچه زرکلی از یکی از نامه‌های او نقل کرده، نادرست می‌نماید (زرکلی، همانجا). برخی (EI²) غرق شدن کشتی او را یک بار در بازگشت از صقلیه و بار دیگر در بازگشت از یمن نوشته‌اند، وی در مراجعت از یمن در عذاب درگذشت و همانجا مدفون شد (عمادالدین، ۱۴۵/۱؛ یاقوت، همانجا). ابن قلاقس برخلاف ادعای خود (ابن قلاقس، ۳۷۱، بیت ۲۳)، همانند بیشتر مدیحه سرایان آن روزگار، شعر را برای تأمین معاش و گذران زندگی خود می‌سرود، چنانکه مدایح او بیشترین حجم دیوانش را تشکیل می‌دهد. روشن است که وی وابستگی سیاسی و یا اعتقادی خاصی نیز جز آنچه اهداف مادیش ایجاب می‌کرده، نداشته است. لذا

دیگران، فهرس مخطوطات الطب الاسلامی، استانبول، ۱۴۰۴ ق؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حداد، فرید سامی، فهرس المخطوطات الطبية العربية فی مکتبه الدكتور سامی ابراهیم حداد، حلب، ۱۴۰۴ ق؛ حسینی، إجمد، دلیل المخطوطات (تراننا)، ۱۴۰۶ ق، ص ۱؛ حمارنه، سامی خلف، مقدمه برجامع (نک: ابن قف در همین مآخذ)؛ ونان، کالین، تاریخ علم کمبریج، ترجمه حسن افشار، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ سارتن، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلام حسین صدیقی افشار، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة والعربیة، قاهره، ۱۳۴۶ ق / ۱۹۲۸ م؛ شورا، خطی؛ طاهره، خطی (الطب و الصيدلة)، حمارنه؛ همان، خمی؛ مجلة معهد المخطوطات العربیة، جامعة الدول العربیة، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۵۹ م؛ ویدمان، آپلهارت، مجموعه مقالاته فی تاریخ العلوم العربیة والاسلامیة، فرانکفورت، ۱۴۰۴ ق؛ نیز:

Ahlwardt; Bankipore; De Slane; Hamarneh, S.K., "Ibn Al-Quff", Dictionary of Scientific Biography, New York, 1975, vol. XI; id, Introd. Jamī'at - Gharad (vide: PB, ebn - e qoff, jāmi') Iskander, A. Z., A Catalogue of Arabic Manuscripts on Medicine and Science, London, 1967; Leclerc, L., Histoire de la médecine arabe, Paris, 1876; Rieu, Ch., Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894; Wüstenfeld, F., Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher, New York, 1978.

یوسف رحیم لو

ابن قَفْطی، نک: قَفْطی.

ابن قَلَاقِس، ابوالفتوح نصرالله بن عبدالله بن مخلوف بن علی ابن عبدالقوی اسکندری ملقب به قاضی اعز (ربیع الآخر ۵۳۲ - شوال ۵۶۷ / دسامبر ۱۱۳۷ - ژوئن ۱۱۷۲)، ادیب و شاعر اواخر عصر فاطمیان و اوایل عصر ایوبیان در مصر. وی در اسکندریه به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت (یاقوت، ۲۲۶/۱۹؛ ابوشامه، ۲۰۵/۱). تحصیلات خود را در اسکندریه و قاهره نزد ابوطاهر سلفی و دیگر علمای عصر خود به پایان برد (یاقوت، همانجا؛ پستانی) و احتمالاً مدتی نیز در الازهر قاهره، و مدرسه حافظیه اسکندریه درس خواند (قس: زرکلی، ۲۵/۸؛ پستانی). مدایح بسیاری که وی درباره استاد خود سلفی سروده، حاکی از پیوند عاطفی عمیقی است که شاگرد با استاد خود داشته است (نک: ابن خلکان، ۳۸۵/۵؛ ابن قلاقس، جم).

به درستی نمی‌دانیم که ابن قلاقس از چه زمانی به سرودن شعر پرداخت، اما قدیم‌ترین شعر دیوانش قصیده‌ای است که در ۵۵۵ ق در مدح ابوالمکارم هبة الله مصری سروده است (نک: ابن قلاقس، ۳۸۳). ابن قلاقس رغبت بسیاری به سیر و سیاحت داشت، چنانکه خود او در یکی از اشعارش (ص ۱۵۳) بهترین یاران و ندیمان خود را در یانوردان و شتربانان دانسته است. وی در ۵۶۳ ق، شاید به قصد پرهیز از آشوبهایی که در مصر به پا شده بود، به صقلیه (سیسیل) رفت (عماد الدین، ۱۵۲/۱). به نقل از خود او؛ ابن خلکان، ۳۸۸/۵، اما بی‌گمان انتخاب صقلیه هم خالی از طمع بهره‌وری از صلوات حاکمان آن دیار نبود، زیرا اشعاری که در مدح آنان سروده، متعدد است (نک: ابن قلاقس، ۱۴۵ - ۱۴۷، بیت ۲۶؛ عمادالدین، ۱۴۷/۱ - ۱۴۹). به نقل از الزهر الباسم و احتمالاً دوستان او در صقلیه نیز که وی با آنان مکاتبه داشت، او را به این سفر تشویق کرده بودند (فریح، ۱۹، ابن قلاقس، ۲۲۴، ۴۱۱). در صقلیه به خدمت امیر ابوالقاسم بن حمود بن

۵۵۵ ق/ ۱۱۶۰ م)، مورخ، ادیب و دیوان سالار دمشق، ملقب به «الرئیس الاجل»، «الشیخ العمید» و «عمید الدین». نام پدرش راضفدی (۳۹/۹) و ابن کثیر (۳۶۶/۱۳) «اسعد» ضبط کرده‌اند و ابن عماد (۱۷۴/۴) «راشد» آورده است. «اسعد» باید تصحیف اسد و ناشی از خلط آن با نام پسر ابن قلاسی، وزیر اسعد بن حمزه باشد، چنانکه «راشد» به جای «اسد» نیز بی‌گمان اشتباه کاتب است. از جزئیات زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست. در هیچ یک از منابع به تاریخ تولد وی اشاره نشده است. تنها ذهبی (سیر، ۳۸۸/۲۰، العبر، ۲۳/۳) سن وی را به هنگام مرگ، بیش از ۸۰ سال یاد کرده است (قس: ابن تغری بردی، ۳۳۳/۵). بنابراین تولد وی می‌بایست پیش از ۴۷۵ ق بوده باشد.

ابن عساکر (۲۹۸/۵) در ذیل شرح حال ابن قلاسی نامی از «ابوالبلاء المسلم بن القلاسی» آورده و با عبارتی تردیدآمیز گوید که وی همان ابن قلاسی است. اگر چه می‌دانیم که او از گاه جوانی به فراگیری علم و ادب و حدیث و نیز هنرهای متداول مانند خوشنویسی پرداخت، ولی از نام استادان او آگاهی چندانی در دست نیست. وی به تصریح ابن عساکر (همانجا) از سهل بن یشر اسفراینی و ابواحمد حامد بن یوسف تفلیسی حدیث روایت می‌کرده است (نیز نک: ابن جماعه، ۵۱۸/۲؛ ابن فوطی، ۹۱۲/۲)۴. همچنین ابوالقاسم صضری و مکرم بن ابی الصقر قرشی و دیگران از وی روایت می‌کرده‌اند (ذهبی، سیر، ۳۸۸/۲۰ - ۳۸۹؛ ابن جماعه، همانجا؛ نیز نک: ابن ابیک، ۲۳۲).

وی شاعر نیز بود و قطعاتی از اشعار او را ابن عساکر (همانجا) از دست نوشته وی نقل کرده و قطعاتی دیگر را خود، در کتابش آورده است (مثلاً صص ۴۴۷، ۵۲۸، ۵۳۲ - ۵۳۳؛ نیز نک: یاقوت، ۲۷۹/۱۰، ۲۸۰).

به تصریح منابع، ابن قلاسی دوبار «ریاست دمشق» را برعهده داشته (ابن عساکر، همانجا؛ ابن فوطی، ۹۱۳/۲)۴؛ ذهبی، سیر، ۳۸۸/۲۰؛ یاقوت، ۲۷۸/۱۰)، اما خود او در کتابش به این نکته اشاره نکرده است. با توجه به گزارشهایی که وی در کتاب خود نقل کرده، می‌توان حدس زد که تا پایان عمر در دیوان انشای دمشق اشتغال داشته است. اگر چه سمت وی به دقت و درستی روشن نیست، اما او و خاندانش را به بزرگی و فضل و ادب و ریاست ستوده‌اند (ابن فضل الله، مسالک، ۱۷۸/۱۱، التعریف، ۷۵؛ یاقوت، ذهبی، ابن تغری بردی، همانجا) و از این رو چند بار مدح برخی شعرای معروف معاصر خود مانند ابن خیاط (صص ۳۲۵، ۳۳۱) و محمد بن نصر مشهور به ابن قیسرانی (ابن فضل الله، مسالک، همانجا) قرار گرفت. ابن قلاسی سرانجام در دمشق درگذشت و در قاسیون به خاک سپرده شد. (ابن عساکر، ۲۹۹/۵؛ ابن فوطی، همانجا).

خاندان ابن قلاسی از بزرگان دمشق بودند و تا چندین نسل بر دمشق و حتی مصر ریاست داشتند و دست کم تا قرن ۸ ق ریاست و

گاه او را در مصر مداح فاطمیان می‌بینیم (نک: همو، ۲۶۹) و اندکی بعد مداح دشمنان آنان، ایوبیان (همو، ۱۶۹، ۱۹۵، جم: ابن تغری بردی، ۵۹/۶)؛ گاه در صقلیه در کنار ابوالقاسم بن حمود صقلی فرمانده مسلمانان (ابن قلاسی، ۱۳۵، ۲۴۰، جم) و گاه نناگوی دشمنان مسیحی آنان می‌بینیم (نک: همو، ۱۴۵ - ۱۴۷). وی در کار شعر نیز همین روش را اختیار کرده و پای بند سبک شعری ثابتی نیست. گاه همانند شعرای جاهلی به زاری بر اطلال و دمن و ستایش مدح می‌پردازد (نک: همو، ۱۸۲، ۲۸۱ - ۲۸۳، ۲۹۴ - ۲۹۵) و گاه همچون شعرای اندلسی، به وصف مناظر زیبای طبیعت (مثلاً نک: همو، ۱۵۳ - ۱۵۴، ۲۲۹ - ۲۳۰، ۳۱۱ - ۳۱۳، ۳۹۰، ۶۰۶) و یا وصف شراب و مجالس لهو و تفرل پرداخته است (مثلاً نک: همو، ۱۹۹ - ۲۰۱، ۳۳۹ - ۳۴۰). دیوان شعر او از هجا هم خالی نیست. هجوهای او گاه به صورت قطعات کوتاه و گاه در ابیاتی ضمن قصاید دیگر آمده و حاکی از گرایش او به طنز و ریشخند است (نک: فریح، ۳۹ - ۴۱). از ویژگیهای عمومی شعر او بیان ساده و بی‌پیرایه، اعتدال در به کارگیری محسنات بدیعی و البته با بهره‌گیری از الفاظ و تعابیر تکراری پیشینیان است. قطعاتی از نثر متصنع او را نیز عمادالدین کاتب (۱۴۶/۱ - ۱۵۲) و زرکلی (۲۵/۸) نقل کرده‌اند.

آثار: ۱. دیوان. نخستین بار گزیده‌ای از آن به کوشش خلیل بک مطران در قاهره (۱۳۲۳ ق / ۱۹۰۵ م) به چاپ رسید، اما متن کامل آن را سهام فریح با مقدمه‌ای مبسوط در شرح حال و آثار و اسلوب ادبی ابن قلاسی در کویت (۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م) منتشر ساخته است؛ ۲. الزهر الباسم فی اوصاف ابی القاسم. متن کامل این کتاب که پیش‌تر از آن یاد کردیم، اکنون در دست نیست، اما قطعه‌های کوتاهی از نظم و نثر آن ضمن خریده القصر عمادالدین کاتب (۱۴۶/۱ - ۱۶۵) نقل شده است؛ ۳. دیوان ترسل یا ترسل، که مجموعه‌ی رسائل اوست و نسخه‌ای از آن در کتابخانه تیموریه موجود است (EI²). زرکلی در شرح حال ابن قلاسی از این کتاب بهره بسیار برده است (۲۴/۸ - ۲۶).

دو کتاب دیگر نیز به وی منسوب است: روضة الازهار فی طبقات الشعراء (صفدی، ۵۴/۱) و مواطر الخواطر که ظاهراً برگزیده‌هایی از اشعار و رسائل او بوده است (زرکلی، ۲۵/۸).

مأخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن ظافر، علی، بدائع البداه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن قلاسی، نصرالله بن عبدالله، دیوان، به کوشش سهام فریح، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، الروضتين فی اخبار الدولتين، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ بستانی، زرکلی، اعلام، صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ عباس، احسان، العرب فی صقلیه، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ عماد الدین کاتب، محمد بن محمد، خریده القصر و جریده العصر (قسم شعراء مصر)، به کوشش احسان عباس و دیگران، قاهره، ۱۹۵۱ م؛ قزوخی، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ فریح، سهام، مقدمه بر دیوان (نک: ابن قلاسی در همین مأخذ)؛ یاقوت، ادب؛ نیز: EI²، عنایت الله فانعی نزاد

ابن قلاسی، ابویعلی حمزة بن اسد بن علی بن محمد تمیمی (د

است. با آنکه کسی از بخش نخست نسخه کنونی که از بخش دوم آن بارها در منابع استفاده شده - مطلبی نقل نکرده، ظاهراً در انتساب آن به ابن قلاسی نمی‌توان تردید کرد. اگر چه شیوه فصل‌بندی بخش نخست با بخش دوم متفاوت است، اما شباهتهای بسیار نزدیکی از نظر سبک نگارش میان آنها وجود دارد؛ مؤلف به مسائلی که در بخش دوم توجه کرده، در بخش نخست نیز پرداخته است. از جمله آنهاست نحوه دریافت گزارشها (ص ۱۰۴، قس: ۱۴۱، ۱۹۴، ۳۸۵، جم)، نیز چگونگی نقش خاتم (صص ۲۳، ۱۲۸، ۱۳۵، قس: ۲۱۱، ۲۲۸، ۳۶۲، جم). در بخش نخست، مؤلف به نقل گزارشهایی می‌پردازد که نشان می‌دهد مأخذ وی در نقل آنها - مانند بخش دوم - بیشتر اخبار گوناگونی بوده که از نقاط مختلف می‌رسیده و او به نحوی به آنها دسترسی داشته است (صص ۱۳۴، ۱۳۶، قس: ۱۴۲، ۱۵۳، جم). نام کتاب نیز چندان روشن نیست. مؤلف خود یک جا آن را «مذیل» (ص ۱۴۰) و دو جای دیگر «تاریخ» می‌نامد (صص ۴۷۱، ۵۳۱). در زمان تألیف هم نام آن به «ذیل» مشهور بوده است (نک: ابن شاکر، چاپی، ۴۰۲/۱۲). ابن عساکر (همانجا)، ابن فوطی (۹۱۲/۲)۴، ابن خلکان (۱۴۴/۷)، یاقوت، ابن اثیر و ذهبی (همانجاها) نام «تاریخ» را تأیید می‌کنند. ابوشامه (۴/۱) آن را *مذیل التاریخ الدمشقی* می‌نامد و همین نام بر پایان نسخه خطی موجود دیده می‌شود. ابن عدیم در یک جا (خطی، ۱۴۷) نام آن را *الذیل علی تاریخ دمشق* و در جای دیگر (همان، ۱۵۷) *مذیل تاریخ دمشق* می‌آورد. برخی هم پنداشته‌اند که این کتاب، ذیل تاریخ مدینه دمشق ابن عساکر بوده است (نک: حاجی خلیفه، ۲۹۴/۱؛ کردعلی، ۳۵۲؛ قس: منجد، ۳۵). اینکه واقعاً این تاریخ ذیل کدام کتاب است، به درستی روشن نیست، اما این اندازه دانسته است که ابن خلکان (همانجا) نخستین باری ذکر مأخذ، کتاب ابن قلاسی را به عنوان ذیل کتاب تاریخ هلال بن محسن صابی ذکر می‌کند. بنابر شرحی که قفطی به دست می‌دهد (ص ۱۱۰) ثابت بن سنان صابی ذیلی بر تاریخ طبری نوشت و حوادث را تا سال ۳۶۳ ق ذکر کرد، آنگاه هلال بن محسن صابی دنباله کار او را گرفت و آن را تا سال ۴۴۸ ق ادامه داد. چون بخش دوم کتاب ابن قلاسی از همین تاریخ آغاز می‌شود، بسیار محتمل است که اثر او ذیل کتاب هلال صابی و بخش اول آن خلاصه‌ای از همان کتاب باشد (نک: آمدرز، 3-9؛ زکار، «ز، ح، ن»، ۱۴۱؛ سرکیس، ۲۱۹/۱؛ شیخو، ۶۱۸-۶۲۰، ۶۲۲؛ قس: EI²). برخی عبارتهای نخستین بخش کتاب ابن قلاسی «به اخبار القرامطة» ثابت، بسیار شبیه است، با این تفاوت که اثر ابن قلاسی، از نظر نگارشی صحیح حوادث و زمان آنها بسیار دقیق‌تر است و در چند جا از بخش نخست نیز مانند بخش دوم جمله «وردت الاخبار» آمده است (نک: صص، ۱۰۴، ۱۳۴، ۱۳۶). بدین سان، بسیار محتمل است که ابن قلاسی در تألیف بخش اول کتاب خود از اثر ثابت و هلال صابی بهره برده باشد.

ابن قلاسی، بجز یک مورد (ص ۱۴۳) که به کتاب خطیب بغدادی

وزارت در دمشق به دست آنان بود. یکی از نوادگان ابن قلاسی دارالحدیثی موسوم به «قلاسیه» در دمشق تأسیس کرد (ابن طولون، ۱۴۳، ۱۴۴).

آثار: یاقوت (۲۷۸/۱۰) کتابهایی را به ابن قلاسی نسبت داده، اما در هیچ یک از منابع، غیر از تاریخی که از وی در دست است، کتاب دیگری از او یاد نشده است. در حقیقت آنچه بیشتر سبب شهرت وی شده، تاریخ معروف او *مذیل التاریخ الدمشقی* یا *ذیل تاریخ دمشق* یا *الذیل فی تاریخ دمشق* است که از دیرباز مورد استفاده و استناد بسیاری از مورخان بوده است (مثلاً ابن اثیر، ۵۶۰/۱۰؛ ابوشامه، ۴/۱، ۴۶/۲، ۱۲۳، ۱۲۴، جم: ابن جوزی، ج ۱۹۵۱، م ۱۰۵/۱۱)۸، ج ۱۹۶۸، م ۷۰، ۱۳۰، ۲۰۰؛ ابن عدیم، خطی، ۱۴۷، ۱۵۷، چاپی، ۴۳؛ ذهبی، سیر، ۳۱۹/۱۲، ۴۱۰/۱۹). از این کتاب جز یک نسخه - که چند برگ نخست آن افتاده است - موجود نیست و همان اساس کار *آمدرز* (بیروت، ۱۹۰۸ م) و *سهیل زکار* (دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م) در تصحیح و چاپ قرار گرفته است. این نسخه در ۲ بخش است و هر ۲ بخش اگر چه به دنبال هم هستند، اما از نظر روش نگارش وقایع و فصل‌بندی با یکدیگر تفاوت دارند. بخش نخست این نسخه از وقایع سال ۳۶۳ ق آغاز شده و تا ۴۴۱ ق، شروع ولایت «الامیر المؤید عده الامام» حیدره بن مفلح در دمشق ادامه یافته است. مؤلف در پایان این بخش می‌گوید که ایام ولایت امیر مذکور تا ۴۴۸ ق ادامه یافت (ص ۱۴۰). بخش دوم، وقایع سالهای ۴۴۸ تا ۵۵۵ ق را - که سال فوت مؤلف هم هست - بر پایه سالها به طور پیاپی در بر می‌گیرد. بخش نخست شامل وقایع سالهای حکمرانی حاکمان گوناگون دمشق است و جز چند مورد مختصر، بیشتر به وقایع دمشق نظر دارد، اما بخش دوم کتاب بیشتر جنبه تاریخ عمومی دارد و غالب اخباری را که به دست او می‌رسیده، شامل می‌شود.

با توجه به اینکه، همه کسانی که به این اثر ابن قلاسی استناد جسته‌اند، تنها از بخش دوم کتاب او نقل کرده‌اند، می‌توان حدس زد که آنان تنها بخش دوم این نسخه را دیده و آن را تألیف وی محسوب می‌داشته‌اند. ابن عساکر (همانجا) که با ابن قلاسی معاصر بوده، می‌گوید که وی کتاب تاریخی دارد که حوادث سال ۴۴۰ ق تا سال وفات او را در بر می‌گیرد (نیز نک: یونینی، ۳۷/۳؛ ابن جماعه، ۱۹۷/۱؛ ذهبی، سیر، ۳۸۸/۲۰؛ عینی، ۱۲۲). ابن فوطی گوید که در ۶۶۴ ق نسخه‌ای از این کتاب را در کتابخانه رصدخانه مراغه دیده که حوادث سال ۴۴۰ ق تا هنگام فوت مؤلف را شامل می‌شده است (۹۱۲/۲)۴. در برخی مأخذ نکته‌ای دیده می‌شود که نشان می‌دهد نسخه کتاب ابن قلاسی، ظاهراً پیش از آغاز بخش دوم، حاوی برخی اخبار و گزارشها از مصر و رویدادهای دیگر بوده (نک: ابن شاکر، خطی، ۱۱۵/۱۷؛ ابن تغری بردی، ۳۳۲/۵؛ قس: ابن جماعه، همانجا) و آنگاه بخش دوم کتاب آغاز می‌شده است. این امر نشان می‌دهد که دست کم قسمتهایی از بخش اول با برخی از نسخ بخش دوم آن همراه بوده

قاهره، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحكماء، به کوشش یولیوس لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ کردعلی، محمد، «کنوز الاعداد»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م، ج ۲ (۳)؛ منجد، صلاح‌الدین، معجم المورخین المشرقین و آثارهم المخطوطة والمطبوعة، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ یاقوت، ادباً؛ یونینی، موسی بن محمد، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۰ م؛ نیز: Amedroz, H.F., introd. *History of Damascus*, Leiden, 1908; EI².
علی بهرامیان

إِبْنُ قُنْفُذٍ، ابوالعباس احمد بن حسن بن علی بن خطیب قسنطینی (ح ۷۴۰ - ۸۱۰ ق/ ۱۳۳۹ - ۱۴۰۷ م)، فقیه، قاضی، مورخ، ریاضی‌دان، شاعر، عارف و محدث مالکی الجزائر. برخی نام پدرش را حسین گفته‌اند (باباتنبیکتی، ۷۵)، ولی درست نیست. او خود نام پدرش را حسن نقل کرده است (انس الفقیر، ۴۶). وی به ابن خطیب نیز شهرت دارد. دلیل این شهرت این بوده که نیا و پدرش سالها در مقام خطابت جمعه در قسنطینه بوده‌اند (ابن قنفذ، الوفیات، ۳۴۵، انس الفقیر، ۴۸). احتمال داده شده است که اصل ابن قنفذ از بنی قنفذ، شاخه‌ای از اشجع عدنانی باشد (نک: شاذلی، ۳۹). وی در کودکی پدرش را از دست داد و تحت سرپرستی و تربیت ابویعقوب یوسف ملاری، نیای مادری خود، قرار گرفت (همو، ۴۰) و پس از تعلیم و تربیت اولیه در قسنطینه به سیر و سیاحت پرداخت. در این سیاحت، از عالمان و صوفیان بنام، علم و عرفان آموخت و تجربه‌ها اندوخت. در ۷۵۹ ق/ ۱۱۸۳ م نخستین بار از قسنطینه به مغرب اقصی رفت و از شهرهای آن حدود (نویهض، مقدمه، ۸، ۱۰ - ۱۱؛ فاسی، «خ») دیدار کرد. به استناد نوشته‌های خود او، وی در این سفرها، در شهرهای مختلف از کسانی چون عبدالرحمن لجائی (نک: الوفیات، ۳۶۹)، ابوالعباس احمد قیاب (همان، ۳۷۲)، ابومحمدعبدالله وانفیلی ضریر (همان، ۳۷۲ - ۳۷۳)، ابوعبدالله محمد بن حیاتی (همان، ۳۷۵)، ابوعمران موسی عبدوسی (همان، ۳۶۹)، ابوالحسن محمد بن احمد بَطْرَنی (همان، ۳۷۸) و گروهی دیگر دانش آموخت و اجازه روایت دریافت داشت. ابن قنفذ همچنین در این سفرها بسیاری از قبور اولیا و عارفان را زیارت کرد و همچنین بر تجربیات عرفانی خود افزود. از میان صوفیان معاصرش احتمالاً بیش از همه ابن عاشر اندلسی بر وی اثر گذاشته است. ظاهراً نخستین باری که ابن قنفذ با ابن عاشر دیدار داشته، در ۷۶۳ ق/ ۱۳۶۲ م بوده است (ابن قنفذ، انس الفقیر، ۷، الوفیات، ۳۶۶). چنانکه از روایت خود او (انس الفقیر، ۷۱) برمی‌آید، وی در ۷۶۹ ق مدتی نیز در دگاله سمت قضا داشته است.

ابن قنفذ (همان، ۱۰۵) در ۷۷۶ ق/ ۱۳۷۴ م، از طریق تلمسان به قسنطینه بازگشت و به امامت جمعه و قضا و افتای آنجا گمارده شد (نویهض، معجم، ۲۰). از اینکه خود می‌گوید در ۷۷۷ ق در جامع زیتونه از ابن عَرَفَه علم آموختم (الوفیات، ۳۸۰)، چنین برمی‌آید که پس از

استاد جسته، به منابع خود اشاره نکرده است، ولی احتمالاً مأخذ عمده وی در نقل گزارشها بیشتر اخباری است که از نقاط مختلف به دمشق می‌رسیده و ابن قلانسی به سبب اشتغال در دیوان انشاء به آنها دسترسی داشته است. علاوه بر اینها، او در نقل اخبار، به کسانی که به آنان اعتماد داشته، نیز متکی بوده است (صص ۴۵۳، ۴۵۴).

بخش اول و به ویژه بخش دوم کتاب، اگر چه به سبب اقامت مؤلف آن در دمشق بیشتر به وقایع آنجا می‌پردازد، اما به هیچ روی منحصر به وقایع دمشق نیست و در آن گزارشهای گوناگونی از ایران و مصر و عراق نیز وجود دارد (مثلاً صص ۲۴۴ - ۲۵۰، در مورد فتح نامه قلعه «شاه دز» نزدیک اصفهان که حاوی اطلاعات بسیار ارزشی است، نیز ص ۲۵۹). افزون بر این، کتاب دارای گزارشهای سودمندی درباره اخبار شام، به ویژه جنگهای صلیبی است. همچنین مؤلف در آن بارها از نظریات مردم در مورد مسائل و اتفاقات گوناگون (مثلاً صص ۱۱۰، ۴۷۶، ۵۰۵، ۵۰۶، جم)، حوادث طبیعی و اوضاع نجومی (مثلاً صص ۱۷۰، ۲۱۶، ۴۷۰، ۴۸۴، ۵۲۷، جم) و وفیات علما و دانشمندان (مثلاً صص ۱۶۸، ۳۰۵، ۳۹۷، جم) یاد کرده است.

کتاب ابن قلانسی با نثری ادیبانه و دلنشین و مسجع، اما بسیار روان نوشته شده و این از زبردستی مؤلف آن در امر نویسندگی حکایت دارد. این کتاب را گیب^۱ (لندن، ۱۹۳۲ م) به انگلیسی و بخشی از آن را لوتورنو^۲ به فرانسوی (دمشق، ۱۹۵۲ م) ترجمه کرده است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن ابیک، احمد بن عبدالله، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر ابوفرح، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۸ م؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن جماعه، محمد بن ابراهیم، مشیخة قاضی القضاة، به کوشش موفق بن عبدالله، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ همان، به کوشش علی‌سویم، آنکارا، ۱۹۶۸ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خیاط، احمد محمد، دیوان، به کوشش خلیل قُرم یک، دمشق، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۸ م؛ ابن شاکر، محمد، عیون التواریخ، نسخه خطی کتابخانه توپکاپی استانبول، شه ۱۹۲۲؛ همو، همان، به کوشش فیصل السامر ونبیة عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ ابن طولون، محمد بن علی، القلائد الجوهريّة فی تاریخ الصالحیة، به کوشش محمد احمد دهقان، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن عدیم، عمر بن احمد، بقیة الطلب فی تاریخ حلب، نسخه خطی کتابخانه توپکاپی، استانبول، شه ۱۹۲۵؛ همان، به کوشش علی‌سویم، آنکارا، ۱۹۷۶ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش شیخ محمد بن رزق بن طرهونی، اردن، دارالبشیر، ابن عماد، عبدالحی بن احمد، نثرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی، مسالک الابصار فی مسالک الامصار، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ همو، التعریف بالمصطلح الشریف، مصر، ۱۳۱۲ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الاقصاب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۳ م؛ ابن قلانسی، حمزة بن اسد، تاریخ دمشق، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، الروضتين فی اخبار الدولتين، قاهره، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸ ق؛ حاجی خلیفه، کشف ذهبی، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، العبر، به کوشش محمود سعید زغلر، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ زکار، سهیل، مقدمه و تحشیه بر تاریخ دمشق (نک: ابن قلانسی در همین مأخذ)؛ سرکیس، یوسف البان، معجم المطبوعات العربیة والمعریة، قاهره، ۱۳۴۲ ق/ ۱۹۲۸ م؛ شیخو، لویس، «تاریخ دمشق لابن القلانسی»، مجلة المشرق، ۱۹۰۸ م، س ۱۱؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ عینی، محمود، عقدالجهان فی تاریخ اهل الزمان، به کوشش محمد محمد امین،

به‌طور شفاهی از خاندان خود شنیده و در کتاب آورده است. به‌طور کلی کتاب الفارسیة در شناخت و آگاهی از دولت و فرمانروایان حفصی افریقیه و مغرب بسیار سودمند است. این کتاب در ۱۸۴۷ م در پاریس، در ۱۹۳۹ م به کوشش هنری پرس^۱ در الجزایر و در ۱۹۶۸ م با مقدمه مفصل و توضیحات سودمند محمد شاذلی نیفر و عبدالمجید ترکی در تونس و نیز بار دیگر در مصر چاپ شده است. نیز در سالهای ۱۸۴۸ - ۱۸۵۲ م پاره‌هایی از آن توسط شربونو^۲ مستشرق فرانسوی همراه با ترجمه فرانسوی آن به چاپ رسیده است؛ ۲. انس الفقیر و عز الحقیق. وی این کتاب را در ۷۸۷ ق/ ۱۳۸۵ م زمانی که در قسنطینه بود، نوشت و موضوع آن معرفی شیخ ابومدین و شاگردان و پیروان وی است. در این کتاب اطلاعات سودمندی راجع به مشایخ طریقت و صوفیان بنام معاصر مؤلف در سراسر افریقیه و مغرب آمده است. در واقع کتاب از یک سو بیانگر شخصیت و افکار و آراء صوفیانه ابن قنفذ است و از سوی دیگر نوعی سفرنامه صوفیانه او به شمار می‌آید. با اینکه عمدتاً عرفانی است و به قصد معرفی صوفیان نوشته شده، در عین حال به اقتضای مورخ بودن مؤلف و نیز پیوندش با امیران و فرمانروایان، از نقل حوادث سیاسی و اجتماعی روزگار نیز تهی نیست. این کتاب در ۱۹۶۵ م به کوشش محمد فاسی و ادولف فور در رباط به چاپ رسیده است؛ ۳. الوفیات. این کتاب ذیلی است بر اثر دیگر مؤلف با عنوان شرف الطالب فی اسنی المطالب (نویهض، مقدمه، ۱۷). مؤلف در این اثر فقط تاریخ در گذشت بسیاری از شخصیت‌های فقهی و علمی و احیاناً سیاسی اسلام را آورده است. کتاب با درگذشت پیامبر اسلام آغاز می‌شود و آنگاه به صحابه بنام اشاره می‌کند و بعد سال مرگ زنان پیامبر را می‌آورد؛ سپس قرن به قرن و در هر قرن نیز دهه به دهه به اعلام می‌پردازد و به همین ترتیب تا ۸۰۷ ق/ ۱۴۰۴ م ادامه می‌یابد. الوفیات در ۱۹۱۱ م به کوشش مولوی محمد هدایت حسین در کلکته، در ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹ م به کوشش هنری پرس در الجزایر و در ذیحجه ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۱ م به کوشش عادل نویهض در بیروت، چاپ شده است؛ ۴. وسیلة الاسلام بالنبی علیه الصلاة والسلام. این کتاب که در زندگی و سیره پیامبر اسلام است، در پنج باب و هر باب در چند فصل اصلی و فصول متعدد فرعی تدوین یافته و در هر فصل مطلب مورد نظر به کوتاهی و با رعایت گزیده‌گویی بیان شده است. وسیلة در ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م نخستین بار به کوشش سلیمان الصید در بیروت چاپ شده است.

ب - خطی؛ ۱. تحفة الوارد فی اختصاص الشرف من قبل الوالد. نسخه‌ای از آن در دارالکتب قاهره موجود است (نک: GAL, S, II/341)؛ ۲. شرح ارجوزة الاحکام النجومیة. نسخه‌ای از آن در مغرب (سلا) نگهداری می‌شود (نک: حجبی، ۵۰۷)؛ ۳. شرف الطالب فی اسنی المطالب، نسخه‌ای از آن در رباط موجود است (GAL, S)، همانجا؛ نک:

بازگشت بار دیگر رخت سفر بسته و به تونس رفته است. وی ابن عرفه را یک سال پیش از مرگش در تونس دیده است (همانجا) و چون ابن عرفه در ۸۰۳ ق/ ۱۴۰۰ م درگذشته (همان، ۳۷۹)، معلوم می‌شود که او در ۸۰۲ ق نیز در تونس اقامت داشته است.

خاندان پدری ابن قنفذ در قسنطینه از اعتبار دینی، علمی، اجتماعی و سیاسی مهمی برخوردار بودند و جملگی نزد فرمانروایان حفصی قسنطینه منزلت برجسته‌ای داشتند. به‌ویژه پدر او بیش از دیگران دارای نفوذ کلام و اعتبار سیاسی و اجتماعی بود. خاندان مادری او نیز از چنین اعتباری برخوردار بودند. نیای بزرگ او یعقوب ابن عمران بویوسفی و فرزندش ابو یعقوب یوسف ملاری از عالمان و عارفان بنام بودند و در دستگاه فرمانروایان حفصی نیز نفوذ و اقتدار داشتند. خود او در برخی از آثارش مانند الفارسیة و انس الفقیر از اعتبار اجداد مادریش نزد امیران حفصی سخن گفته است. خاندان ابن قنفذ از ثروت فراوان نیز بهره‌مند بودند و نزدیکی آنان با حاکمان حفصی باعث افزایش ثروتشان شده بود (نک: نویهض، مقدمه، ۷؛ شاذلی، ۴۷). خود وی نیز نزد امیران حفصی از منزلت ممتازی برخوردار بود و با دولتمردان پیوندهای استوار داشت؛ از این رو برخی از آثار خود را به نام آنان نوشته و گاه در این آثار از آنان به نیکی یاد کرده است (الفارسیة، ۱۹۵). با اینهمه وی به عوالم صوفیانه و عزلت و انزوا بیش از پرداختن به امور سیاسی و اجتماعی گرایش داشت. بیشترین اوقات عمر او به سیاحت و دیدار با عالمان و صوفیان بنام و دانش‌اندوزی و تألیف و تصنیف گذشته است. با اینکه با غالب علوم متداول روزگارش کم و بیش آشنا بود و در برخی از آنها از جمله فیزیک و ریاضیات مهارت کافی داشت (قربانی، ۴۲)، اما به سبب دلبستگی خاصش به عرفان و تصوف و نیز تاریخ، تألیفات مهم او در این دو زمینه است.

آثار: ابن قنفذ خود در ۸۰۷ ق/ ۱۴۰۴ م شمار آثار خود را ۲۷ ذکر کرده است (نویهض، مقدمه، ۱۲ - ۱۶). آنچه از آثار وی باقی مانده، به قرار زیر است:

الف - چاپی؛ ۱. الفارسیة فی مبادئ الدولة الحفصیة. این کتاب تاریخ دولت حفصیان است و به نام امیر ابوفارس عبدالعزیز مرینی نوشته شده است (نک: الفارسیة، ۹۹). بخشی از اهم حوادث این دولت از حدود ۴۷۱ ق/ ۱۰۷۸ م تا ۸۰۵ ق/ ۱۴۰۲ م در این کتاب آمده است. در این اثر به اوضاع اجتماعی و عمومی توجه چندانی نشده است. مهم‌ترین بخش کتاب به شرح زندگی امیران حفصی و حوادث مهم مرتبط با آنان اختصاص دارد که از ۶۴۷ ق/ ۱۲۴۹ م آغاز می‌شود. رویدادها به صورت سال به سال تدوین شده و غیر از شرح احوال امیران و وابستگان، به برخی از حوادث که به نظر مؤلف قابل ذکر بوده، چون وفیات دانشمندان، نیز اشارتی رفته است. اهمیت عمده کتاب در این است که بخش قابل توجه آن به حوادثی اختصاص دارد که یا مؤلف در آنها حضور مستقیم داشته و یا روایات مربوط به آنها را

دارالکتب، ۲۵۴/۱؛ ۴. طبقات علماء قسطنطنیه، نسخه‌ای از آن در الجزایر موجود است (نویس، مقدمه، ۱۷)؛ ۵. شرح ارجوزه القیروانی، نسخه‌ای از آن در کتابخانه سلیمانیه استانبول نگهداری می‌شود (محمد بن عبدالکریم، ۷۰-۷۱)؛ ۶. شرح الدلالة الکلیه عن الحركات الفلکیه، نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه پریستون موجود است (حتی، 508, 639).

ابن قنفذ گاه شعر نیز می‌سروده است. برخی از اشعار او را ابن قاضی مکناسی (ص ۱۵۵)، بابانتیکی (ص ۷۶) و ابن مریم (صص ۳۱۰ - ۳۱۳) آورده‌اند.

مأخذ: ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، جذوة الانقباس، رباط، ۱۹۷۳ م؛ ابن قنفذ، احمد بن حسن، انس الفقیر و عز الحقیر، به کوشش محمد الفاسی و ادولف نور، رباط، ۱۹۶۵ م؛ همو، الفارسیه، به کوشش محمد شاذلی نیفر و عبدالمجید ترکی، تونس، ۱۹۶۸ م؛ همو، الوفیات، به کوشش عادل نویس، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، وسیلة الاسلام، به کوشش سلیمان الصید المحامی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن مریم، محمد ابن محمد، البستان، الجزائر، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م؛ بابانتیکی، احمد بن احمد، «نیل الانتهاج»، همراه الدبیاج المذهب ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حسی، محمد، فهرس الخزائن العلمیه الصیغیه، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ دارالکتب، خطی؛ شاذلی نیفر، محمد و عبدالمجید ترکی، مقدمه بر الفارسیه (نک: ابن قنفذ در همین مأخذ)؛ فاسی، محمد، مقدمه بر انس الفقیر (نک: ابن قنفذ در همین مأخذ)؛ قربانی، ابوالقاسم، زندگی‌نامه ریاضی‌دانان دوره اسلامی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ محمد بن عبدالکریم، مخطوطات جزائریه فی مکتبات اسطنبول، ۱۹۷۲ م، نویس، عادل، معجم اعلام الجزائر، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ همو، مقدمه بر الوفیات (نک: ابن قنفذ در همین مأخذ)؛ نیز:

GAL, S; Hitti, Ph.K. et al., Garrett Collection of Arabic Manuscripts, London, 1938.
حسن یوسفی اشکوری

ابن قوطیه، ابوبکر محمد بن عمر بن عبدالعزیز (د ۳۶۷ ق / ۹۷۸ م)، مورخ، ادیب، لغوی، شاعر و فقیه مالکی اندلسی. نسب او به جدده‌اش قوطیه نوّه غیطشه آخرین پادشاه قوط (ظاهراً معرب گت) می‌رسد (ابن عبدالمنعم، ۶). بدین ترتیب ابن قوطیه از طرف مادر اندلسی است و از طرف پدر عرب، چرا که قوطیه با عیسی بن مزاحم، از موالی عبدالعزیز خلیفه اموی، ازدواج کرده بود. ماجرای این ازدواج را خود ابن قوطیه در کتاب تاریخ افتتاح الاندلس (صص ۲۹، ۳۰ - ۳۲) شرح داده است. البته به روایتی که خالی از افسانه به نظر نمی‌رسد، طایفه قوط از نژاد قوط بن حام بن نوح بود که از روزگار ابراهیم (ع) در اندلس می‌زیست (یاقوت، ادبا، ۲۷۵/۱۷ - ۲۷۶). آنچه قطعی به نظر می‌رسد، اینکه خانواده ابن قوطیه در اشبیلیه زندگی می‌کرد و خود او در قرطبه به سر می‌برد (ابن فرضی، ۷۸/۲؛ قاضی عیاض، ۵۵۴/۴).

تاریخ و محل تولد ابن قوطیه کاملاً روشن نیست. اگر گفته ابن کثیر (۱۸۸/۱۱) راست باشد که وی هنگام مرگ متجاوز از ۸۰ سال داشت، می‌توان حدس زد که در حدود ۲۸۵ ق / ۸۹۸ م زاده شده باشد. ابن خلکان (۳۶۸/۴) تصریح می‌کند که او در قرطبه زاده شد و احتمالاً پس از آن به اشبیلیه رفت و سپس به قرطبه بازگشت، هرچند یاقوت (بلدان، ۵۱۲/۳) می‌نویسد که ابن قوطیه در طوطالقه (شهری در

اندلس) زاده شد، اما درست به نظر نمی‌رسد و احتمالاً شخص مورد اشاره یاقوت فرد دیگری است.

در میان مشایخ وی در اشبیلیه می‌توان از محمد بن عبدالله بن قون (همو، ادبا، ۲۷۵/۱۷؛ عبدالله بن الفرق؛ ابن خلکان، همانجا؛ عبدالله بن قوق)، حسن بن عبدالله زبیری (ابن خلکان، همانجا؛ زبیدی)، سعید بن جابر و علی بن ابی شیبه و در قرطبه از طاهر بن عبدالعزیز، ابن ابی الولید اعرج، محمد بن عبدالوهاب بن مفیث، محمد بن عمر بن لبابه، عمر بن حفص بن ابی تمام، اسلم بن عبدالعزیز، احمد بن خالد، محمد بن مسور، محمد بن عبدالملک بن ایمن، عبدالله بن یونس، احمد بن بشر اغیس و قاسم بن اصبع نام برد (ابن فرضی، ۷۸/۲ - ۷۹).

ابن قوطیه از عالمان بنام اندلس و به ویژه قرطبه به شمار می‌رفت. در غالب علوم متداول آن روزگار مانند فقه، حدیث، تاریخ، لغت و ادب و نحو از مهارت بسیاری برخوردار بود. با اینکه فقیه و از حافظان حدیث بود، اما در حدیث و فقه متکی به ضوابط خاصی نبود و از اصول معینی پیروی نمی‌کرد. از این رو مطالبی که از او شنیده می‌شد، حمل بر معنی می‌شد، نه لفظ. بدین جهت است که گفته‌اند مطالب عرضه شده از او در زمینه فقه و حدیث دارای روش درست و مضبوط و قانونمندی نیست (همانجا). اینکه گفته شده که وی در حدیث دست می‌برد (قاضی عیاض، همانجا)، احتمالاً به دلیل تسامح او در نقل حدیث بوده است. افزون بر تسامح در حدیث، ظاهراً در فقه نیز چنین بوده است. اینکه گفته شده وی، به رغم مالکی بودن، تعصب خاصی نسبت به فرقه‌ای نداشت (بالنثیا، ۲۰۳)، نشانه وسعت مشرب وی در فقه است.

ابن قوطیه شعر نیز می‌سرود. شعرهایش رانیک و دارای قالب و محتوای درست وصف کرده‌اند، هرچند که سرانجام از شعر و شاعری دست کشید (قاضی عیاض، همانجا). نمونه‌هایی از اشعارش را ابن خاقان (ص ۵۹)، یاقوت (ادبا، ۲۷۶/۱۷ - ۲۷۷)، ابن فضل‌الله (۳۷۸/۱۱)، سیوطی (۱۹۸/۱) و دیگران آورده‌اند. در لغت‌دانی چندان شهره بود که چون ابوعلی قالی بغدادی به اندلس آمد و خلیفه المستنصر حکم بن عبدالرحمن نظر او را در مورد دانستن فرد اندلس در لغت جویا شد، وی ابن قوطیه را معرفی کرد و احتمالاً به همین دلیل ابوعلی او را تعظیم و تکریم بسیار می‌کرد (ثعالی، ۶۴/۲؛ یاقوت، ادبا، ۲۷۳/۱۷). از این رو او را امام در لغت خوانده‌اند.

کتاب تصاریف الانعزال او که امروز در دست است، در همین علم است. به طور کلی او از پیشگامان تألیف در این زمینه است. کتاب تصاریف او چندان اهمیت دارد که ثعالی (همانجا) گوید تا آن روزگار کسی در صرف مانند آن کتاب ننوشته است و به گفته یاقوت (ادبا، ۲۷۵/۱۷) این کتاب نخستین تصنیف در این موضوع است. ابن طریف، نحوی مشهور و یکی از شاگردان او، مطالبی بر آن کتاب

حدیث و فقه و ادب آموخته و نقل کرده‌اند که می‌توان از آن میان به ابن فرضی (۷۹/۲؛ قس: ذهبی، ۲۲۰/۱۶)، قاضی ابوالحزم (حمیدی، ۱۲۹/۱)، یحیی بن هذیل قرطبی، ابوالقاسم ابن عریف قرطبی (فروخ، ۳۰۹/۴، ۳۱۲) و ابوبکر محمد بن هشام قیسی مصحفی (ابن ابی‌بار، ۳۸۱/۱) اشاره کرد. کسانی چون محمد بن حسن زبیدی اندلسی در کتاب *طبقات النحویین و اللغویین*، ابن جبان قرطبی در جاهای متعدد کتاب *المقتبس*، بکری در کتاب *فصل المقال و سیوطی در بقیة الوعاة* از آراء تاریخی و ادبی او سود جستند.

ابن قوطیه در اواخر عمر بیشتر به زهد و عبادت گرایش یافت و حتی از زندگی اجتماعی دست کشید و به انزوا گرایید و در مزرعه‌ای در دامنه کوهی پیرامون قرطبه به عبادت پرداخت (نک: ثعالی، همانجا؛ یاقوت، ادبا، همانجا). پس از مرگ وی بنا به وصیتش جعفر بن عون‌الله بر او نماز گزارد و در مقبره قریش مدفون گردید (ابن فرضی، همانجا).

ماخذ: ابن ابی‌بار، محمد بن عبدالله، *التکملة لکتاب الصلة*، به کوشش عزت عطار حسینی، ۱۳۷۵ق؛ ابن خاقان، فتح، *مطمح الانفس*، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ق؛ ابن خلکان، ریات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به کوشش فیصل سامر، بغداد، ۱۹۷۷م؛ ابن عبدالمنعم، محمد بن عبدالله، *صفة جزيرة الاندلس*، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۳۷م؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، *تاریخ العلماء*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد بن یحیی، *مسالك الابصار*، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، ۲۷۹۷؛ ابن قوطیه، محمد بن عمر، *تاریخ افتتاح الاندلس*، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت، ۱۹۸۲م؛ ابن کثیر، البداية؛ پالنیا، آنخل گنثالت، *تاریخ الفکر الاندلس*، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ ثعالی، یثیمه‌الدهر، به کوشش علی محمد عبداللطیف، قاهره، ۱۳۵۲ق؛ حمیدی، محمد، *جذرة المقتبس*، به کوشش ابراهیم ایباری، بیروت، ۱۴۰۳ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعبی ارزووط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ق؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ق؛ شکمه، مصطفی، *مناهی التألیف عند العلماء العرب*، بیروت، ۱۹۸۲م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قاضی عیاض، *ترتیب المدارک*، به کوشش احمد بکیر محمود، بیروت، ۱۹۶۷م؛ یاقوت، ادبا؛ هم، بلدان؛ نیز: حسن یوسفی اشکوری

ابن قولویه، ابوالقاسم جعفر بن محمد بن جعفر قمی (د ۳۶۸ یا ۳۶۹ ق / ۹۷۹ یا ۹۸۰ م)، محدث و فقیه امامی. از جزئیات زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست؛ اما از آنجا که سعد بن عبدالله اشعری (د ۲۹۹ یا ۳۰۱ ق)، از مشایخ قم، در شمار نخستین استادان او بوده، و به قراین دیگر می‌توان گفت که وی در قم آغاز به تحصیل کرده است (نک: نجاشی، ۳۰۵/۱، قس: ۴۰۳/۱-۴۰۴). ابن قولویه برای فراگیری حدیث مسافرت‌هایی به نقاط مختلف داشته که از آن میان در اسناد روایات نام نقاطی چون ری، عسکر مکرّم (در خوزستان) و مصر یاد شده است (ابن قولویه، ۵۲، ۲۵۳؛ نجاشی، ۳۱۰/۱). به گفته راوندی (ص ۷۲) وی در ۳۳۷ ق (سال باز گرداندن حجر الاسود به مکه توسط قرامطه) یا ۳۳۹ ق (نک: مسعودی، ۳۴۶)، به قصد رفتن به حج وارد

افزوده که آن را مفیدتر کرده است (حمیدی، ۶۴۲/۱). ابوالقاسم علی ابن جعفر سعدی معروف به ابن قطاع نیز تصاریف را تهذیب کرده و پیراسته است (ابن شاکر، ۱۲۱/۱۲). ابن تهذیب به نام کتاب *الافعال* در ۱۳۶۰-۱۳۶۴ ق در ۳ جلد در حیدرآباد و نیز در ۱۴۰۳ ق در بیروت چاپ شده است. اینکه ادب‌شناسان عصر او و روزگاران بعد توجه زیادی به آن کتاب کرده و از آراء آن بهره گرفته‌اند، نشانه اهمیت کتاب است. تصاریف *الافعال* ابن قوطیه در ۱۸۹۴ م به کوشش گویدی در لیدن و در ۱۹۵۲ و ۱۹۵۸ م به کوشش علی راتب و علی فوده در مصر، چاپ شده است.

با اینهمه، شهرت عمده ابن قوطیه مربوط می‌شود به اثر بزرگ او *تاریخ افتتاح الاندلس*. این اثر کم حجم، که تاریخ اندلس را از آغاز گشوده شدنش به دست مسلمانان در ۹۳ق/۷۱۲م تا زمان فرمانروایی امیر عبدالرحمن در ۲۹۹ق/۹۱۲م به اختصار در برگرفته، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده و همواره مورد استفاده محققان غربی و پژوهشگران مسلمان قرار گرفته است. هرچند در اینکه کتاب را ابن قوطیه شخصاً نوشته باشد، محل تردید است. تردید از آنجا ناشی شده که کتاب با جمله: «اخیر نا ابوبکر محمد بن عبدالعزیز قال...» آغاز می‌شود و ادامه پیدا می‌کند و این، حکایت از آن دارد که کتاب به انشای ابوبکر نیست. اینکه ابن فرضی، شاگرد ابن قوطیه، این کتاب را به او نسبت نداده، مؤید این نظر است. احتمالاً کتاب را ابن قوطیه املا کرده و یکی از شاگردان و یا دوستانش آن را نوشته است. چنانکه ربریا مترجم کتاب به زبان اسپانیایی نیز چنین احتمال داده است (پالنیا، ۲۰۳).

ابن قوطیه در این کتاب، تعصب ملی و قومی و حتی تفاخر به شاهزاده بودنش را، با ستایشهایی که از پادشاهان قوطی می‌کند، نشان می‌دهد (ص ۲۹؛ شکمه، ۶۱۶). از اینکه وی گاه از افسانه‌ها و داستانهای عامیانه‌ای چون کشتن اسیران اندلسی به امر طاروق بن زیاد و پختن و خوردن گوشت آنان به منظور ارعاب مردم بومی (ص ۳۵) استفاده می‌کند، احتمالاً تحت تأثیر عصیت ملی بوده است. شایان توجه است که ابن قوطیه در این کتاب (ص ۸۲) از خوابی خبر می‌دهد که در آن تعبیر روشنی از محو شدن اسلام در اندلس و چیرگی مسیحیان بر آن سرزمین شده است. این کتاب در ۱۸۵۶ و ۱۸۶۷م در پاریس، در ۱۸۶۸م در مادرید، در ۱۹۵۷م به کوشش عبدالله انیس طباع در بیروت و نیز در ۱۹۸۲م به کوشش ابراهیم ایباری در بیروت چاپ شده است. نیز در ۱۸۸۹م قسمتی از آن به وسیله آهودا در پاریس انتشار یافته و در ۱۹۲۶م ربریا آن را به اسپانیایی ترجمه و در مادرید چاپ کرده است.

افزون بر دو کتاب یاد شده، دو اثر دیگر نیز با عنوان *المقصود و الممدود و شرح رسالة ادب الکاتب* (= الکتاب، که شرحی است بر مقدمه ادب الکاتب ابن قتیبه) به ابن قوطیه منسوب است (GAS, IX, 222). دانشمندان بسیاری از محضر درس ابن قوطیه استفاده کرده و از او

که خود انگیزه نوشتن کتاب الرد علی ابن داود فی عدد شهر رمضان از جانب ابن قولویه بوده است (نک: نجاشی، ۳۰۶/۱، ۳۰۵/۲). گفتنی است که گزیده‌ای از یکی از آثار ابن قولویه در مستطرفات السرائر ابن ادریس (صص ۱۴۱ - ۱۴۷) برجای مانده است.

مأخذ: ابن ادریس، محمد بن احمد، مستطرفات السرائر، قم، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ ابن بابویه، محمد بن علی، فضائل الانهر الثلاثة، به کوشش غلامرضا عرفانیان، نجف، ۱۳۹۶ ق؛ ابن شاذان، محمد بن احمد، مائة منقبة، قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، اقبال الاعمال، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن قولویه، جعفر بن محمد، کامل الزیارات، به کوشش عبدالحسین امینی، نجف، ۱۳۵۶ ق؛ افتدی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، به کوشش محمد رازی، تهران، ۱۳۷۷ - ۱۳۸۰ ق؛ خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحديث، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، سالهای ۳۵۱ - ۳۸۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ راوندی، قطب الدین، الخرائج والجرائع، بیسن، ۱۳۰۱ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، امالی، بغداد، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ همو، رجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، الفهرست، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه؛ غضائری، حسین بن عبدالله، تکملة رسالة آل عین، به کوشش محمد علی موحد ابیطی، اصفهان، ۱۳۹۹ ق؛ مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ مسعودی، التنبیه والاشراف، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ مفید، محمد بن محمد، الامالی، به کوشش حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق؛ همو، المزار، قم، ۱۴۰۹ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش محمد جواد نائینی، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، تهران، ۱۳۷۸ - ۱۳۲۱ ق.

حسن انصاری

ابن قیسرانی، ابو عبدالله محمد بن نصر (۴۷۸ - ۲۱ شعبان ۵۴۸ ق/ ۱۰۸۵ - ۱۱ نوامبر ۱۱۵۳ م)، شاعر مدیحه‌سرا، یاقوت (۶۴/۱۹) نسب وی را به خالد بن ولید رسانده، اما ابن خلکان (۴۶۱/۴) با تکیه بر قول مورخان و نسب‌شناسان در این باره تردید رواداشته است و روایت مصعب زبیری (ص ۳۲۸) نیز درباره انقراض نسل خالد، درستی نظر وی را تأیید می‌کند. وی در عکا زاده شد (سمعانی، ۵۳۸/۱۰)، اما خانواده او، به دلایلی نامعلوم به قیساریه، در نزدیکی عکا مهاجرت کرد. وی در آن شهر پرورش یافت (همانجا) و به همین جهت به ابن قیسرانی مشهور شد (نک: عمادالدین، ۹۶/۱). در ۴۹۰ ق هنگامی که ۱۲ ساله بود، جنگهای صلیبی آغاز شد و صلیبیان بخشی از سواحل فلسطین را اشغال کردند. ۴ سال بعد به سبب اشغال قیساریه توسط صلیبیان و خون‌ریزیهای بیشمار آنان (نک: ابراهیم، ۲۷)، ابن قیسرانی مجبور به ترک آن شهر گردید. در این باره که پس از قیساریه به کجا رفته، گزارش مأخذ اندکی مفشوش است. به گفته ابن جوزی (۲۱۳/۱۸)، ابن شاکر (۴۵۶/۱۲) و ابن تغری بردی (۳۰۲/۵) وی از قیساریه به حلب و از آنجا به دمشق رفته است. از سوی دیگر به گزارش ابن عساکر (۲۰۸/۱۱) که از شاگردان او بوده، وی نخست در دمشق ساکن گردید و سپس به دلایلی (نک: ادامه مقاله) به حلب رفت و به گفته یاقوت در آنجا نزد خطیب ابوطاهر هاشم بن احمد حلبی به کسب علم پرداخت (همانجا). گزارش صفدی

بغداد شد، ولی ظاهراً بیماری او را از ادامه سفر بازداشت و ناچار در همانجا سکنی گزید. احتمال می‌رود که وی پیش‌تر نیز به عراق آمده باشد، زیرا شماری از استادان عراقی او پیش از این تاریخ در گذشته بودند. ابن قولویه از مشایخ بسیاری بهره برده که از آن میان می‌توان احمد بن ادریس قمی، علی ابن بابویه قمی، ابن ولید قمی، ابن عقیده، محمد بن یعقوب کلینی، ابو عمرو گنئی، عبدالعزیز بن یحیی جلودی، ابن همام اسکافی و همچنین پدرش محمد و برادرش علی را نام برد (نک: ابن قولویه، ۱۰-۱۲، ۲۱، ۲۹، ۲۵۰؛ نجاشی، ۵۹/۲، ۳۸۷؛ ابن شهر آشوب، ۳۰؛ برای دیگر مشایخ وی، نک: ابن قولویه، نجاشی، جم: ابن شاذان، ۱۶۰؛ طوسی، الفهرست، ۳۱). وی همچنین از طریق مکاتبه ناآل به دریافت اجازه از ابن ابی عقیل عثمانی گشت (نجاشی، ۱۵۴/۱).

از راویان ابن قولویه اینان را می‌توان نام برد: ابن عبدون، ابن عیاش جوهری، حسین بن عبدالله غضائری، شیخ مفید، محمد بن علی ابن بابویه، ابن شاذان قمی، ابن نوح سیرافی و سرانجام هارون بن موسی تلکبری که ابن قولویه نیز از وی استفاده کرده است (نک: ابن قولویه، ۱۸۵، ۲۵۹-۲۶۰؛ ابن بابویه، ۳۳؛ غضائری، ۹۷؛ مفید، امالی، ۹، جم: ابن شاذان، همانجا؛ نجاشی، ۳۰۵/۱، ۴۰۳، ۲۳۶/۲؛ طوسی، رجال، ۴۵۸؛ همو، الفهرست، ۶۴؛ ذهبی، ۳۹۳-۳۹۴). در مورد وثاقت وی باید گفت که شیخ مفید از او تعبیر به صدوق کرده (نک: نجاشی، ۴۲۲/۲) و نجاشی (۳۰۵/۱) و طوسی (الفهرست، ۴۲) وی را توثیق کرده‌اند. ابن قولویه در بغداد وفات یافت و در کاظمین مدفون گردید (نک: مجلسی، ۱۹/۱۰۴؛ قس: افتدی، ۳۲/۶، که قبر وی را در قم می‌داند). از بازماندگان وی تنها پسرش ابو احمد عبدالعزیزرامی شناسیم که از راویان حدیث بوده است (نک: طوسی، امالی، ۳۰۰/۲).

ابن قولویه دارای تألیفاتی در حدیث و فقه بوده که مشهورترین آنها کامل الزیارات است و در ۱۳۵۶ ق در نجف به کوشش عبدالحسین امینی به چاپ رسیده است. این کتاب که یکی از مهم‌ترین منابع امامیه در زیارات است، به نوبه خود مورد استفاده شیخ مفید در المزار (جم) و دیگران قرار گرفته است. در سده‌های اخیر کامل الزیارات به عنوان یک منبع رجالی نیز مطرح شده و مورد استفاده برخی از رجال‌شناسان امامی قرار گرفته است (نک: حر عاملی، ۶۸/۲۰؛ نوری، ۵۲۲/۳ - ۵۲۳؛ خویی، ۵۰/۱، جم). از دیگر آثار ابن قولویه که امروزه نشانی از آنها در دست نیست، می‌توان الاربعین، تاریخ الشهور والحوادث فیها، الحج، الشهادات، الصداق، الصلاة، الفطرة، القضاء و ادب الحکام، قیام اللیل و النوادر را نام برد (نجاشی، ۳۰۶/۱؛ طوسی، الفهرست، ۴۲؛ ابن شهر آشوب، ۳۰). همچنین طوسی (همانجا) از کتابی با تعبیر فهرست مارواه من الکتب و الاصول یاد می‌کند که ظاهراً مورد استفاده خود وی در فهرست و نجاشی در رجال (جم) قرار گرفته است. وی اثری نیز با عنوان العدد فی شهر رمضان داشته که در آن نظر خود را درباره عدم نقصان ماه رمضان بیان کرده است (نک: نجاشی، همانجا؛ ابن طاووس ۵-۶). ابن داوود قمی (م) ردیه‌ای بر این کتاب نوشته

(۲۰۹/۱۱) که خود از او عیادت کرده است، ۱۰ روز پس از آن درگذشت و در مقبره باب الفرایس دمشق مدفون گردید. گفته‌اند که آخرین سفر وی به دمشق به سبب به هم خوردن مناسبات او با نورالدین بوده است (رکابی، ۲۴)، اما در این باره دلیل روشنی بجز یکی از ابیات قصیده‌ای که عمادالدین (۱۱۵/۱ - ۱۱۹) نقل کرده و ممکن است چنین گمانی ایجاد کند، در دست نیست. با این حال چون این قصیده در ۵۴۷ ق یعنی یک سال پیش از آخرین سفر وی به دمشق سروده شده، شاید بتوان آن را سرآغاز تیرگی روابط با نورالدین به شمار آورد، اگر چه به گفته عمادالدین (۱۲۵/۱) خانواده وی نزد نورالدین سخت محترم بودند و فرزند وی در حکومت او دارای مقام دیوانی بوده است و خود او نیز پس از سرودن قصیده یاد شده، در دمشق می‌زیسته است. به نظر می‌رسد که برقراری رابطه با مجیرالدین فرمانروای دمشق و ستایش او که احتمالاً ناشی از علاقه ابن قیسرانی به بازگشت به این شهر بوده، با اجازه الملک العادل صورت گرفته است، چه این امر پس از دیدار مجیرالدین آبق با نورالدین در حلب و گردن نهادن به اطاعت از وی بوده است (ابراهیم، ۶۲). با اینهمه، الملک العادل، از اینکه می‌دید شاعر، مجیرالدین را بر وی ترجیح داده، دل‌چرکین شد و همین امر به تیرگی روابط میان امیر و شاعر انجامید.

شعر ابن قیسرانی که بیشتر مدح و غزل است، مورد تحسین و ستایش معاصرانش بوده و چنانکه ویژگی دوره اوست، آکنده از صنایع بدیعی مانند تجنیس و طباق است (نک: ابراهیم، ۱۹۸ - ۲۱۴)، اما از لحاظ سبک، شیوه بیان و حتی تعابیر و تصویرهای شعری او متأثر از متنبی و ابوتمام است و به تعبیر درست‌تر تقلیدی از این دو شاعر بزرگ سده‌های ۳ و ۴ ق است. ابراهیم (صص ۱۷۲ - ۱۹۷) موارد بسیاری از این تقلید را به دست داده است؛ اما شهرت ابن قیسرانی بیش از هر چیز مرهون اشعاری است که بعدها به اشعار جهادی مشهور شده است و در آنجا مدح ممدوحین خویش و به‌ویژه عمادالدین و نورالدین زنگی را با وصف پیروزیهای آنان در جنگ با صلیبیان درآمیخته است و طبعاً در این اشعار از انگیزه‌های دینی برای تنویق و تهییج سپاهیان مسلمان سود جسته است (نک: ابراهیم، ۱۴۰ - ۱۵۰). وی در زمینه مدح و نیز تقلید از شاعران پیشین، از ابن خیاط استاد خویش و نیز ابن حیوس شاعر شامی که بسیار خود را به وی همبسته می‌دانست (عمادالدین، ۹۶/۱)، متأثر گردیده است، اما از هنرمندیها و زیرکیهای ابن حیوس در کار مدیحه‌سرایی محروم بوده است. در زمینه اشعار تغزلی که به «تغریات» مشهور شده است، وی دارای استقلال بیشتری است و با تکیه بر احساسات راستین و شاعرانه خویش (قس: ابراهیم، ۲۲۶) گاه قطعاتی ظریف و دلنشین سروده است (نک: عمادالدین، ۹۹/۱، ۱۰۱، ۱۱۹، ۱۲۰؛ ابراهیم، همانجا). بیشتر این سروده‌ها درباره زنان نصرانی است و او که سخت شیفته زیباییهای ظاهری بود، گاه غنان احساسات خویش را از کف می‌داد و در نتیجه سیمای آن شاعر ارجمند باوقار را که سودایی جز پیروزی مسلمانان بر صلیبیان ندارد و به برکت قصاید

(۱۱۲/۵ - ۱۱۳) نیز که می‌گوید وی در روزگار حکومت تاج‌الملوک بوری بن طغتكین (۵۲۶ ق) و پس از آن در دمشق می‌زیست و اداره ساعت‌های باب جامع اموی را بر عهده داشت و سپس چندی به حلب رفت، گفته وی را تأیید می‌کند. ظاهراً ابن عماد (۱۵۰/۴) نیز به همین گزارش اعتماد کرده است. بر پایه دلایلی که ابراهیم (صص ۲۸ - ۳۱) ارائه داده است، مطلب اخیر درست‌تر می‌نماید.

وی در دمشق نزد ابن خیاط شاعر و نیز توفیق بن محمد دمشقی به آموختن ادب پرداخت (یاقوت، همانجا؛ قفطی، ۲۵۹/۱) و به زودی در شمار دوستان و نزدیکان ابن خیاط درآمد و به جمع‌آوری و روایت دیوان وی پرداخت، چنانکه ابن خیاط تنها روایت وی را قابل اعتماد دانسته است (نک: هرفی، ۲۲۴). و شاگرد جوان خویش را «الشیخ الاجل الادیب» نامیده است (همانجا؛ مردم بک، ۱۸). وی همچنین از توفیق بن محمد دمشقی شعر روایت کرد (قفطی، همانجا) و افزون بر آن در تاریخ نجوم، احکام و هیأت چیره‌دست شد (ابن قلاسی، ۴۹۸) و از حساب و هندسه نیز آگاهی داشت (ذهبی، ۷/۳). ابوسعید سمعانی، ابن عساکر و ابوالمعالی خطیری از وی دانش آموختند (نک: سمعانی، ابن عساکر، یاقوت، همانجاها). وی نزدیک به ۳۳ سال در دمشق ماند (ابراهیم، ۲۹)، اما به سبب هجو شمس‌الملوک اسماعیل بن بوری مجبور به ترک دمشق و اقامت در حلب گردید (ابن عساکر، ابن جوزی، همانجاها).

سفر وی به حلب مصادف با دوران شکوفایی زندگی او بوده است. وی در حلب به مدح عمادالدین زنگی و دیگر فرمانروایان سلسله اتابکان زنگی پرداخت (نک: عمادالدین، ۱۱۱/۱، ۱۱۵، ۱۵۴) و سرپرستی کتابخانه حلب به او واگذار گردید (صفدی، ۱۱۳/۵) و با ابن منیر طرابلسی، شاعر معاصر خویش، رقابت آغاز کرد (ابن قلاسی، همانجا؛ تدمری، ۳۱) و سرانجام کارشان به مهاجرات کشید (یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۵۹/۱؛ تدمری، ۳۲؛ نیز نک: عمادالدین، ۹۲/۱ - ۹۵).

ظاهراً ابن قیسرانی به سفر دلپستگی فراوان داشته است. چه، گزارشهایی درباره سفرهای وی به چند شهر در دست است: موصل (عمادالدین، ۱۰۲/۱)، بغداد (صفدی، همانجا)، انبار که خود در یکی از سروده‌هایش از اقامت در آن شهر یاد کرده است (نک: ابراهیم، ۳۰)، شیزر (رکابی، ۲۱)، معرة که هنگام عبور از آن بر تربت ابوالعلاء معری حضور یافته و ۲ بیت ستایش‌آمیز درباره وی سروده است (ابن وردی، ۸۵/۲). عزاز اشغال شده (عمادالدین، ۱۵۵/۱ - ۱۵۶)، انطاکیه اشغالی در ۵۴۰ ق (همو، ۹۹/۱)، دمشق در ۵۴۷ ق (ابراهیم، ۶۲)، گرچه برخی از این سفرها نیز ظاهراً به قصد دیدار ممدوحان و تقدیم مدایح خود به آنان بوده است (عمادالدین، ۱۰۲/۱). وی در آخرین سفر خود (۵۴۸ ق) به دعوت مجیرالدین آبق، وارد دمشق شد و در مجلس وی حضور یافت و به قصیده‌ای او را مدح گفت (ابن قلاسی، همانجا). وی پس از این دیدار بیمار شد و به نوشته ابن عساکر

ابن قیسرانی دیوان شعری داشته که ابن عساکر (۲۰۸/۱۱) آن را نیکو شمرده است. عمادالدین کاتب (۱۲۶/۱) و ابوشامه (۵۴/۲) و یاقوت (۶۵/۱۹) آن را دیده‌اند. صفدی (همانجا) حتی دست‌نویس خود شاعر را در اختیار داشته و قطعاتی از آن نیز نقل کرده است؛ اما آنچه اکنون از او در دست است، نسخه‌ای است مشتمل بر ۴۵ برگ که حدود سده ۹ ق نوشته شده و در دارالکتب قاهره محفوظ است (نک: سید، ۴۵۳/۱). به گفته محمود ابراهیم (صص ۷۰، ۷۱) در نسخه یاد شده آنچه ابوشامه در الروضتین آورده و نیز بیشتر اشعاری که عمادالدین کاتب، ابن اثیر، یاقوت و ابن خلکان نقل کرده‌اند، موجود نیست. همو (ص ۷۲) به‌اوراقی مشتمل بر اشعار ابن قیسرانی در موزه بریتانیا اشاره کرده است. از میان منابع موجود بیشترین مقدار از شعر او را عمادالدین کاتب (جه) نقل کرده که مشتمل بر ۷۶۲ بیت است.

مأخذ: ابراهیم، محمود، *صدی الفز الصلیبی فی شعر ابن القیسرانی*، عمان، ۱۴۰۸ ق ۱۹۸۸ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، یوسف بن قزوغلی، *مرآة الزمان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن خلکان، رقیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، *عیون التواریخ*، به‌کوشش فیصل السامر ونبیله عبدالمنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، *تاریخ دمشق*، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن عماد، عبدالجی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن قلاسی، حمزة بن اسد، *تاریخ دمشق*، به‌کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن منیر، احمد، *دیوان*، به‌کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالجیل؛ ابن وردی، عمر، *تمتة المختصر*، به‌کوشش احمد رفعت البدرای، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، *الروضتین*، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ تدمری، عمر عبدالسلام، مقدمه بر دیوان (نک: ابن منیر در همین مأخذ)؛ ذهبی، محمد بن احمد، *العبر*، به‌کوشش سعید بن یسوی زغلول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ رکابی، جودت، *الادب العربی من الانحدر الی الازدهار*، دمشق، ۱۹۸۲ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، *الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ سید، فزاد، *فهرس المخطوطات المصورة*، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، *الوافی بالوفیات*، به‌کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، *خریده القصر* (قسم شعراء شام)، به‌کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ قطعی، علی بن یوسف، *انباء الرواة*، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ مردم بک، خلیل، مقدمه بر دیوان ابن خیاط، دمشق، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ مصعب زبیری، نسب قریش، به‌کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ هرنی، محمد بن علی، *شعر الجهاد فی الحروب الصلیبیه فی بلاد الشام*، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ یاقوت، ادبا.

عباس حجت جلالی

ابن قیسرانی، ابوالفضل محمد بن طاهر بن علی بن احمد مقدسی (۴۴۸ - ۵۰۷ ق / ۱۰۵۶ - ۱۱۱۳ م)، محدث و نویسنده متصوف. شهرت او به ابن قیسرانی به‌لحاظ نسبت اوست به قیساریه، شهرکی در شام، بر ساحل بحر روم (سمعانی، ۵۳۷/۱۰). برخی از مؤلفان به شهرت او نسبت «شیبانی» را نیز افزوده‌اند (ابن دمیاطی، ۳۱، به‌نقل از ابن نجار؛ ذهبی، تذکره، ۱۲۴۲/۴). وی در قدس زاده شد و از خردسالی در زادگاهش به‌استماع حدیث پرداخت. در ۴۶۷ ق / ۱۰۷۵ م به بغداد رفت و پس از چندی به بیت المقدس بازگشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، *المنتظم*، ۱۷۷/۹ - ۱۷۸؛ ابن خلکان، ۲۸۷/۴؛ ذهبی، همان، ۱۲۴۴/۴) و سپس به شهرهای مختلف شام، مصر، حجاز، عراق

جهادی استوار و کوبنده خود القابی چون شرف‌الدین، شرف‌المعالی، عتة الدین و مذهب‌الدین یافته (نک: یاقوت، ۶۴/۱۹؛ ابن خلکان، ۴۵۸/۴؛ صفدی، ۱۱۲/۵)، مخدوش ساخته است. در سفر به انطاکیه وی چندان شیفته زیبایی زنان نصرانی شد که بر ساکنان آن شهر شکست خورده و حتی بر اسیران که به آن زیبا رخان نزدیک بودند، غبطه می‌خورد (نک: عمادالدین، ۱۰۰/۱، خاصه بیت آخر). این حالت را در قطعه‌هایی که درباره غلامی یهودی (همو، ۱۴۰/۱ - ۱۴۱)، کنیزکی نصرانی آوازه‌خوان (همو، ۱۲۰/۱) و نیز مجالس عیش و طرب (همو، ۱۱۹/۱، ۱۳۶ - ۱۳۷) سروده است، نیز می‌توان دید. در همین موارد خاص است که برخی شعر او را با شعر ابونواس قیاس کرده‌اند (نک: ابراهیم، ۲۲۱ - ۲۳۲). با اینهمه به‌نظر می‌رسد که وی در اشعار جهادی خود که ظاهراً بیشتر به انگیزه ستایش ممدوحان می‌سروده، گاه از صداقت و اخلاص نیز برخوردار است، چندانکه در برخی موارد می‌توان شعر او را ترجمان آرزوهای جامعه مسلمان آن روزگار دانست (نک: ابراهیم، ۱۵۵ - ۱۶۰). با این حال خود در هیچ یک از نبردهایی که به‌وصف آنها پرداخته، حضور نداشته (همو، ۱۳۷) و مدایح او اغلب در ستایش نورالدین محمدزنگی بوده است (نک: عمادالدین، ۱۰۲/۱، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۶، ۱۵۴؛ صفدی، ۱۱۳/۵؛ ابوشامه، ۳۸/۲، ۵۴؛ یاقوت، ۷۰/۱۹).

قصاید جهادی او، با توجه به زمان سرودن هر یک، به‌قرار زیر است: ۱. قصیده‌ای ۲۲ بیتی در مدح تاج‌الملوک بوری بعد از شکستن محاصره دمشق در ۵۲۳ ق که ابوشامه (۵۴/۱، ۵۵) نقل کرده است؛ ۲. قصیده‌ای ۳۰ بیتی در مدح عمادالدین زنگی بعد از باز پس گرفتن قلعه بعین (بارین) از صلیبیان در ۵۳۴ ق (همو، ۳۴/۲؛ رکابی، ۲۵ - ۲۸)؛ ۳. قصیده‌ای ۲۸ بیتی به‌نقل از ابوشامه (۳۸، ۳۷/۲) در مدح عمادالدین هنگام فتح شهر استراتزیک رها در ۵۳۹ ق؛ ۴. قصیده‌ای ۴۶ بیتی در خریده عمادالدین کاتب (۱۰۸/۱ - ۱۱۱) در تهنیت جمال‌الدین جواد، وزیر سیف‌الدین غازی حاکم موصل و برادر نورالدین زنگی، هنگام رفع خطر سقوط مجدد شهر رها به دست صلیبیان در ۵۴۱ ق؛ ۵. قصیده‌ای ۲۰ بیتی به‌روایت ابوشامه (۵۵/۲)، ۵۶ در مدح نورالدین زنگی هنگام پیروزی بر صلیبیان در یغری در ۵۴۳ ق. ابوشامه (همانجا) این قصیده را مربوط به نبرد «بصری» دانسته است، اما احتمالاً در اصل کتاب همان یغری بوده که ناسخان به بصری تغییر داده‌اند، زیرا ابن اثیر (۱۳۴/۱۱) ۵ بیت از آن قصیده را در مورد جنگ یغری نقل کرده است (نک: ه. د، ۱۰/۲)؛ ۶. قصیده‌ای ۵۲ بیتی به‌روایت ابوشامه (۵۸/۲ - ۶۰) در مدح نورالدین زنگی هنگام پیروزی بر صلیبیان در واقعه آتب (آتب) در ۵۴۴ ق؛ همچنین قصیده‌ای در مدح نورالدین به‌دنبال همین نبرد مشتمل بر ۱۹ بیت (همو، ۵۶/۲)؛ نیز قصیده‌ای ۱۲ بیتی (همو، ۶۰/۲) در مدح نورالدین و درباره همین رویداد؛ ۷. قصیده‌ای ۵۱ بیتی به‌روایت ابوشامه (۷۲/۱ - ۷۴) در مدح نورالدین به‌هنگام تسلط بر ژوسلین، فرمانده صلیبی، در ۵۴۵ ق.

خراسان با افکار صوفیانه الفت گرفته است، به خصوص که در هرات یا خواجه عبدالله انصاری آشنا بوده و از او بهره گرفته است (نک: ابن دمیاطی، ۳۲؛ ابن رجب، ۸۴/۱). بهر حال آنچه از نوشته‌های خود وی برمی‌آید، این است که او در مقام یک محدث، نه تنها با تصوف و پندهای صوفیانه برخوردی صمیمانه داشته است، بلکه از روی آگاهی و بصیرت معارف صوفیه را پذیرفته و به آن دل داده و در شناساندن آداب و عادات ایشان اهتمام کرده است. در واقع همان گونه که گفته‌اند با تألیف *صَفْوَة التَّصَوُّفِ* اهل طریقت را یاری کرده و آراء آنان را با نصوص سنت تطبیق و توفیق داده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، ۱۷۸/۹؛ ابن ملقن، همانجا). از نظر مذهب فقهی، ذهبی او را از اهل ظاهر شمرده است (تذکره، ۱۲۴۴/۴). مضامین آثار او به‌ویژه *السماع* می‌تواند مؤید این مدعا باشد، در حالی که ادعای یاقوت (ادبا، ۹۷/۱۴) که ابن قیسرانی حنبلی بوده، جای تأمل دارد. بهر صورت او در کتاب *السماع* به‌حلیت سماع قائل شده و به‌استناد احادیث و اخبار و اقوال صحابه و تابعین به اثبات آن پرداخته است. حتی ابن ناصر سلامی مدعی شده که وی نظر بر امردان و خوبرویان را تجویز می‌کرده و در این زمینه کتابی به نام *جواز النظر الی المُرَدِّ* تألیف کرده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا). تنها ابن ناصر - که از مخالفان او بوده - اثر مزبور را به‌وی نسبت داده است و هیچ یک از مؤلفان - که آثار او را نام برده‌اند - از این اثر یاد نکرده‌اند. گفتنی است که ابن قیسرانی در تطبیق آداب خانقاهی با سنن نبوی جانب حزم و احتیاط را رعایت نکرده و حتی به‌پاره‌ای از قیاسات ناستوار در این خصوص پرداخته است؛ چنانکه جامه دریدن صوفیان را به‌هنگام سماع، با حدیثی حاکی از پاره شدن پرده حجله در نتیجه کشیدن آن توسط رسول اکرم (ص)، قیاس کرده است. اینگونه قیاسها و استنباطها بوده که موجب خرده‌گیری بر او شده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، تلبیس، ۲۶۱، المنتظم، همانجا؛ ابن کثیر، ۱۷۷/۱۲). عده‌ای نیز به‌وی نسبت کذب داده و او را اباحی و بد عقیده خوانده و گرفتار وسوسه شیطان پنداشته‌اند و مدعی شده‌اند که با دو کتاب *صَفْوَة التَّصَوُّفِ* و *السماع* خود فضیحت کرده است (نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، همانجا؛ صفدی، ۱۶۷/۳؛ ابن حجر هیتمی، ۶۵، ۶۷، ۷۰).

آثار:

الف - چاپی: ۱. *الانساب المتفقة فی الخط المتماثلة فی الثَّقَط والاضبط*. بر این کتاب ابوموسی محمد بن عمر اصفهانی ذیلی نوشته و کاستیهای آن را برطرف کرده که به‌الزیادات معروف است و ذیل ابوموسی اصفهانی را این نقطه دنبال کرده است (ابن خلکان، ۳۹۳/۴؛ حاجی خلیفه، ۱۸۰/۱). کتاب مذکور به‌انضمام ذیل اصفهانی به‌کوشش پ. دیونگ در لیدن (۱۸۶۵ م) به‌چاپ رسیده است؛ ۲. تذکره الموضوعات، که در مصر (۱۳۲۳ ق / ۱۹۰۵ م) چاپ شده است؛ ۳. الجمع بین کتابی ابی‌نصر الکلاباذی و ابی‌بکر ابن منجویه فی رجال

و ایران سفر کرد (ذهبی، سیر، ۳۶۲/۱۹، تذکره، ۱۲۴۲/۴). نیز می‌دانیم که در ۴۷۱ ق در دمشق بوده است (ابن جوزی، یوسف، ۵۰/۱۸). قرآینی چند حاکی از آن است که آمدن وی به ایران در بین سالهای ۴۷۱ - ۴۸۱ بوده است؛ چنانکه از یک سخن خواجه عبدالله انصاری (د ۴۸۱ ق / ۱۰۸۸ م) که در آن به ابن قیسرانی اشاره دارد، جوان بودن او در این هنگام تأیید می‌شود (نک: ذهبی، سیر، ۳۶۶/۱۹). بهر صورت وی در ۴۸۱ ق در ری بوده و در همین سال در آن شهر فرزندش، ابوزرع طاهر، زاده شده است. گویا ابن قیسرانی مدتی در ری مانده، زیرا فرزندش را در همانجا برای تحصیل به‌استاد سپرده است (ابن خلکان، ۲۸۸/۴). سپس وی به‌همدان رفته و در آنجا اقامت گزیده است (ذهبی، تذکره، ۱۲۴۵/۴). او در اوان ۶۰ سالگی پس از بازگشت از سفر حج در بغداد درگذشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، ۱۷۸/۹ - ۱۷۹؛ ابن خلکان، ۲۸۷/۴).

ابن قیسرانی که به‌قول سیوطی (ص ۴۵۲) به‌بیشتر از ۴۰ شهر در جهان اسلام سفر کرده، بسیاری از محدثان را دیده و از آنان حدیث شنیده است. در زادگاهش از ابوالفتح نصر بن ابراهیم ناپلسی و ابوعثمان ابن وراق، در بغداد از ابومحمد صریفینی و دیگران، در مصر از ابواسحاق حبال، در دمشق از ابوالقاسم ابن ابی العلاء فقیه و در حلب از حسن بن مکی شیزری استماع کرده است (برای دیگر استادان وی، نک: ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ ذهبی، تذکره، ۱۲۴۲/۴؛ ابن دمیاطی، ۳۱ - ۳۲؛ صفدی، ۱۶۶/۳ - ۱۶۷؛ ابن حجر عسقلانی، ۲۰۸/۵ - ۲۰۹).

گرچه شخصیت علمی ابن قیسرانی کم و بیش مورد ستایش مؤلفان قرار گرفته (مثلاً نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، ۱۷۸/۹؛ ذهبی، تذکره، ۱۲۴۳/۴ - ۱۲۴۵)، اما گاه به‌لحاظ گرایش به‌اذواق و مواجید صوفیانه و گاه به‌لحاظ میزان ضبط در نقل حدیث مورد انتقاد قرار گرفته و نیز به‌وی نسبت «لحن» داده شده است (ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا؛ ذهبی، همان، ۱۲۴۴/۴، میزان، ۵۸۷/۳).

ابن عساکر (۴۸۱/۱۵) نیز او را کثیرالوهم دانسته و ابن حجر هیتمی (ص ۷۰) به‌نقل از ابن ناصر سلامی آورده است که وی ثقه نیست (برای نقد این نظر، نک: ابن شاکر، ۲۶/۱۲). از شاگردان وی می‌توان محمد بن عمر بن احمد اصفهانی، ابوالفضل محمد بن هبة الله بروجدی، محمد بن اسماعیل طرسوسی، عبدالوهاب انماطی، ابوجعفر ابن ابوعلی همدانی، ابونصر احمد بن عمر غازی و ابوطاهر احمد بن محمد سلفی را نام برد (نک: یاقوت، بلدان، ۵۹۶/۱؛ ابن خلکان، ۲۸۶/۴؛ ذهبی، تذکره، ۱۲۴۳/۴، سیر، ۳۶۲/۱۹؛ ابن ملقن، ۳۱۶). چنانکه پیش‌تر اشاره شد، شدیدترین انتقاداتی که بر وی وارد شده، به‌جهت گرایش اوست به‌تصوف، به‌طوری که بعضی او را از صوفیان ملامتی دانسته‌اند (نک: ذهبی، تذکره، همانجا، قس: میزان، ۵۸۷/۳). آنچه مسلم می‌نماید، این است که اگر ابن قیسرانی پیش از ورودش به ایران با تصوف آشنا نبوده باشد، بی‌تردید در شهرهای

البخاری و مسلم، اثری است که از تلفیق و تهذیب و ترتیب دو کتاب همگون، یکی از احمد بن محمد کلاباذی و دیگری از ابن منجویه حاصل آمده است. این کتاب در حیدرآباد دکن (۱۳۲۳ ق) در دو جلد به چاپ رسیده است؛ ۴. کتاب السماع، در جواز سماع غنا و آلات موسیقی و رد آنان که سماع را تحریم کرده‌اند. بر این اثر، ابن جوزی در تلخیص ابلیس (صص ۲۳۷ - ۲۴۳، ۲۶۱) خرده گرفته و ابن حجر هیمتی در تألیف کف الرعاع بیشتر به نقد و پاسخ به این کتاب ابن قیسرانی نظر داشته است (نک: صص ۶۵، ۶۹، ۱۲۶، ۱۲۹). رساله مزبور به کوشش ابوالوفاء مراغی در قاهره (۱۳۹۰ ق) چاپ شده است؛ ۵. شروط الائمة الستة، که همراه با شروط الائمة الخمسة، تألیف ابوبکر حازمی به کوشش محمد زاهد کوثری در قاهره (۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۹ م) به چاپ رسیده است؛ ۶. صفة التصوف، که در زمینه آداب خانقاهی و اقوال مشایخ تصوف بوده و از دیرباز انکار و انتقاد اهل حدیث را به دنبال داشته است (به عنوان نمونه، نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، تلخیص، ۱۶۵، جم). این کتاب در ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۰ م در قاهره منتشر شده است.

ب - خطی؛ ۱. اطراف الغرائب والافراد. در این اثر وی کتاب الافراد دارقطنی را بر اساس حروف معجم مرتب کرده است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ظاهریه (نک: GAL, S, I/603) و دارالکتب مصر (خدویه، ۲۶۹/۱) موجود است؛ ۲. ایضاح الاشکال فیمن ابهم اسم من النساء والرجال. نسخه‌ای از آن در کتابخانه خالدیه نگهداری می‌شود (نک: GAL, S, همانجا)؛ ۳. ذخیره الحفاظ المخرج علی الحروف والالفاظ. در این کتاب وی الکامل ابن عدی را مرتب کرده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه کوپرلی (کوپرلی، ۱۵۵/۱ - ۱۵۶) موجود است؛ ۴. مسألة التسمية، رساله‌ای است در تجویز آهسته گفتن بسمله که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه (ظاهریه، حدیث، ۵۱۵) موجود است؛ ۵. منتخب من معرفة الالقب، نسخه‌هایی از این اثر که تلخیصی است از کتاب القاب الرواة ابوبکر احمد بن عبدالرحمن شیرازی، در کتابخانه‌های ظاهریه (ظاهریه، تاریخ، ۲۰۹ - ۲۱۰) و کوپرلی (کوپرلی، ۴۴/۱) نگهداری می‌شود.

گویا ابن قیسرانی دیوان یا مجموعه شعری نیز داشته است (نک: بغدادی، ۸۷/۲). شعر او را بسیاری از معاصران وی و نیز گروهی از متأخران ستوده‌اند، اما به دلیل دفاع از آراء صوفیانه، مردود شناخته‌اند (مثلاً ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، ۱۷۸/۹). نیز عده‌ای در اشعار او لغزشهای نحوی یافته و برخی دیگر جزالت شعر عرب را در سروده‌هایش ندیده و به اعتبار رکاکت معنی، اشعارش را به شعر مخنثان مانند کرده‌اند (نک: ابن جوزی، یوسف، ۵۰ / (۱) ۸). ابن حجر هیمتی، ۷۰). از دیوان شعر او تاکنون نسخه‌ای شناخته نشده، اما ابیاتی از او - که بیشتر صیغه عرفانی دارد - در نوشته‌های دیگران نقل شده است (نک: ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، همانجا؛ یاقوت، بلدان، ۶۰۱/۴: ابن جوزی، یوسف، ۴۹ / (۱) ۸ - ۵۰؛ ذهبی، تذکرة، ۱۲۴۴/۴

- ۱۲۴۵: ابن دمیاطی، ۳۲: صفدی، ۱۶۷/۳: ابن شاکر، ۲۶/۱۲: ابن ملقن، ۳۱۷ - ۳۱۸: برای برخی دیگر از آثار وی، نک: بغدادی، ۸۳/۲).
مأخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، تلخیص ابلیس، قاهره، اداره الطباعة المتیرية؛ هو، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق: ابن جوزی، یوسف بن قزاولی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق: ابن حجر هیمتی، احمد بن محمد، کف الرعاع، به کوشش محمد عبدالقادر عطا، بیروت، ۱۴۰۶ ق: ابن خلکان، وفیات ابن دمیاطی، احمد بن ابیک، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر ابوفرح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م: ابن رجب، عبدالرحمن بن شهاب الدین، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش هانری لاثوت و سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م: ابن شاکر کتبی، محمد، عیون النواریخ، به کوشش فیصل سامر و عبدالمنعم داود، بغداد، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م: ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، عمان، دار البیروت، ابن کثیر، البدایة: ابن ملقن، عمر بن علی، طبقات الاولیاء، به کوشش نورالدین شریه، بیروت، ۱۴۰۶ ق: بغدادی، هدیه: حاجی خلیفه، کشف خدیویه، فهرست: ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق: هو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م: هو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۳ م: سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م: سیرطی، طبقات الحفاظ، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م: صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریش، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م: ظاهریه، خطی (تاریخ)، عث: همان (حدیث)، البانی، کوپرلی، خطی؛ یاقوت، ادبا: هو، بلدان: نیز؛ GAL, S.

نجیب مایل هروی

ابن قیس الرقیات، عبدالله بن قیس بن شریح (د ح ۸۱ ق / ۷۰۰ م)، شاعر حجازی، از بنی عامر شاخه کوچک قریش. سال تولد و مرگ او به درستی روشن نیست. بر پایه داستانی که ابوالفرج اصفهانی (۱۵۷/۴ - ۱۵۸) نقل کرده، وی یک سال پس از کشته شدن مصعب بن زبیر (۷۲ ق / ۶۹۹ م) ۶۰ ساله بوده است. بنابراین ابن قیس احتمالاً بین سالهای ۱۳ - ۱۵ ق و به احتمال بسیار در مکه به دنیا آمده است (ناصف، ۶ - ۷: نک: دانشنامه، که بدون ارائه دلیل این گزارش را نادرست خوانده است). اگر چه نویسندگان کهن چندین کتاب درباره وی نوشته بوده‌اند (نک: ابن ندیم، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۷)، اما امروز از مأخذ موجود آگاهی چندانی درباره زندگی او به دست نمی‌آید. وی در ۳۷ ق با گروهی از خویشاوندان خود در یکی از وادیهای رقه، واقع در شمال بین النهرین، موسوم به مؤزن یا وادی الاحرار (ابن قیس، ۹۷، ۱۰۳: ناصف، ۱۳) ساکن گردید و در همین جا بود که به سبب عشق ورزی به رقیه دخت عبدالواحد بن ابی سعد، از عموزادگان خود (ابوالفرج، ۱۵۵/۴)، و نیز دختر عموی همان زن و همچنین زن دیگری از بنی امیه که همه رقیه نام داشتند، به «الرقیات» مشهور شد (ابن حبیب، ۲۹۹ - ۳۰۰: ابن قتیبه، الشعر والشعراء، ۴۵۰/۲). اگرچه ابن سلام (ص ۱۳۷) شهرت وی را به سبب نام مادر بزرگهایش و اصمعی به سبب نام زنان وی دانسته است (جوهری، ذیل رقی)، اما تغزلهای وی به رقیه گفته آنان را تأیید نمی‌کند (نک: ابوالفرج، ۱۵۶/۴، ۱۶۶: ابن قیس، ۴۸، ۵۶، ۶۳، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۵۶، ۱۶۹).

از این زمان تا خروج عبدالله بن زبیر اطلاع دقیقی درباره زندگی

است، اما ظاهراً ام‌البین دخت‌العزیز بن مروان و همسر ولید بن عبدالملک در آن نقش بسزایی داشته است، چه عبدالله از وی خواست تا نزد عبدالملک به شفاعت برخیزد (ابوالفرج، همانجا). احتمالاً این دو پیش از آن یکدیگر را می‌شناختند؛ ابن قیس چندین بار به این زن تغزل کرده بود و شاید عبدالله نیز از این امر آگاه بود (نک: ناصف، ۲۶ - ۲۹).

از این پس ابن قیس به ستایش امویان، دشمنان معدوحان پیشین خود پرداخت (صص ۱ - ۶، ۷ - ۱۱، ۱۲ - ۱۶، ۷ - ۷۴) و حتی مخالفان آنان را گمراه و دروغ‌زن خواند (ص ۵؛ ناصف، ۱۲۳ - ۱۲۴). با اینهمه عبدالملک که از همان آغاز، وی را از «عطایای» بیت‌المال محروم داشته بود (ابن قتیبه، همان، ۴۵۱/۲؛ ابوالفرج، همانجا)، هرگز در دوستی و وفاداری وی خوش گمان نبود (همو، ۱۵۸/۴؛ مرزبانی، ۱۶۹ - ۱۷۰، ۲۰۰ - ۲۰۱؛ ابوهلال، ۹۸؛ ابوعبید، ۲۹۵/۱ - ۲۹۶)، اما عبدالله بن جعفر با بخششهای بی‌دریغ خویش و نیز حمایت از وی کم عنایتی خلیفه را جبران می‌کرد (ابوالفرج، ۱۵۸/۴؛ ابن قتیبه، همانجا؛ ناصف، ۴۹ - ۵۰) و ابن قیس نیز به گونه‌ای وی را ستود که رشک خلیفه را برانگیخت (ابوالفرج، همانجا). ظاهراً وی دیر زمانی در دربار عبدالملک نماند و پس از چندی به مصر رفت و به عبدالعزیز ابن مروان برادر عبدالملک پیوست (ناصف، ۴۴) و کوشید تا بر اختلافات میان دو برادر دامن زند و عبدالعزیز را برای خلافت شایسته‌تر بنمایاند (ابوالفرج، ۵۸/۱۶ - ۵۹؛ ابن قیس، ۱۴ - ۱۵، ۱۵۱ - ۱۵۲؛ ضیف، ۲۹۶ - ۲۹۸). وی همچنین بشر بن مروان را ستود (صص ۱۴۴ - ۱۴۵). با این حال چنانکه از برخی سروده‌های وی برمی‌آید، در دل با امویان نبود (ناصف، ۳۳ - ۳۵) و گویا پس از پیوستن به امویان نیز با زیریان رابطه داشت (ابوالفرج، ۱۶۴/۴؛ ناصف، ۴۸). برخی گفته‌اند، تغزل و عشق ورزی وی به ام‌البین، همسر ولید بن عبدالملک، نیز به قصد رسوایی و هجاء امویان بوده است (ضیف، ۶۰؛ ناصف، ۱۱۴ - ۱۱۶)، اما دلیل آشکاری برای این نظر در دست نیست (همانجا)، چه در آن صورت بایستی عبدالملک شفاعت ام‌البین را نمی‌پذیرفت.

پایان کار ابن قیس به درستی روشن نیست، احتمالاً وی در حدود ۸۱ ق، هنگامی که در خدمت عبدالعزیز بن مروان بود، درگذشت. برخی مرگ وی را در ۷۵ ق دانسته‌اند (همو، ۶۳). زهیر بن بکار و نیز حماد بن اسحاق، نواده ابراهیم موصلی، کتابهایی با عنوان «اخبار عیبدالله بن قیس الرقیات» نوشته‌اند. ابن مرزبان نیز کتابی با همین عنوان، به همراه برگزیده اشعار وی تألیف کرده است. افزون بر این ابن ابی طاهر طیفور نیز برگزیده‌ای از اشعار وی فراهم آورده است (نک: ابن ندیم، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۷)، اما هیچ کدام از این آثار اکنون در دست نیست. ابن قیس الرقیات نمونه بارز آن گروه از شاعران غزل‌سرایی است که در نیمه دوم سده اول ق در حجاز پدیدار شدند. زندگی بسیار مرفه، ورود اسیران و نفوذ فرهنگهای بیگانه و خاصه

ابن قیس در دست نیست، جز اینکه می‌دانیم در جنگ حرّه (۶۳ ق / ۶۸۳ م) دو تن از برادرزادگان وی به نامهای سعد و اسامه کشته شدند و وی که در آن زمان در رقه به سر می‌برد، با شنیدن خبر مرگ آنان بسیار اندوهناک شد و دو مرتبه درباره آنان سرود (صص ۹۷ - ۱۰۰، ۱۰۳ - ۱۰۵). یک بار نیز به سبب اختلافاتی که میان بنوعامر و بنوذکوان در گرفت و شخصی از بنوذکوان به دست حرب بن عبدالواحد برادر رقیه کشته شد، به اسارت رفت و نزدیک بود به قتل برسند، اما با وساطت مردی از بنو قنفل از بندرهایی یافت (همو، ۱۰۳؛ ناصف، ۱۳ - ۱۴).

وی به شهرهای مختلف سفر کرد، اما ظاهراً زندگی در حجاز و نیز نزدیک شدن به دستگاه حکومت را خوش‌تر می‌داشت (ابن قیس، ۶۹؛ ناصف، ۱۴ - ۱۵). ابن قیس در آغاز خروج عبدالله بن زبیر در سیستان بود و در آنجا والی سیستان، عبدالله بن خلف خزاعی، مشهور به طلحة الطلحات را که از بخشندگان مشهور عرب بود، مدح گفت (ص ۱۷؛ ابن خلکان، ۸۸/۳؛ ضیف، ۹۲؛ ناصف، ۱۷). ظاهراً در همین زمان بود که با بالا گرفتن کار زیریان و امید به پیروزی ایشان، به آنان پیوست و از آن پس به عنوان شاعر زیریان شناخته شد و مدیحه‌های بسیاری برای آنان سرود و تا پایان کار پیوند خویش را با آنان حفظ کرد (مبرد، ۳۹۹/۱؛ ابوالفرج، ۱۵۷/۴؛ ابن سلام، همانجا). وی در جنگ دیر جاثلیق در رکاب مصعب بن زبیر بود و با آنکه مصعب ضمن اشاره به پایان کار خویش و بخشیدن مال فراوان به وی، از او خواست تا سرخویش گیرد، جوانمردانه از این کارتن زد و تا کشته شدن مصعب با وی بماند (ابوالفرج، همانجا) و مرتبه‌هایی در مرگ وی سرود (ابن قیس، ۱۳۳ - ۱۳۴، ۱۳۶ - ۱۸۴، ۱۸۵).

پس از آن به کوفه گریخت و در خانه زنی از قبیله خزرج که کثیره نام داشت، پناه جست و یک سال یا اندکی بیشتر نزد وی بماند. در این مدت آن زن با بزرگواری و بی‌آنکه از هویت وی پرسش کند، به وی خدمت کرد (ابوالفرج، ۱۵۷/۴، ۱۶۰) و همین امر موجب شد تا بین آن دو پیوندی عاشقانه برقرار گردد (وشاء، ۱۳۳؛ ابن قیس، ۱ - ۲، ۲۳، ۴۳، ۶۱، ۱۰۱). در این مدت امویان به سختی در پی یافتن او و انتقام کشیدن از وی بودند و برای کشتن او جایزه تعیین کردند (ابوالفرج، ۱۵۷/۴؛ تنوخی، ۲۸۱/۴ - ۲۸۳؛ ابوعبید، ۲۹۴/۱). چه، ستایشهای وی از زیریان و نکوهش و دشمن داشتن امویان، بر آنان سخت گران آمده بود (ابن قیس، ۸۷ - ۹۶؛ ابن قتیبه، همان، ۴۵۰/۲ - ۴۵۱؛ عیون الاخبار، ۱۰۳/۱؛ مرزبانی، ۱۶۹ - ۱۷۰؛ ابوالفرج، ۱۵۸/۴).

چون هیاهو فروکش کرد، وی به مکه رفت و پس از دیدار با خانواده خویش، به گونه‌ای ناشناس در مدینه به عبدالله بن جعفر بن ابی طالب پناه برد. عبدالله ضمن آنکه به گرمی وی را پذیرفت، تمهیداتی فراهم آورد (نک: همو، ۱۵۷/۴ - ۱۵۹؛ ابن قتیبه، الشعر و الشعراء، همانجا) و از عبدالملک بن مروان خواست تا از وی در گذرد. درباره چگونگی این درخواست، گزارشهای گوناگونی در دست

ایرانی و از همه مهم‌تر پیدایش موسیقی و موسیقی دانانی مشهور در آن دیار، همه موجب گردید که در ساختمان و مفاهیم غزل عربی تحول نسبتاً عمده‌ای پدیدار گردد. عرجی و ابن قیس مایه اصلی هنر خود را از غزل اخذ کردند و چند سال بعد، عمر بن ابی ربیع از آن مکتبی خاص ساخت. با پیدا شدن این غزل‌سرایان بود که قریش توانست در شعر نیز بر دیگر قبایل عرب برتری یابد (نک: ابوالفرج، ۱۰۱/۳، ۱۵۶/۴).

تغزل به زنان بی‌شمار (همو، ۱۶۲/۴)، گستاخی و بی‌پروایی در گفتار، اما گفتاری که کمتر از حد عفت در می‌گذرد و هنوز هم آثار استواری شعر جاهلی و صدر اسلام در الفاظ و ترکیب‌های آن پدیدار است، استفاده از اوزانی کوتاه و آهنگین که کار آهنگ‌سازان و آواز خوانان را ساده می‌کند، همه موجب گردیده است که ابن قیس الرقیات در صف بهترین و نو آورترین غزل‌سرایان عرب قرار گیرد.

موضوعی که پس از غزل، حجم بیشتری را در آثار او اشغال کرده، مدح است، اما فخر و حماسه و هجا اندک اندک در آن رنگ می‌بازد (ناصف، ۹۹ - ۱۰۰، ۱۴۹؛ نیز نک: ضیف، ۹۰، ۸۹). ابن قیس از بسیاری از معشوقه‌های خویش در غزلیات خود نام برده است (صص ۲۶، ۳۳، ۴۳، ۴۸، جم: ناصف، ۱۱۲) و گاه در یک قطعه با چهار تن از آنان به تغزل پرداخته است (صص ۲۶ - ۲۷؛ ناصف ۱۰۲).

عشق ورزی وی به کثرت نیز موجب شد تا در شمار عشاق بزرگ قرار گیرد (وشاء، همانجا). معشوق شاعر، دیگر زن هودج نشین بدوی نیست تا شاعر بر آثار خیمه گاه قبیله او بگریزد، بلکه آوازه خوانانی در مدینه و یا زن شهر نشین مکه و کوفه است (ابن قیس، ۴۳، ۶۶ - ۶۷، ۶۹؛ ابوالفرج، ۷/۸؛ ناصف، ۲۳ - ۲۴، ۸۳). گویی دیگر شاعر پروای سستی قافیه و اغلاط نحوی (= لحن) را ندارد (نک: مرزبانی، ۱۶۹؛ ابوهلال، ۴۵۰)، بلکه کوشش وی آن است که شعر او شایسته آواز باشد و به همین دلیل استفاده از وزنهای کوتاه را ترجیح می‌دهد (ناصف، ۹۵ - ۹۷). با اینهمه، سخن شناسان عرب به شعر وی استناد کرده‌اند. ابوالفرج آهنگهایی که بر روی برخی اشعار ابن قیس ساخته شده، آورده است (۱۷۷/۲، ۷۱/۴، ۱۵۵، ۱۶۰، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶، ۵۷/۶، فهرست). ساختن آهنگ بر روی اشعار وی تا روزگار عباسیان ادامه داشت (همو، ۱۶۱/۴) و همین اشعار تا دیر زمانی نقل محافل ادبی (همو، ۱۶۶/۴ - ۱۶۷؛ وشاء، ۱۶۱ - ۱۶۲) و نیز موجب پدید آمدن ماجراهایی ظریف بود (نک: ابوالفرج، ۱۶۱/۴).

بنابر این شایسته آن است که ابن قیس را شاعر غزل‌سرا بدانیم، گر چه وی را شاعر سیاست و غزل نامیده‌اند (نک: ناصف، جم) و گرچه مدیحه‌های او گاه رنگ سیاسی به خود گرفته است، اما یافتن اغراض سیاسی محض در شعر مدیح دشوار است.

حقیقت آن است که شاعر برای تأمین معاش خویش در جامعه‌ای که شیوه زندگانی در آن دگرگون شده بود، ناگزیر از مدیحه‌سرایی بود (ضیف، ۸۹ - ۹۰). نگاهی به مدیحه‌های وی این نکته را روشن

می‌سازد که او همواره بخشنده‌ترین افراد را ستوده است. طلحة الطلحات و نیز عبدالله بن جعفر در بخشندگی زبان‌زد بوده‌اند (نک: همو، ۹۱ - ۹۲). عبدالعزیز بن مروان که ابن قیس تا پایان عمر در خدمت وی ماند، نیز چنین بود (همو، ۲۸). هنگام پیوستن به زیریان نیز وی به جای آنکه به ستایش عبدالله بن زیر بر دازد، بیشتر به برادر وی مصعب دل بسته بود، از آن روی که مصعب بر خلاف برادر خویش که به بخل و تنگ چشمی شهرت داشت، بسیار بخشنده و گشاده دست بود (نک: ابن قتیبه، عیون الاخبار، ۱۰۳/۱؛ تنوخی، ۲۰/۴؛ ناصف، ۱۸ - ۱۹) و ظاهراً ابن قیس از بخششهای بی‌دریغ وی بر خوردار می‌گردید (ابوالفرج، ۱۵۷/۴؛ ابن شاکر، ۱۴۳/۴ - ۱۴۴). گفته‌اند که ابن قیس شعری نسود، مگر آنکه به واسطه آن به ثروتی رسید (همانجا)، بنابر این می‌توان پرسید، پس انگیزه پیوستن ابن قیس به زیریان چه بوده است؟ شاید دلیل آن دلپستگی فراوان وی به سروری قریش (ابن قیس، ۸۷ - ۹۶) بوده است که امویان با کینه توزیهای خویش آن را به مخاطره می‌انداختند و اگر چنین باشد، می‌توان آن را انگیزه‌ای سیاسی دانست.

مآخذ: ابن حبیب، محمد، «اسماء المفتالین»، نوادر المخطوطات، به کوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سلام، محمد، طبقات الشعراء، بیروت، دار النهضة العربیة؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، الشعر والشعراء، بیروت، ۱۹۶۲ م؛ همو، عیون الاخبار، قاهره، ۱۳۲۳ ق/ ۱۹۲۵ م؛ ابن قیس الرقیات، عبدالله، دیوان، به کوشش محمد یوسف نجم، بیروت، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوعمید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، سبط الأثری، به کوشش عبدالعزیز میمنی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، کتاب الصناعین، به کوشش علی محمد بجای و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ تنوخی، محسن بن علی، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، به کوشش احمد عبدالغفور عطار، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ دانشنامه ضیف، شرقی، التطور والتجديد فی الشعر الاموی، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ مبرد، محمد بن یزید، الکامل، بیروت، مکتبة المعارف؛ مرزبانی، محمد بن عمران، الموشح، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۴۳ ق؛ ناصف، علی نجدی، ابن قیس الرقیات، شاعر السياسة والغزل، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ وشاء، محمد بن احمد، الظرف والظرفاء، به کوشش فهمی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م.

ابن قیم جوزیه، شمس‌الدین ابو عبدالله، محمد بن ابی بکر بن ایوب زُرعی (۷ صفر ۶۹۱ - ۱۳ رجب ۷۵۱ ق/ ۲۹ ژانویه ۱۲۹۲ - ۱۶ سپتامبر ۱۳۵۰ م)، دانشمند حنبلی که به سبب کثرت تألیفات در زمینه‌های گوناگون شهرت یافته است، او را به اعتبار شغل پدرش که قیم (مبشر) مدرسه جوزیه بوده است، ابن قیم خوانده‌اند (ابن کثیر، ۲۳۴/۱۴؛ ارنووط، ۱۵/۱). بدون تردید پدر ابن قیم به دلیل شغلش در مدرسه جوزیه با آراء و آثار حنبلیان آشنا بوده است و احتمال دارد که این آگاهیها در کودکی به فرزندش رسیده باشد، زیرا او را یکی از استادان ابن قیم دانسته‌اند (نک: ابن حجر، ۱۳۷/۵). از زندگی ابن قیم و اینکه چگونه به بلوغ فکری رسیده است،

می‌برد، ولی محدوده حبس او از استادش جدا بود و در همین زندان بود که ابن قیم به تدبیر و تفکر در آیات قرآنی پرداخت (ابن رجب، همانجا). پس از مرگ ابن تیمیه، چنانکه آثار ابن قیم نشان می‌دهد تا پایان عمر به او و آراء او وفادار ماند (قس: ابن حجر، همانجا). عده‌ای ابن قیم را رئیس اصحاب ابن تیمیه دانسته (قتوحی، ۴۱۹؛ حسینی، ۱۵۵/۴) و گفته‌اند که ابن تیمیه چون او خلف و پیروی نداشته است (صفدی، همانجا). خود وی نیز ابن تیمیه را بزرگ‌ترین ناصر اسلام خوانده است (مختصر الصواعق، ۱۴۳ - ۱۴۴).

در باره ابن قیم گفته‌اند که از حسن خلق و مودت بهره‌مند بود، به کسی حقد و حسد نمی‌ورزید (ابن کثیر، ۲۳۴/۱۴)، عابد و خاضع و منیب بود (همو، ۲۳۵/۱۴؛ ابن حجر، داوودی، همانجاها)، در اوقات آسودگی به استنساخ نوشته‌های خود و دیگران اهتمام می‌کرد (ابن رجب، ۴۴۹/۲) و به جمع کردن کتاب علاقه‌ای وافر داشت و کتابخانه‌ای فراهم کرده بود که پس از مرگ او، فرزندان مدت‌ها آنها را می‌فروختند (ابن حجر، همانجا).

از ۷۲۸ ق که سال رهایی او از زندان قلعه دمشق بوده است تا ۷۳۱ ق که به سفر حج رفت (نک: ابن کثیر، ۱۵۴/۱۴)، از احوال او اطلاعی دقیق در دست نیست، اما این مقدار دانسته است که حنبلیان، او را نماینده صدیق و یار وفادار ابن تیمیه می‌دانستند و به امامت او در مدرسه جوزه نماز می‌گزاردند (ابن رجب، همانجا). شکی نیست که ابن قیم در این سالها به تألیف و تصنیف برخی از آثار خود اهتمام داشته است و نیز عده‌ای از حنبلیان پیرو ابن تیمیه برای روشن نمودن برخی از فتوایهای وی نزد او می‌رفته‌اند. نیز احتمال دارد که در همین سالها مجالس درسی نزد او برپا بوده باشد، ولی آنچه محقق می‌نماید، اینکه حلقه درس او از ۷۴۳ ق رسمیت و عمومیت یافته است، زیرا از صفر همان سال او را در مقام تدریس در مدرسه صدریه که یکی دیگر از مدارس مهم حنبلیان در دمشق بوده است، می‌یابیم (ابن کثیر، ۲۰۲/۱۴). ظاهراً به هنگام تدریس در مدرسه مذکور بوده است که ابن قیم باره‌ای از فتوایهای ابن تیمیه را پی گرفته و عده‌ای از مخالفان را بیدار کرده است. چنانکه در نوشته‌ای که پیش از محرم ۷۴۶ در خصوص عدم ضرورت وجود محلل در «سبق» پرداخته بود (نک: ابن رجب، همانجا؛ صفدی، ۲۷۲/۲) و در آن رأی ابن تیمیه را تأیید کرده بود، تقی‌الدین سبکی احضارش کرد و او را به پذیرش رأی جمهور که بر ضرورت وجود محلل در مسابقه اتفاق داشتند، واداشت (ابن حجر، ۱۴۰/۵؛ ابن کثیر، ۲۱۶/۱۴). بار دیگر نیز در ۷۵۰ ق ابن قیم در مورد طلاق فتوایی داد و در آن نظر ابن تیمیه را اختیار کرد (همو، ۲۳۵/۱۴؛ لاثوست، 67). محتمل است که ابن قیم در این فتوا به انکار وقوع سه طلاق در یک لفظ پرداخته باشد که پیش از او با ابن تیمیه نیز به سبب همین نظر، فقهای شافعی و حنفی مخالفت کرده بودند (نک: زریاب، ۱۱۳). به هر حال در این نوبت باز هم سبکی با او در افتاد. درگیری آنان به درازا کشید تا آنکه امیر سیف‌الدین بن فضل بدوی آن دو را به

اطلاعی در دست نیست. شاگردان او چون ابن کثیر و ابن رجب که از احوال و آثار وی یاد کرده‌اند، گویا به جزئیات احوال ابن قیم در سالهای کودکی و نوجوانی آشنایی نداشته و بیشتر به هویت و شخصیت دینی و علمی او در روزگار پختگی و بلوغ فکری اشاره کرده‌اند. نوشته‌های خود وی نیز، حتی کلیات زندگی او را در کودکی و نوجوانی روشن نمی‌کند. گویی زندگی فرهنگی او از روزگاری شروع شده که دست ارادت به دامن تقی‌الدین ابن تیمیه (هم) زده بوده است. البته این نکته نه بدان معناست که ابن قیم پیش از رسیدن به ابن تیمیه به حیات فکری و فرهنگی دست نیافته است، زیرا او بدون تردید در واپسین سالهای سده ۷ و دهه نخست سده ۸ ق برخی از علوم عصر را می‌دانسته و نزد بسیاری از استادان روزگارش به تحصیل علوم می‌پرداخته است. چنانکه نزد ابن ابی الفتح بعلی (د ۷۰۹ ق) و مجدالدین تونسلی (د ۷۱۸ ق) کتابهایی در ادب عربی چون ملخص ابوالبقاء و الفیه ابن مالک و قسمتی از کافیه الشافیه و بخشی از المقرب ابن عصفور را خوانده (صفدی، ۲۷۷/۲؛ داوودی، ۹۴/۲) و نزد مجدالدین حرانی (د ۷۲۹ ق) کتابهای فقهی چون مختصر ابوالقاسم حرقی و المقنع ابن قدامه را فرا گرفته و اصول و کلام را از صفی‌الدین هندی آموخته و نزد او آثاری چون الاربعین و المحصل فخر رازی را خوانده است (ابن حجر، صفدی، همانجاها) و نیز از ابن شیرازی، ابن مکتوم، ابن عبدالداثم (د ۷۱۸ ق)، تقی‌الدین سلیمان، مطعم، شهاب‌الدین نابلسی و فاطمه دختر ابراهیم بن محمد بن جوهر استماع حدیث کرده است (ابن رجب، ۴۴۷/۲؛ صفدی، ابن حجر، داوودی، همانجاها؛ سیوطی، ۶۲/۱) و اگر گفته مراغی (۱۶۱/۲) درست باشد، ابن قیم پیش از رسیدن به ابن تیمیه، یعنی قبل از ۷۱۲ ق با تصوف نیز آشنا بوده و به مشرب صوفیانه تمایل داشته است. با اینهمه، آنچه از مجموع نوشته‌های ابن قیم و نیز از گفتارهای کوتاه و بلند دیگران در باره او حاصل می‌آید، اینکه دانش و آموخته‌های علمی وی آنگاه شکوفا شده و تکمیل گردیده که در اوج جوانی، یعنی در ۲۱ سالگی به جمع شاگردان ابن تیمیه پیوسته است. در ۷۱۲ ق که ابن تیمیه از قاهره به دمشق باز آمد، ابن قیم به او پیوست (ابن کثیر، همانجا) و مدت ۱۶ سال همراه او بود و از این همراهی بسیار بهره‌مند شد (مقریزی، ۸۳۴/۳)؛ منجد، ۳۷۲).

گفته‌اند که ابن قیم به سبب انکار مسافرت به قصد زیارت مقبره خلیل‌الله (ع) به زندان افتاد (ابن رجب، ۴۴۸/۲). به درستی نمی‌دانیم که محبوس شدن او به سبب این موضوع در چه سالی روی داده است، اما مسلم می‌نماید که او اینگونه آراء را در باره زیارت قبور پس از آشنایی با ابن تیمیه فرا گرفته است. بنابراین زندانی شدن او نخستین بار می‌بایست پیش از ۷۲۶ ق روی داده باشد، زیرا در این سال وی بار دیگر همزمان با استادش ابن تیمیه به زندان افتاد (ابن کثیر، ۱۴۰/۱۴؛ ابن رجب، همانجا؛ ابن حجر، ۱۳۸/۵). در این نوبت، ابن قیم حدود دو سال در قلعه دمشق محبوس بود و هر چند با ابن تیمیه در آن قلعه به سر

صلح فرا خواند و آشتی داد (ابن کثیر، لائوس، همانجا)، با همه مخالفت‌هایی که با ابن قیم می‌شد، تا آخر عمر از کوشش و تلاش بی‌وقفه علمی باز نماند، چنانکه نه تنها دهها اثر کوتاه و بلند از خود برجای گذاشت (ابن رجب، ۴۴۹/۲)، گروه بسیاری نیز نزد وی به شاگردی پرداختند، از جمله: ۱. ابن کثیر که به گفته خود وی (۲۳۴/۱۴ - ۲۳۵) بیشتر از دیگران به ابن قیم نزدیک بوده است؛ ۲. ابن رجب که تا پایان عمر استاد از او بهره برد و خود، او را از مشایخش دانسته است (۴۴۷/۲)؛ ۳. شمس‌الدین محمد بن احمد بن عبدالهادی مقدسی جماعلی (د ۷۴۴ ق) از محدثان مشهور سده ۸ ق (نک: ارنو، ۲۱ - ۲۲)؛ ۴. شمس‌الدین محمد بن عبدالقادر نابلسی حنبلی (د ۷۹۷ ق) که بیشتر نوشته‌های ابن قیم را نزد وی خوانده و فقه را از او آموخته است (همو، ۲۲/۱). علاوه بر اینها، از دیگر شاگردان ابن قیم که به نام از آنان یاد کرده‌اند، دو فرزند اوست: یکی برهان‌الدین ابراهیم (د ۷۶۷ ق) که نزد پدر نحو و فقه آموخت و شرحی بر الفیه ابن مالک نوشت (ابن حجر، ۶۵/۱) و دیگری شرف‌الدین عبدالله که از فاضلان روزگار خود بوده، تا جایی که پس از درگذشت پدر به جای او در مدرسه صدریه درس می‌گفته است (ابن کثیر، ۲۳۵/۱۴).

تدریس و تربیت شاگردان در مدرسه صدریه حدود ۸ سال ابن قیم را به خود مشغول داشته است. گویا در واپسین سالهای همین دوره به مکه سفری کرده (قس: ابن رجب، ۴۴۸/۲؛ ابن عماد، ۱۶۹/۶) و پس از بازگشت از این سفر، ظاهراً بعد از آنکه ایامی را باز در مدرسه مذکور تدریس می‌کرده است، در گذشته (ابن کثیر، ۲۳۴/۱۴۰؛ حسینی، ۱۵۵/۴) و در کنار مدفن مادرش در مقبره باب صغیر به خاک سپرده شده است (ابن کثیر، همانجا؛ ابن رجب، ۴۵۰/۲).

آراء: با توجه به اینکه ابن قیم در عقاید مشرب سلفی داشته است، بسیاری از یافته‌های فلسفی، عرفانی و علمی را که نشانه‌ای از آنها در اقوال سلف دیده نمی‌شد، نامقبول می‌گرفت. رکن و پایه آراء ابن قیم که در بسیاری از نوشته‌های او تکرار شده، مسأله توحید است. تعلق خاطر قراوان او به این موضوع بدان جهت است که توحید، اساسی‌ترین مسأله در بینش سلفیان تلقی می‌شده است. وی توحید را نه تنها از نظر علمی و جنبه الهی مورد توجه داشته، بلکه به آن به عنوان یک اصل انسانی که در زندگی فردی و سلوک اجتماعی سهمی بسزا دارد، می‌نگریسته است.

شناخت ابن قیم از قرآن و آراء او در زمینه تفسیر و رد تأویل، نیز بخشی چشمگیر از نوشته‌های او را در بر گرفته است. او نه تنها بیشتر پندارهایش را به استناد نصوص قرآنی تثبیت کرده، بلکه به نوشتن تفاسیری در خصوص برخی از سور کوتاه هم پرداخته است. به علاوه بر طبق گرایشی که وی به سلف داشته، در تفسیر نیز بر اقوال و آراء آنان بسیار تکیه کرده است، اما اتکای بسیار زیاد او بر سخنان صحابه و تابعین به آن معنی نیست که به استنباط‌های سلفی گری و عقیدتی و به آراء جدلی خود در تفسیر آیات قرآنی نپرداخته باشد. او با آنکه

تأویلات همه فرق باطنی را فاسد می‌داند (مختصر الصواعق، ۵۹) و تأویل را جنایتی بر می‌شمارد که در عالم اسلام روی داده و متأخران از اهل اصول و فقه را نیز فریفته است (همان، ۱۲) و با وجودی که گروههای ضاله و گمراه را در «حدیث تفرقه» کسانی می‌داند که به تأویل رغبت کرده‌اند (همان، ۵۳)، اما خود او نیز گاه گاهی به تأویلاتی در قرآن پرداخته است (مثلاً نک: مدارج، ۸۳/۱ - ۸۵).

در علم حدیث برخی از نویسندگان معاصر وی و نیز متأخر کوششها و شناخت ابن قیم را ستوده و به اعتنای زیاد او در این زمینه توجه داده‌اند (ابن کثیر، ۲۳۴/۱۴؛ نعیمی، ۹۰/۲) و از عنایت او به متون حدیث و رجال آن سخن گفته‌اند (ابن رجب، ۴۴۸/۲). پرداختن ابن قیم به روش شناخت اخبار آحاد (مختصر الصواعق، ۴۵۵ - ۴۶۲) و نشان دادن ضوابطی که موضوع بودن حدیثی را می‌شناساند (المنار، ۴۳ به بعد) و نوشتن یک دوره سیره نبی (ص) بر اساس احادیث نبوی، نشانه‌هایی است بارز از تسلط او بر احادیث و اخبار.

ابن قیم که از زمره فقهای روزگار خود بوده و به عنوان مفتی شناخته می‌شده، به نظریه تغییر فتاوی و احکام و شیوه‌های اداره امور در ازمنه قائل بوده است. به نظر او سیاستهای جزئی که حاکمان باید به کار گیرند، با اختلاف ازمنه فرق می‌کند و اشتباه عده‌ای این است که اینگونه تدبیرها را که رسول خدا و صحابه در عصر خودشان به کار برده‌اند، شرایع ابدی و عمومی تلقی می‌کنند و تخلف از آن را روا نمی‌شمردند (الطرق الحکمیة، ۳ - ۱۸)، لذا باید در هر مورد که تدبیری از پیشینیان رسیده، به دقت بررسی کرد که آیا آن تدبیر یک تقنین دائمی و همگانی است یا تابع مصالح وقت بوده و مقید به زمان و مکان. ابن قیم کتاب الطرق الحکمیة را برای این نوشته است که با ارائه شواهد زیادی نشان دهد، چگونه پیشینیان از تدبیرهای عقلی برای احقاق حقوق مردم در مقام قضا و اداره امور جامعه و تأمین مصالح عمومی مسلمین استفاده می‌کرده و شیوه‌های مجاز را به آنچه در کتاب و سنت آمده، منحصر نمی‌دانسته‌اند.

ابن قیم که اندیشه اصلاح‌طلبی در آداب و عادات دینی را در سر داشت، از اینکه به جهت اصلاح برخی از آنها نظریه‌هایی مخالف و متضاد با پسندهای همگانی و معمول عامه مردم مطرح سازد، تردید و تشویشی نداشت. از اینگونه است رأی و نظر او در انکار سفر کردن صرفاً برای زیارت قبور که یک بار هم، چنانکه گفته شد، در پی ابراز چنین نظری به زندانش انداختند. نیز معتقد بود که به هیچ روی ساختن مساجد و بقاع بر قبور روا نیست (اغاثه، ۱۸۵/۱).

فلسفی اندیشیدن در خصوص شرع و اصول دین یکی از سنتهای فکری روزگار ابن قیم بوده است که وی با آن درگیر شده و آن را یک سنت فکری غیر دینی تلقی کرده است. البته او چون دیگر مشرکان، فلسفه را به معنای «حکمت» می‌پذیرد و آن را دو نوع می‌داند: «قولی» که کلام حق است، و «فعلی» که فعل صواب است. حکمت در نظر او چیزی نیست، مگر طریق پیامبران که متضمن قول حق و فعل صواب

می‌بایست بر علم عرضه کرد و درستی و نادرستی آنها را از طریق علم بازشناخت (طریق الهجرتین، ۳۲۴ - ۳۲۵).

نقد و رد ابن قیم بر پسندها و تأملات خانقاهی و نیز ستیز او با وحدت وجودیان آنگاه نظام یافته که بر آثار ابن تیمیه، در این زمینه تأمل کرده است (نک: اسماء مؤلفات، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۷). هر چند او بر پاره‌ای از تأویلات صوفیه خرده می‌گیرد و آنان را از صنف خوارج و معتزله بر می‌شمارد (مختصر الصواعق، ۵۱ - ۵۳)، اما بیشترین انتقادات را بر بعضی از آداب، مصطلحات و باورهای صوفیانی وارد می‌داند که اهل سُکُرنَد و به تصوف عاشقانه تعلق دارند.

ولی در مجموع روی سخن ابن قیم بیشتر به خانقاهیان خلف است که آنان را به جهل نسبت می‌دهد، اما صوفیان سلف مانند جنید، بایزید بسطامی و سری سقطی به نزد او عارفانی بوده‌اند که جانب قرآن و سنت را رعایت می‌کرده‌اند و بین آن دو سلوک می‌نموده‌اند (اغاثه، ۱۲۳/۱ - ۱۲۵).

آثار: بدون تردید ابن قیم را می‌توان یکی از نویسندگان پرکار به حساب آورد که نوشته‌هایش در زمان حیات او و پس از آن نیز موردتوجه بوده است (ابن حجر، ۳۹/۵؛ ابن شطی، ۶۹؛ حسینی، ۱۵۵/۴). درباره آثار ابن قیم می‌بایست به چند نکته توجه داشت: یکی اینکه چون نوشته‌های وی متضمن جدالهای دینی و مذهبی است، احتمال باید داد که توسط طرفداران او در سده‌های متأخر، خاصه آن دسته از سلفیان که از آراء وی استنباطهایی داشته‌اند، دچار تحریف و دگرگونیهای عمدی شده باشد، از این رو بررسی و نقد درست آراء و عقایدش ایجاب می‌کند که هرگونه نقد و نظری درباره او بر پایه نسخ اصیل و یا نسخه‌های مصحح انتقادی نوشته‌هایش صورت پذیرد. دیگر آنکه چون سرچشمه آراء و برداشتهای دینی - فرهنگی او نوشته‌های دیگر سلفیان چون ابن جوزی و ابن تیمیه بوده است، جا دارد که از آثار آن دو و دیگر حنبلیان پیش از ابن قیم به لحاظ بررسی و تفتیش و حتی تصحیح و تنقیح نوشته‌هایش استفاده کافی برده شود. نیز مشترکات و تکرار موضوعاتی که ابن قیم به آنها پرداخته، نباید در بررسی و شناخت آثارش نادیده گرفته شود. زیرا او ظاهراً به سبب اهمیت دادن به مسائلی که در یکی از آثارش عنوان کرده، به تکرار همانها در دیگر تألیفاتش اهتمام داشته، به طوری که گاهی یک نکته واحد را در چندین اثرش، حتی در برخی موارد با لفظی همسان مطرح کرده است.

در شمار نوشته‌های ابن قیم چنانکه معاصران او و نیز متأخران نشان داده‌اند، اختلاف است (نک: ابن رجب، ۴۴۹/۲ - ۴۵۰؛ داوودی، ۹۵/۲ - ۹۷؛ قس: ابن حجر، همانجا). سخاوی ۵۲ اثر او را بر شمرده (نک: قنوجی، ۴۱۹) و بروکلان (GAL, S, II/128) ظاهراً به تبع سخاوی از نام و نشان ۵۲ تألیف او یاد کرده است. معاصران نیز دهها عنوان دیگر بر این رقم افزوده‌اند (نک: نمر الخطیب، ۱۳۳ - ۱۳۸). آنچه برآورد شمار نوشته‌های او را دشوار کرده، یکی اختلاف در ضبط یک اثر واحد اوست، به دو نام یا بیشتر و دیگری استخراج بخشهایی از آثار

است (همان، ۲۵۶/۲ - ۲۵۷). اینگونه حکمت که به نظر ابن قیم عده‌ای اندک از فلاسفه همچون ابن رشد و ابوالبرکات بغدادی به آن اعتنا داشته‌اند، آراء ارسطو را در الهیات بر نمی‌تابد و حدوث عالم را اذعان دارد. صفات کمالی و افعال اختیاری حق را اثبات می‌کند، رسولان و شریعتهای آنان را حرمت می‌نهد و طوری و رای طور عقل را می‌پذیرد، بیشتر به ریاضی و طبیعی و توابع آنها می‌پردازد و سخن گفتن در الهیات را خاص پیامبران می‌داند (همان، ۲۵۶/۲ - ۲۵۹).

او در حکمت متأثر از آراء و آثار ابن تیمیه بوده و در انکار آراء فلسفی به نوشته‌های استادش که چندین اثر در ابطال یافته‌ها و گفته‌های فلاسفه نوشته بوده، نظر داشته است. سرچشمه فلسفه به پندار ابن قیم به روزگاری می‌رسد که معارضه عقل و نقل با شبهات ابلیس آغاز شد. او که با شبهه‌های ابلیس از طریق نقد و نظر شهرستانی آشنا بوده (نک: مختصر الصواعق، ۱۷۵ - ۱۸۱؛ قس: شهرستانی، ۲۳ - ۲۷)، می‌پنداشته است که بسیاری از اندیشه‌های فلسفی و آراء مذاهب از شبهات مذکور برخاسته است (مختصر الصواعق، ۱۸۰ - ۱۸۱). درست است که ابن قیم از میان فرزندان یونان سقراط را موحد دانسته و او را آشنا به صفات خدا و معتقد به معاد شناسانیده است (اغاثه، ۲۶۴/۲ - ۲۶۵) و افلاطون را که به انکار عبادت اصنام پرداخته و به حدوث عالم قائل بوده، تأیید کرده است (همان، ۲۶۶/۲). ولی آنجا که «عقلیات یونانی» را رد می‌کند (مختصر الصواعق، ۱۴۰ - ۱۴۲)، بیشتر نظر به ارسطو دارد که به نظر ابن قیم وی عالم را قدیم گفته و دیگر فلاسفه را فریفته است (اغاثه، همانجا). او بیشتر فیلسوفانی را که به سخنان ارسطو اعتنا کرده و او را معلم اول خوانده و منطقش را میزان استدلال عقلی دانسته‌اند، از جمله «ملاحده» می‌داند (همان، ۲۵۶/۲، ۲۶۰).

به رغم برخورد سطحی ابن قیم با فلسفه و فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا، محمد بن زکریای رازی و به ویژه خواجه نصیرالدین طوسی (نک: اغاثه، ۲۴۶/۲، ۲۶۰ - ۲۶۷، اجتماع الجیوش، ۴۵، مختصر الصواعق، ۱۴۳)، ستهندگی او با تصوف و آداب خانقاهی و نیز برخورد او با عرفان فلسفی بر اثر آگاهی و تأمل بیشتر رخ نموده، هر چند در این مورد هم وی از شناختی کامل و محققانه برخوردار نبوده است. او را عارفی دانسته‌اند که بر علوم اهل معارف آگاه بوده و در دقایق عرفان وارد شده و متون تصوف و برخی رجال صوفیه را می‌شناخته است (ابن رجب، ۴۴۸/۲؛ داوودی، ۹۴/۲). این نظر درباره ابن قیم به صورتی که او را عارف تشریعی حنبلی بنامیم، مقبول است، اما این سخن که او عارفی بوده است صوفی (ابن شطی، ۶۸) جای تردید دارد، زیرا اگر چه گفته شده است او بسیار عبادت می‌کرده و ذکر می‌گفته (ابن رجب، همانجا)، اما آنچه مسلم است و از مطایر اقوال او بر می‌آید، این است که وی یافته‌ها و پسندهای عرفانی و آداب خانقاهی را که مؤیدات آنها در کتاب و سنت دیده نشود یا گفتار سلف آنها را آید نکند، نمی‌پذیرد و حتی ادعا دارد که مواجید و احوال صوفیه را

بلند اوست، به صورتی که به آن نامی مستقل و جداگانه داده اند. با وجود این شمار آثار کوتاه و بلند ابن قیم بیشتر از آن است که سخاوی احصا کرده و بروکلیمان بر شمرده است.

الف - جایی: ۱. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، از نوشته‌های کوتاه اوست در بحث استواء. این رساله در ۱۳۱۴ق در امریتسار هند و در ۱۳۵۱ق در مصر و سپس در ۱۴۰۴ق در بیروت چاپ شده است؛ ۲. احکام اهل الذمة، رساله‌ای است کوتاه که در ۱۹۶۱م به کوشش صبحی صالح در دمشق به چاپ رسیده است؛ ۳. اخبار النساء، خلاصه‌ای است از اخبار النساء ابن جوزی که ابن قیم با حذف اسناد آن را تلخیص کرده و زرکلی (۵۶/۶) در نسبت آن به ابن قیم تردید کرده است. این کتاب در قاهره (۱۳۰۷ق / ۱۸۸۹م) به کوشش نزار رضا و در بیروت (۱۳۸۴ق / ۱۹۶۴م) منتشر شده است؛ ۴. اسماء مؤلفات ابن تیمیه، رساله‌ای است که مؤلف به خواهش دوستداران ابن تیمیه، نوشته‌های او را به صورت موضوعی فهرست نموده است. رساله مزبور به کوشش صلاح‌الدین منجد (۱۳۷۲ق) در مجلد ۲۸ مجله المجمع العلمي در دمشق چاپ شده است؛ ۵. اعلام الموقعين عن رب العالمين، اثری است در اصول و فقه حنبلی که به نام معالم الموقعين نیز نامیده شده (صفدی، ۲۷۱/۲) و به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید در قاهره (۱۳۷۴ق) و نیز به اهتمام طه عبدالرؤف سعد در همانجا (۱۹۶۸م) و سرانجام به کوشش عبدالرحمن وکیل در همانجا (۱۹۶۹م) چاپ شده است؛ ۶. اغاثة اللفهان من مصادد الشيطان. این کتاب که ابن رجب (۴۵۰/۲) آن را به صورت مصادد الشيطان ضبط کرده، یکی از نوشته‌های بلند و ارزنده ابن قیم است که در آن از علاج بیماریهای قلب سخن گفته است. این اثر به کوشش محمد حامد الفقی در قاهره (۱۳۵۸ق / ۱۹۳۹م) و سپس به کوشش محمد کیلانی در همانجا (۱۹۶۱م) منتشر شده است؛ ۷. اغاثة اللفهان فی حکم طلاق الفضبان، اثری است کوتاه که نام و نشان آن پس از سده ۱۰ق در میان تألیفات ابن قیم شهرت یافته است. این رساله در ۱۳۱۸ و ۱۳۲۲ق در قاهره عرضه شده است؛ ۸. الامثال فی القرآن، رساله کوتاهی است در توجیه و تبیین برخی مثل‌های قرآن که به کوشش سعید محمد نمر الخطیب در بیروت (۱۹۸۱م) چاپ شده است؛ ۹. بدائع الفوائد، یادداشت‌هایی است کوتاه درباره فقه، نحو، تفسیر و رد آراء معتزلی و اشعری که احتمال دارد یکی از شاگردان او به جمع و تنظیم آنها پرداخته باشد. مجموعه یادداشت‌های مذکور نخست در حیدرآباد دکن در ۴ جزء و پس از آن در مصر (۱۳۴۴ق) انتشار یافته است؛ ۱۰. التبیان فی اقسام القرآن. در این اثر مؤلف از سوگندهای قرآن با ادله کلام حنبلی سخن گفته است. این کتاب نخست در مکه (۱۳۲۱ق) و سپس به کوشش محمد حامد الفقی در قاهره (۱۳۵۲ق / ۱۹۳۳م) چاپ شده است؛ ۱۱. تحفة المودود فی احکام المولود. از این رساله چاپ‌های متعدد به عمل آمده و تصحیح انتقادی آن به کوشش عبدالقادر ارنؤوط در دمشق (۱۹۷۱م) انتشار

یافته است؛ ۱۲. تفاسیر. ابن قیم بر چند سوره قرآن و بسیاری از آیات آن تفسیرهای کوتاه و بلندی نوشته است، از جمله بر سوره «فاتحه» که آن را در آغاز مدارج السالکین گنجانده است. سوره «کافرون» را نیز تفسیر نموده و بر «معوذتین» نیز تفسیرهایی نوشته است که گویا ضبط صفدی (۲۷۲/۲) به صورت الرسالة الشافية فی اسرار المعوذتین اشاره به همین تفسیر او دارد. این تفسیر بارها در بمبئی (۱۹۵۵م)، بیروت (۱۹۶۸م)، مصر و نیز مکه به چاپ رسیده است؛ ۱۳. تهذیب سنن ابی داوود یا مختصر سنن ابی داوود، که ابن قیم مشکلات سنن ابی داوود را حل کرده است (ابن رجب، ۴۴۹/۲؛ صفدی، ۲۷۱/۲). محمد حامد الفقی آن را ویراسته و در قاهره (۱۹۴۸ - ۱۹۵۰م) منتشر کرده است؛ ۱۴. جلاء الافهام فی ذکر الصلاة على خير الانام، در امریتسار هند (۱۸۹۷م) و نیز به کوشش طه یوسف شاهین در قاهره (۱۹۶۸م) عرضه شده است؛ ۱۵. الجواب الکافی لمن سأل عن الدواء الشافی، در هند (۱۳۰۷ق) و در مصر (۱۳۴۶ق) به چاپ رسیده است؛ ۱۶. حادی الارواح الی بلاد الافراح، کتابی است در ۷۰ باب درباره صفات بهشت که با عنوان هادی الارواح نیز ضبط شده است. متن کامل آن در قاهره (۱۳۲۵ق) همراه با اعلام الموقعين و نیز به کوشش محمود حسن ربیع در همانجا (۱۳۵۷ق) چاپ شده است؛ ۱۷. الرسالة التبوكية، چاپ مکه در ۱۳۴۷ق؛ ۱۸. روضة المحبين ونزهة المشتاقين، اثری است در ۲۹ باب، درباره حقیقت محبت که احمد عبید، نخست قسمتی از آن را به نام احکام النظر در دمشق (۱۳۴۸ق) انتشار داد و سپس متن کامل را در همانجا (۱۳۴۹ق) به چاپ رسانید. فصلهای ۸، ۶ و ۹ آن را محمد عبدالرحیم استخراج و به نام حکم النظر الی النساء در بیروت (۱۴۰۸ق) منتشر کرده، ولی در مقدمه‌اش به این نکته توجه نداده است؛ ۱۹. الروح، رساله‌ای است بلند درباره روح و بقای آن. این رساله چند بار به چاپ رسیده و تصحیح انتقادی آن به کوشش محمد اسکندر یلدا در بیروت (۱۴۰۲ق) انتشار یافته است؛ ۲۰. زاد المعاد فی هدی خیر العباد، از آثار مشهور ابن قیم است در سیرت پیامبر (ص) که بنابر گفته خودش (۷۰/۱) آن را در حین مسافرت نوشته است. این کتاب چندین بار چاپ شده و تصحیح انتقادی آن به کوشش شعیب ارنؤوط و عبدالقادر ارنؤوط در بیروت (۱۴۰۲ق) منتشر شده است؛ ۲۱. شفاء العلیل فی مسائل القضاء والقدر والحكمة التعلیل، از نوشته‌های کلامی ابن قیم است، در زمینه جبر و اختیار که حاجب خلیفه (۱۴۵۰/۲) از آن به صورت کتاب القضاء والقدر یاد کرده است. این کتاب در قاهره (۱۳۲۳ق) و نیز طائف (۱۹۶۰م) منتشر شده است؛ ۲۲. شرح الشروط العمريّة، رساله‌ای است درباره اهل ذمه که از احکام اهل الذمة (نک: ۲) استخراج شده است. صبحی صالح آن را تصحیح کرده و در دمشق (۱۳۸۱ق) انتشار داده است؛ ۲۳. الصلاة واحکام تارکها، از رساله‌های فتوایی ابن قیم است که در دهلی (۱۸۹۵م) و قاهره (۱۹۰۵م) و سپس براساس نسخ چاپی مذکور به نام حکم تارک

و نیز به کوشش تسیر زعتر در بیروت (۱۴۰۵ ق) به چاپ رسیده است؛ ۲۴. الصواعق المنزلة على الجهمية والمعتلة، از آثار مشهور ابن قیم و متضمن عنده آراء کلامی او که خلاصه آن با عنوان الصواعق المرسله به اهتمام محمد بن موصلی فراهم آمده و در بیروت (۱۴۰۵ ق) منتشر شده است؛ ۲۵. الطب النبوی، در قاهره (۱۹۸۵ م) با عنوان معجم التداوی بالاعشاب چاپ شده و تصحیح انتقادیش را شعیب ارنؤوط در بیروت (۱۹۸۸ م) منتشر کرده است؛ ۲۶. الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة، این اثر به لحاظ شناخت نظام سیاسی درخور تأمل و مشحون از روایتهای تاریخی و نکات اجتماعی است که مؤلف در تألیف آن به کتاب الحسبة و السیاسة الشرعیة ابن تیمیه نظر داشته است (لائوس، ۶۸). این کتاب در ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۲۷ ق در قاهره چاپ شده و سپس به کوشش محمد حامد الفقی در قاهره (۱۳۷۲ ق) منتشر شده است؛ ۲۷. طریق الهجرتین و باب السعادتین، اثری است در عرفان تشریعی که مؤلف محاسن المجالس ابوالعباس احمد بن محمد صنهاجی معروف به ابن عریف (د ۵۳۶ ق) را نقد و رد و در بعضی موارد تفسیر کرده است. قصی محب الدین خطیب در قاهره (۱۳۷۶ ق) و عبدالمنعم عانی در بیروت (۱۹۸۰ م) آن را به چاپ رسانده اند؛ ۲۸. عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، نخست در قاهره (۱۳۴۰ ق) به چاپ رسیده و سپس به کوشش نعیم زرزور در بیروت (۱۹۸۳ م) انتشار یافته است؛ ۲۹. الفارق بين المخلوق والخالق، مصر، ۱۳۲۲ ق؛ ۳۰. فتاوی رسول الله، مستخرج از اعلام الموقعین که در دمشق (۱۹۸۷ م) منتشر شده است؛ ۳۱. الفروسية، که به کوشش عزت عطار حسینی در قاهره (۱۳۶۱ ق) چاپ شده است؛ ۳۲. الفوائد، که به اهتمام احمد راتب عرموش در بیروت (۱۳۹۹ ق) انتشار یافته است؛ ۳۳. الفوائد المشوقة الى علم القرآن وعلم البيان، مصر، ۱۳۱۸ ق؛ ۳۴. القصيدة النونية، از آثار کلامی ابن قیم در ۳۰۰۰ بیت، متضمن آرائی که مؤلف در الصواعق المنزلة آورده است. احمد بن ابراهیم سُدیری نجدی (د ۱۳۲۹ ق) آن را با عنوان توضیح المقاصد و تصحیح القواعد شرح کرده و نیز محمد خلیل هراس بر آن شرحی نوشته که در بیروت (۱۴۰۶ ق) منتشر شده است. این قصیده را با عنوان الکافیة الشافیة فی الانتصار للفرقة الناجية نیز نامیده اند. متن القصيدة النونية در آگره (۱۳۰۶ ق/ ۱۸۸۹ م) و در قاهره (۱۳۱۹ ق) به طبع رسیده است؛ ۳۵. مدارج السالکین بین منازل ایتاک نعبد و ایتاک نستعین، گزارشی است مفصل بر منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری. این اثر یک بار به کوشش محمد رشیدرضا در قاهره (۱۳۳۱ - ۱۳۳۳ ق) و بار دیگر به اهتمام محمد حامد الفقی در همانجا (۱۹۵۶ م) چاپ شده و عبدالمنعم صالح عربی به تهذیب آن پرداخته و تلخیصش را در قاهره (۱۹۸۷ م) منتشر کرده است؛ ۳۶. مشروعية زيارة القبور، که به کوشش عزت عطار حسینی در قاهره (۱۹۵۵ م) چاپ شده است؛ ۳۷. مفتاح دار السعادة و منشور ولاية العلم والارادة، اثری است کلامی - جدلی که در مصر (۱۳۲۳ ق) و هند (۱۳۲۹ ق)

علاوه بر اینها، یادداشتها و تعلیقات ابن قیم است بر القیاس فی الشرع الاسلامی از ابن تیمیه که به کوشش محب الدین خطیب در قاهره (۱۳۴۶ ق) چاپ شده است. اشعار او نیز یادکردنی است، زیرا سواى قصیده‌های نونیه و میمیه و رساله الحلیة، سروده‌هایی دیگر هم از او در نوشته‌های متأخران و نیز معاصرانش آمده است (نک: ابن رجب، ۴۵۲-۴۵۱/۲؛ صفدی، ۲۷۲/۲) و خود نیز در نوشته‌هایش ابیاتی از سروده‌هایش را جای داده است (نک: مدارج، ۱۲۲/۱، ۴۲/۲، ۲۰۰/۳، روضة المحبین، ۲۳۷).

ب - خطی؛ ۱. اختلاط المذهبین، نسخه‌ای از آن در رامپور موجود است (GAL, II/128)؛ ۲. استثنای نسیم الانس من نفحات ریاض القدس، نسخه‌ای از آن در آصفیه نگهداری می‌شود (بهادر، ۲۳۶/۴)؛ ۳. تعلیم النساء من الواجب، نسخه‌ای از آن در آصفیه موجود است (نک: GAL, S، همانجا)؛ ۴. رساله فی اختیارات تقی الدین ابن تیمیه، نسخه‌ای از آن در کتابخانه برلین موجود است (نک: همانجا)؛ ۵. رساله فی النفاق، نسخه‌ای از آن در لکهنو (فهرست، ۴۱۳/۳) موجود است؛ ۶. روضة العاشق ونزهة الواصل، نسخه‌ای از آن در متحف العراقی موجود است (نقشبندی، ۳۲۴)؛ ۷. السبق والرمی، نسخه‌ای از آن در آصفیه نگهداری می‌شود (نک: GAL, S، همانجا)؛ ۸. الشافیة للامراض الفاشية، نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (آلوارت، ۸۸۰۰)؛ ۹. طبقات المكلفین فی الآخرة، نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه ملک سعود موجود است (فهرس، ۲۷۲/۵ - ۲۷۳)؛ ۱۰. العقیة فی الرد علی منکرى عذاب القبر من الزندقة والقدرية، (نک: GAL, S، همانجا)؛ ۱۱. الکلم الطیب والعمل الصالح، نسخه‌ای آن در لکهنو (فهرست، ۵۶۵/۳)، کوپریلی (کوپریلی، ۳۷۴/۱)، کتابخانه اوقاف بغداد (جبوری، ۴۵ - ۴۶) و برلین (GAL, S, II/127) موجود است؛ ۱۲. کشف الغطاء عن حکم سماع الغناء، ابن قیم در رد سماع اهل ذوق تألیفی مستقل داشته، چنانکه در اغانة اللهفان (۲۶۷/۱) به آن ارجاع داده است. صفدی (۲۷۲/۲) و به تبع او زرکلی (۵۶/۶) این اثرش را به نامی که عنوان شده است، یاد کرده‌اند، اما حاجی خلیفه

(۶۵۰/۱) از آن به صورت حرمة السماع یاد کرده و بروکلیمان (GAL, S.) همانجا) به گونهٔ الکلام فی مسألة السماع ضبط نموده است؛ ۱۳. مناسک الحج. نسخه‌ای از آن در لکهنو موجود است (فهرست، ۱۴۳/۳).

ج - آثار یافت نشده: ۱. اقتضاء الذکر بحصول الخیر ودفع الشر (صفدی، همانجا)؛ ۲. بطلان الکیما من اربعین وجهاً (ابن رجب، ۴۵۰/۲)؛ ۳. بیان الدلیل علی استغناء المسابقة عن التحلیل (همو، ۴۴۹/۲). صفدی (همانجا) آن را به صورت بیان الاستدلال علی بطلان محلل السباق والنضال ضبط کرده است؛ ۴. التحریر فیما یحل ویحرم من لباس الحریر (ابن رجب، ۴۵۰/۲) که صفدی (همانجا) صدر آن را به صورت التحبیر بما یحل ویحرم لبسه من الحریر خوانده است؛ ۵. تفضیل مکتة علی المدينة (ابن رجب، همانجا؛ سخاوی، ۲۸۰)؛ ۶. جوابات عابدى الصلیان وان ما هم علیه دین الشیطان (ابن رجب، همانجا)؛ ۷. حکم اغمام هلال رمضان (همانجا)؛ ۸. الرسالة الحلیة فی الطريقة المحمدية (صفدی، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۸۶۱/۱)؛ ۹. رفع التزیل (همو، ۹۰۹/۱)؛ ۱۰. رفع الیدین فی الصلاة (ابن رجب، همانجا؛ صفدی، ۲۷۱/۲)؛ ۱۱. زاد المسافرین الی منازل السعداء فی هدی خاتم الانبیاء (ابن رجب، ۴۴۹/۲)؛ ۱۲. شرح الاسماء الحسنی (همو، ۴۵۰/۲)؛ ۱۳. شرح اسماء الکتاب العزیز (همو، ۴۴۹/۲)؛ ۱۴. الصراط المستقیم فی احکام اهل الجحیم (ابن رجب، ۴۵۰/۲)؛ ۱۵. الصبر والشکر (حاجی خلیفه، ۱۴۳۲/۲)؛ ۱۶. الطاعون (ابن رجب، همانجا)؛ ۱۷. الفرق بین الخلّة والمحبة ومناظرة الخلیل لقومه (همانجا)؛ ۱۸. فضل العلماء (همانجا)؛ ۱۹. الکبائر (همانجا)؛ ۲۰. المسائل الطرابلسیة (همانجا)؛ ۲۱. معانی الادوات والحروف (صفدی، ۲۷۲/۲)؛ ۲۲. مقتضى السياسة فی شرح نکت الحماسة (بغدادى، ۵۴۰/۲)؛ ۲۳. المذهب فی القراءات العشر (حاجی خلیفه، ۱۹۱۴/۲)؛ ۲۴. نقد المنقول والمحک المميز بین المردود والمقبول (داوودی، ۹۶/۲)؛ ۲۵. نکاح المحرم (ابن رجب، همانجا)؛ ۲۶. نور المؤمن وحياته. (همانجا).

مأخذ: ابن حجر، احمد بن علی، الدرر الكامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ ابن شطی، محمد جلیل بن عمر، مختصر طبقات الحنابلة، به کوشش فواز الزمرلی، بیروت، دارالکتب العربی، ابن عماد، عدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قیم جوزیه، محمد بن ابوبکر، اجتماع الجیوش الاسلامیة، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، «اسماء مؤلفات ابن تیمیة»، به کوشش صلاح‌الدین منجد، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م، شم ۲۸؛ همو، اغانة اللهقان، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۵۷ ق؛ همو، الامثال فی القرآن الکریم، به کوشش سعید محمد نمر الخطیب، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ همو، روضة المعیین، حلب، ۱۳۱۷ ق؛ همو، زاد المعاد، به کوشش شعیب ارنؤوط و عبدالقادر ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ همو، الطرق الحکمیة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ همو، طریق الهجرة، به کوشش قصی محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۷۶ ق؛ همو، مختصر الصواعق المرسله، تلخیص محمد بن موصلی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، مدارج السالکین، به کوشش محمد حامد الفقی، بیروت، ۱۳۹۲ ق؛ همو، المنار النیف، به کوشش عبدالفتاح ابوغده، حلب، ۱۳۹۰ ق؛ ابن کثیر، البداية؛ ابوغده،

عبدالفتاح، مقدمه بر المنار (نک: ابن قیم در همین مأخذ)؛ ارنؤوط، شعیب، مقدمه بر زادالمعاد (نک: ابن قیم در همین مأخذ)؛ بغدادی، ایضاح؛ بهادر، میرعثمان علی خان، فهرست کتب عربی و فارسی و اردو مخزونه کتب خانهٔ آصفیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۵ ق؛ جبوری، عبدالله، فهرس مخطوطات حسن الانکرلی المهداة الی مکتبة الاوقاف العامة بغداد، نجف، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسینی، محمد بن علی، ذیول العبر، به کوشش محمد سعید بن بیسوی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ زرکلی، اعلام؛ زویاب خویی، عباس، بزم‌آورد، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتوبیخ، بغداد، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ سیوطی، بقیة الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریش، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ ندوة العلماء لکهنو، عدلی نو، ۱۳۶۵ ش؛ فهرس مخطوطات جامعة الملك سعود (اصول الدین والفرق الاسلامیة)، ریاض، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ تنوخی، صدیق بن حسن، التاج المکمل، به کوشش عبدالحکیم شرف‌الدین، بمبئی، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ کوزلی، خطی؛ مراغی، عبدالله مصطفی، الفتح المبین فی طبقات الاصولیین، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ مقریزی، احمد ابن علی، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸ م؛ منجد، صلاح‌الدین، مقدمه بر اسماء مؤلفات (نک: ابن قیم در همین مأخذ)؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ نقشبندی، اسماء ناصر و ظمیه محمد عباس، مخطوطات الادب فی المتحف العراقي، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نمر الخطیب، سعید محمد، مقدمه بر الامثال (نک: ابن قیم در همین مأخذ)؛ نیز؛

Ahlwardt; GAL; GAL, S.; Laoust, H., "Le Hanbalisme sous les Mamlouks bahrides", *Revue des études islamiques*, Paris, 1960, vol. XXVIII.

نجیب مایل هروی

ابن کاکویه، نک: آل کاکویه.

ابن کال، ابو عبدالله محمد بن محمد بن هارون برزآز حلی (ذیحجهٔ ۵۱۵ - ذیحجهٔ ۵۹۷ / فوریهٔ ۱۱۲۲ - سپتامبر ۱۲۰۱)، مقری، محدث و مفسر امامی. شهرت او در برخی از منابع (مثلاً ورام، ۲۳/۱؛ ذهبی، العبر، ۱۲۰/۳؛ قس: ابن نقطه، ۲۱۳/۱) به صورت «ابن الکیال» و گاه به شکل‌های محرف «ابن الکمال» و «ابن الکامل» ضبط شده است (نک: ابن طاووس، ۵۹۵؛ ذهبی، تذکره، ۱۳۴۸/۴؛ دربارهٔ صورتهای گوناگون کلمه، نیز نک: آقا بزرگ، ۲۸۷ - ۲۸۸)، از آنجا که وی برای گذران زندگی به‌پیشۀ بزازی می‌پرداخته به «برزاز» نیز شهرت یافته است (ذهبی، المختصر، ۷۰). در منابع قدیم‌تر به‌مذهب او اشاره‌ای نرفته است، اما برخی منابع متأخر شیعی او را در زمرهٔ امامیه شمرده‌اند، و قرآینی بر این امر گواهی دارد (مثلاً نک: حر عاملی، ۳۱۱/۲؛ قس: کتاب سلیم بن قیس، ۶۳). وی در بغداد به دنیا آمد و در حلهٔ پرورش یافت. سپس برای کسب علم به بغداد بازگشت و در آنجا از ابوالعلاء همدانی، ابوالکریم شهرزوری، سبط خیاط و دعوان بن علی جلی قرائت آموخت و از جمعی از مشایخ استماع حدیث کرد. پس از آن به حلهٔ بازگشت و به تعلیم قرائت و حدیث پرداخت (منذری، ۴۰۳/۱ - ۴۰۴؛ ابن ساعی، ۷۲/۹؛ ذهبی، المختصر، همانجا). ابن کال همچنین در موصل از یحیی بن سعدون قرطبی قرائت و حدیث فرا

دبگری چون نحو، شعر، تاریخ، ایام عرب و رجال نیز تبحر یافت (قفطی، ۹۷/۱؛ خطیب، همانجا)، ولی به نظر می‌رسد که شهرت اصلی وی در علوم قرآن بوده است (نک: ابن ندیم، همانجا). افرادی چون ابوبکر ابن مهران، احمد بن محمد بن عبدون و ابراهیم بن احمد مروزی از او قرائت آموخته‌اند (ابن جزری، همانجا؛ برای نمونه‌هایی از نقش او در روایت قرائات، نک: ابن مهران، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۶؛ اندرابی، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶). در حدیث نیز جمع کثیری چون ابوالحسن دارقطنی، حاکم نیشابوری، ابو عبیدالله مرزبانی، ابوعلی ابن شاذان، ابوبکر دوری و ابراهیم بن مخلد باقرحی از او روایت کرده‌اند (دارقطنی، ۲۱/۱، جم: حاکم، ۳۲/۱؛ نجاشی، ۱۶۲؛ طوسی، ۱۵۰؛ ذهبی، ۵۴۵/۱۵). شاگردش ابن رزقویه بسیار از او ستایش کرده، اما دارقطنی معتقد است که او در نقل حدیث تساهل داشته است (نک: خطیب، ۳۵۸/۴). جایگاه ابن کامل در تاریخ را نیز نباید نادیده گرفت. اگر چه کتاب‌التاریخ وی اکنون در دست نیست، اما نوشته‌های تاریخی او تا قرن‌ها بعد مورد استفاده مؤلفان بوده است (نک: زبیدی، ۱۰۱؛ سیدمرتضی، امالی، ۲۲۷/۱؛ خطیب، ۴۰/۳؛ همدانی، ۱۵۴/۱؛ یاقوت، ۱۰۷/۴؛ ابن کثیر، ۲۹۲/۱۰، ۳۴۲، ۱۰۷/۱۱؛ علمی، ۷/۶، ۱۴۳/۱). همچنین منقولاتی درباره اهل بیت (ع) از کتاب تاریخ وی مورد توجه مؤلفان قرار گرفته است (نک: سیدمرتضی، الشافی، ۱۱۴/۴؛ ابن شهر آشوب، ۳۶۳/۳؛ قس: دلائل الامامة، ۵۰؛ جونی، ۲۷۹/۱، ۳۰۱-۳۰۲). ابن کامل راوی تاریخ طبری از خود اوست و در این امر نقش مهمی داشته است (نک: ابوعلی مسکویه، ۱۸۴/۲، که تاریخ طبری را به واسطه ابن کامل روایت کرده است؛ قس: ابن اثیر، ۵۳/۸). رابطه ابن کامل با محمد بن جریر طبری خود یکی از برجسته‌ترین جنبه‌های شخصیت علمی اوست، چنانکه او را در جرگه آن دسته از شاگردان طبری شمرده‌اند که مدتی از مذهب فقهی وی پیروی می‌کردند. در واقع ابن کامل یکی از مهم‌ترین فقیهان جریری است که تألیفات متعددی در این مذهب داشته است و از میان آنها دو کتاب الشروط الکبیر و الشروط الصغیر که از اولین نوشته‌ها در این زمینه هستند، بیشتر قابل توجهند (نک: ابن ندیم، ۲۹۲)؛ اما گویا پس از مدتی ابن کامل تقلید را کنار گذاشت و در رأی خود مستقل گردید (خطیب، ۵۵۹/۴؛ قس: ذهبی، ۵۴۶/۱۵)، البته به جزئیات آراء فقهی وی در این دوره اشاره‌ای نشده است (قس: ابن ابی‌الوفاء، ۹۰؛ ابن قطلوبغا، ۱۴، که نام او را در زمره حنفیان آورده‌اند). در توضیح اینکه اکثر منابع از او با عنوان قاضی یاد کرده‌اند، خطیب بغدادی (۳۵۷/۴) بدون اشاره به تاریخی معین گوید که وی از جانب قاضی القضاة ابو عمر محمد بن یوسف، قضای کوفه را برعهده داشت. ابوعلی مسکویه (۱۰۳/۱) نیز ذیل حوادث سال ۳۱۱ ق از حضور او به عنوان قاضی در مناظره حامد بن عباس در بغداد یاد کرده است. ابن ندیم (صص ۳۵، ۲۹۲) آثار متعددی را از ابن کامل نام برده که نشانی از آنها در دست نیست. تنها تألیف موجود وی اخبار القضاة

گرفت (منذری، ذهبی، همانجا). علاوه بر اینها، از نظام الشرف ابوالحسن عریضی، علی بن عبدالسید بن صباغ و فضل بن سهل اسفراینی نیز استفاده کرده است (کتاب سلیم بن قیس، ورام، منذری، همانجا).

از جمله شاگردان و راویان وی ورام بن ابی فراس، ابوالحسن علی بن خیاط، شریف محمد بن عمر داعی و ابن دبیتی را می‌توان نام برد. شخص اخیر ابن کال را در واسط و حله ملاقات کرده و قرائات دهگانه را نزد وی خوانده است (ذهبی، المختصر، همانجا؛ ابن جزری، النشر، ۹۲/۱؛ صاحب معالم، ۲۳/۱۰۶؛ قس: ذهبی، معرفة، ۴۵۳/۲). وی همچنین از مشایخ اجازه محمد بن جعفر مشهدی بوده است (صاحب معالم، همانجا). ابن کال به عنوان حلقه‌ای مؤثر در سلسله انتقال قرائات جای دارد. او افزون بر قرائات مشهور به قرائات شاذ نیز توجه داشته است (ذهبی، معرفة، همانجا؛ ابن جزری، غایه، ۲۵۶/۲). در اجازه صاحب معالم (همانجا) نام ۳ اثر از او آمده است که نسخه‌ای از آنها در دست نیست: مختصر التبیان فی تفسیر القرآن، متشابه القرآن، اللحن الخفی واللحن الجلی. ابن کال سرانجام در حله وفات یافت (ذهبی، المختصر، همانجا).

مأخذ: آقابزرگ، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۶، به‌کوشش علی نقی منزوی، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایه النهایة فی طبقات القراء، به‌کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، النشر، به‌کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن ساعی، علی بن انجب، الجامع المختصر، به‌کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳ ق / ۱۹۳۴ م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، التحصین، به‌کوشش محمد انصاری، بیروت، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۹ م؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، الاستدراک، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز: حر عاملی، محمد بن حسن، امل الامل، به‌کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق؛ همو، العبر، به‌کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن دبیتی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به‌کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ صاحب معالم، حسن بن زین الدین، «الاجازة الکبيرة»، بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ۱۹۸۳ م؛ کتاب سلیم بن قیس، به‌کوشش علوی حسنی نجفی، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، به‌کوشش یشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ ورام بن ابی فراس، تنبیه الخواطر، قم، چاپخانه علییه.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

ابن کامل، ابوبکر احمد بن کامل بن خلف بن شجره (۲۶۰ - ۸ محرم ۳۵۰ ق / ۸۷۴ - ۲۷ فوریه ۹۶۱ م)، عالم در علوم قرآن، فقیه و قاضی بغدادی. او را منسوب به جدش شجر بنی نیز خوانده‌اند (سمعانی، ۶۵/۸). وی در سامرا زاده شد و در بغداد سکنی گزید (ابن ندیم، ۳۵؛ خطیب، ۳۵۷/۴). تحصیلات اولیه‌اش را در آنجا آغاز نمود و قرائت را به طریق عرض از ابوبکر اصبهانی، محمد بن یحیی کسائی صغیر و دیگران فرا گرفت (ابن جزری، ۹۸/۱). از گروهی از مشایخ حدیث چون حارث بن ابی اسامه، احمد بن ابی خیمه، ابو قلابه رقاشی، محمد بن سعد عوفی و عبدالله بن روح مدائنی بهره برد و در علوم

الشعراء است که نسخه خطی آن در کتابخانهٔ یمنی جامع استانبول نگهداری می‌شود (GAL, S, I/226). همچنین در کتابخانهٔ ظاهریه نسخهٔ خطی رساله‌ای با عنوان فوائد حسان و مقتل عثمان بن عفان به روایت ابن کامل موجود است (فهرس، ۳۶۷).

مأخذ ابن ابی‌الوفاء، محمد بن محمد، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن‌البر، الکامل؛ ابن‌جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگترس، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن‌شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب، قم، انتشارات علامه؛ ابن‌قطولفا، قاسم، تاج التراجم، بغداد، ۱۹۶۲ م؛ ابن‌کثیر، البدایة؛ ابن‌مهران، احمد بن حسین، المبسوط، به کوشش سید حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن‌نديم، الفهرست؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تجارب‌الامم، به کوشش ه. ف. آمدرو، قاهره، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۲ م؛ اندرایی، احمد بن ابی‌عمر، قراءات القراء المعروفین، به کوشش احمد نصیف جنای، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ جوشی، ابراهیم بن محمد، نرائد السطین، به کوشش محمدباقر محمودی، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ دارقطنی، علی بن عمر، السنن، به کوشش عبدالله هاشم یمنی، مدینه، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ دلائل الامامة، منسوب به ابن‌رستم طبری، نجف، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و ابراهیم زیبی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زبیدی، محمد بن حسن، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ سیدمرتضی، امالی، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م؛ همو، الشافی فی الامامة، به کوشش عبدالزهره خطیب حسینی، تهران، ۱۴۱۰ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، الفهرست، به کوشش محمدصادق بحر العلوم، نجف، کتابخانهٔ مرتضویه؛ علمی، عبدالرحمن بن محمد، المنهج الاحمد، به کوشش عادل نویهض، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ فهرس مجامع المدرسة العمریة، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ قطبی، علی بن یوسف، انباه الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ نجاشی، احمد بن علی، الرجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، تكملة تاریخ الطبری، به کوشش آلبرت یوسف کنعان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ باقوت، ادبای، نیز؛ GAL, S.

مریم صادقی

ابن کبر، ابوالبرکات هبة الله بن کبر (د ۷۲۴ ق / ۱۳۲۴ م)، ملقب به شمس‌الریاسة، روحانی مسیحی قبطی و دبیر رکن‌الدین بیبرس منصوری دودار از امرای مصر (د ۷۲۵ ق). از زندگی او آگاهی چندانی در دست نیست، لیکن می‌دانیم که افزون بر شغل دبیری، در کلیسای المعلقة قاهره نیز به خدمت مشغول بود، اما پس از مدتی از شغل دبیری کناره گرفت تا همواره در خدمت کلیسا باشد. ظاهراً ابن کبر نام مذهبی برصوما را به سبب تعلقش به کلیسا بر نام خویش افزوده است (گراف، II/438؛ «دائرة المعارف...»، I/60, IV/313).

هر چند که پاره‌ای از منابع (همانجا؛ اشتاین اشنايدر، 119) ابن کبر را پزشک نیز معرفی کرده‌اند، لیکن در درستی این گفته باید شک کرد، زیرا هیچ یک از منابع متقدم نه تنها اثری از او در این زمینه ذکر نکرده‌اند، بلکه از پزشک بودن او نیز سخنی نگفته‌اند. گراف (همانجا)

منشأ این اشتباه را در انتساب آثار پزشکی ابن طبیب ابوالخیر (پزشک و کشیش مسیحی) به ابن کبر می‌داند. از زندگی سیاسی ابن کبر نیز اطلاعی در دست نیست.

آثار: ابن کبر از نویسندگانی است که در زمان خویش نوآوری‌هایی داشته و یکی از بهترین و جامع‌ترین واژه‌نامه‌های قبطی-عربی را نگاشته است. آنچه این اثر را در میان اثرهای مشابه آن تا سدهٔ ۷ ق/۱۳ م برجسته کرده، این است که نویسنده به ذکر واژه‌ها و اصطلاحات دینی بسنده نکرده، بلکه به واژه‌های علمی نیز پرداخته است. ویژگی دیگر این اثر آن است که دارای پیوستی موضوعی در ۱۰ فصل و ۳۲ جزء است. این کتاب به دلیل فراگیر و گسترده بودن واژه‌هایش به فرهنگ کبیر السلم الکبیر - نیز مشهور بوده است (گراف، همانجا). این اثر در ۱۶۴۸ م، در رم به ویرایش کیرشتر انتشار یافته و منتخباتی از آن نیز توسط برخی پژوهشگران در مصر به چاپ رسیده است (همو، II/443).

اثر مهم دیگر ابن کبر با عنوان مصباح الظلمة و ایضاح الخدمة، دانشنامه‌ای است فراگیر و جامع دربارهٔ آیینها و مراسم و امور مذهبی مربوط به کلیسای قبطی. این اثر در ۲۴ فصل تنظیم شده است و نویسنده در آن به مسائلی چون: توحید و تثلیث و نشان دادن آراء انحرافی اصحاب کلیسا پرداخته و همچنین از زندگی حواریون، از آثار نویسندگان برجستهٔ مسیحی و از انجمنهای کلیسایی که در سده‌های پیشین به وجود آمده، یاد کرده است. کتاب مذکور در ۱۹۲۴ م در پاریس، همراه ترجمهٔ آن توسط ل. ویل کور، تیسران و گ. ویت در مجموعهٔ «آباء کلیسای شرق» (شم ۲۰)، چاپ شد (گراف، II/439-440). سپس قسمتهایی از کتاب به طور جداگانه منتشر گردید؛ فهرستی از پیروان یونانی و غیر یونانی کلیسا، با عنوان اسماء الرسل السبعین، به اهتمام آ. باومشتارک، با ترجمهٔ لاتینی آن در ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲ م در جلد‌های ۱ و ۲ از مجموعهٔ «مسیحیت شرقی» به چاپ رسید (فولتون، II/80). فصل ۲۲ آن که تذکرة قدیسان است، با عنوان «تذکرة ابوالبرکات» به کوشش یسران همراه با ترجمهٔ فرانسوی آن به چاپ رسیده است. ترجمهٔ لاتینی آن نیز به اهتمام فرانسوا نو در مجلد ۱۳ مجموعهٔ «آباء کلیسای شرق» (۱۹۰۸ م) آمده است (گراف، II/441).

گفته‌اند که ابن کبر در تألیف کتاب زبدة الفکر فی تاریخ الهجرة، اثر رکن‌الدین بیبرس - دربارهٔ تاریخ عمومی اسلام از آغاز تا ۷۲۴ ق، در ۱۱ مجلد - نقش مهمی داشته و امیر را در نوشتن آن یاری کرده است (صفدی، ۳۵۲/۱۰؛ مقریزی، ۲۶۹/(۱)۲)، اما به درستی نمی‌توان سهم او را در پرداختن این اثر مشخص کرد (EP, S, 288). فقط می‌دانیم که ابن کبر کتاب مذکور را خلاصه کرده است. نسخه‌ای از آن

ابن کتانی در قرطبه نزد کسانی چون عمویش ابوالولید و محمد بن عبدون و احمد بن حفصون و مسلمة بن احمد مجریطی و عمر بن یونس بن احمد حرانی به تحصیل پزشکی و منطق و فلسفه و ادبیات پرداخت (صاعد اندلسی، ۸۱-۸۲؛ ابن ابار، همانجا) و در این فنون خاصه پزشکی چیره دست شد (ابن ماکولا، ۳۲۵/۷؛ حمیدی، ۸۹/۱) و به عنوان پزشک به خدمت ابو عامر منصور و پسرش ابو مروان مظفر، وزیران آخرین خلفای اموی اندلس پیوست (صاعد اندلسی، ۸۲). صاعد اندلسی (همانجا) به ثروت فراوان او اشاره کرده، اما به نظر نمی‌رسد که این دارایی چشمگیر از راه پزشکی یا تدریس به دست آمده باشد، زیرا به گفته ابن بسام، ابن کتانی برده فروشی می‌کرده و در این کار شیوه‌ای ویژه داشته است. او کنیزان را دانش، ادب، هنر و مخصوصاً آواز می‌آموخت و سپس به یهای گزاف می‌فروخت. به این عمل خود نیز مباحثات می‌کرد و کسی را با خود برابر نمی‌دانست، و گوید این کار از دروغ و فریب نیز پرورایی نداشته است (عباس، ۱۸-۱۷). ابن بسام حکایتی از نوشته‌های ابن حزم نقل کرده که مؤید حضور ابن کتانی در دربار فرمانروای باسک و مشاهده دختران مسلمان اسیر، از جمله دختر سلیمان بن مهران سرّسطی شاعر، دوست ابن کتانی است (عباس، همانجا). ظاهراً ابن کتانی به جای کوشش در آزادی این اسیر به ابراز تأثر از وضع او اکتفا کرده است.

ابن کتانی در آغاز شورش بر ضد خلافت امویان (فتنه بربری معروف ۳۹۹ ق / ۱۰۰۹ م) از قرطبه به سر قسطه رفت و مانده عمر را در آنجا به سر آورد (صاعد اندلسی، همانجا). از شاگردان او می‌توان ابن حزم و مصحفی را بر شمرد. ابن کتانی استاد ابن حزم در منطق بوده و تعلیم او در اندیشه ابن حزم تأثیر داشته است (ابن ماکولا، همانجا؛ ذهبی، ۱۱۴۷/۳)، چندانکه ابن حزم (همانجا) وی را از عالمان توانا در علوم اوائل دانسته و در تأیید عقیده خود مبنی بر بطلان جزء لاینفک به نظر او استناد کرده است. ابن کتانی سخنانی حکمت آمیز داشته، ولی تنها نمونه بازمانده از اینگونه گفته‌های او از طریق ابن حزم روایت و نقل شده است (حمیدی، همانجا).

آثار: به سبب تعدد زمینه‌های علمی که ابن کتانی در آنها وارد شده است، او را مؤلف کتابها و رساله‌هایی در طب و ادب و فنون حکمت دانسته‌اند (ابن ماکولا، حمیدی، همانجاها). نویسندگان متقدم آثار او را ستوده‌اند (صاعد اندلسی، ابن ابار، همانجاها)؛ اما از اینهمه آثار منسوب به او آنچه امروز شناخته شده و در دست است، التشییحات من اشعار اهل الاندلس است. این کتاب حاوی گزیده‌هایی است از سروده‌های شاعران اندلس با مضمونهای تشبیهی متنوع از پدیده‌های طبیعی چون آسمان و باران تا مضامینی مانند پاد، زلف، اسب، شمشیر، دوات و قلم، پیری و کلاً موضوعاتی که بر حسب ارتباط با یکدیگر در ۶۶ باب مرتب شده است. این اثر ابن کتانی را کامل‌ترین

با عنوانهای مختار الاخبار، مختصر تاریخ المقرئین بپیرس الدوا دار (المنصوری) و زبدة الفکره فی تاریخ الهجرة در کتابخانه آمبروزیانا به شماره ۱۱۷ موجود است (آمبروزیانا، ۱۱/۷۱). اگر چه گراف (II/442-443) بر آن است که کاتب نسخه آمبروزیانا، در نسبت دادن این اثر به ابن کبر دچار اشتباه شده است، لیکن اسکار لوفگرن^۱ با ردّ نظریه فوق، عنوان کتاب را دلیل بر صحت این انتساب می‌داند (آمبروزیانا، همانجا).

از ابن کبر خطبه‌ها و موعظه‌های بسیاری بر جای مانده است. خصوصیات بدیعی آنها از جمله سجع‌گویی بیانگر تأثیرپذیری او از پیشینیان خویش است (گراف، II/442). برخی از این خطبه‌ها، همراه با موعظه‌های ابن عسّال در قاهره یک بار در ۱۸۹۴ م و بار دیگر در ۱۹۱۴ م به چاپ رسیده است. گذشته از آثار یاد شده، این کتابها را نیز به وی نسبت داده‌اند: البیان الاظهر فی الرد علی من یقول بالقضاء والقدر؛ جلاء العقول فی علم الاصول یا کشف الاسرار الخفیه فی اسباب المسیحیه؛ ردود علی اليهود والمسلمین (کحاله ۴۱/۳).

مآخذ: صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش زاکلین سوبله و علی عماره، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۷ م؛ مفریزی، احمد بن علی، السلوک لمعرفة دول الملوک، به کوشش محمد مصطفی زبیده، قاهره، ۱۳۶۰ ق / ۱۹۴۱ م؛ نیز:

Ambrosiana; E.F.S; Fulton, Alexander, Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum, London, 1959; Graf, G., Geschichte der Christlichen arabischen Literatur, Vatican City, 1947; New Catholic Encyclopedia, Washington, 1966; Steinschneider, M., Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache, Leipzig 1906.

شهاز رازبوش

ابن کبیر، نک: ابن کتبی، یوسف بن اسماعیل.

ابن کتانی، ابو عبدالله محمد بن حسن بن حسین مذحجی قرطبی (دح ۴۲۰ ق / ۱۰۲۹ م)، پزشک و ادیب اندلسی. درباره لقب، نام پدر و نیای وی در منابع اختلاف است. او خود را ابو عبدالله محمد بن کتانی نامیده است (ص ۲۷)، ولی مآخذ دیگر (مثلاً ابن حزم، ۲۱/۱؛ ابن ابار، ۳۸۳/۱؛ صاعد اندلسی، ۸۲؛ ابن ابی اصیبه، ۴۵/۲) نام پدرش را به اختلاف، حسن یا حسین نوشته‌اند، اما گفته ابن ابار (همانجا) که هر دو نام را در نسب نامه ابن کتانی وارد کرده و او را ابو عبدالله محمد بن حسن بن حسین نامیده است، از همه درست‌تر به نظر می‌رسد (عباس، ۱۵)، چه حتی منابعی که نام پدر او را حسین آورده‌اند، از عموی او به نام ابوالولید محمد بن حسین یاد کرده‌اند (صاعد اندلسی، ابن ابی اصیبه، همانجاها). با توجه به آنکه گفته‌اند ابن کتانی نزدیک به ۸۰ سال زیست (صاعد اندلسی، ابن ابی اصیبه، همانجاها)، می‌بایست حدود ۳۴۰ ق زاده شده باشد. ابن ابار که به نقل از صاعد اندلسی، تاریخ فوت او را حدود ۴۲۰ ق آورده، سن او را نزدیک به ۶۰ سال گفته است (همانجا) و این درست نیست.

مجموعه شعر عصر اموی و عامری در تاریخ ادب اندلس تا اواخر فتنه بربری دانسته‌اند (عباس، ۱۹). اگر چه سروده‌های خود ابن کتانی (نک: حمیدی، ۸۹/۱ - ۹۰) را متوسط می‌دانند، اما این مجموعه حاکی از آگاهی دامنه‌دار او بر هنر شعر و گفتار شاعران است (فروخ، ۳۷۲/۴). این کتاب نخستین بار به ویرایش محمد عبدالمعین خان منتشر شد (همو، ۳۷۳/۴) و سپس در ۱۹۶۶م با ویرایش مجدد احسان عباس در بیروت به چاپ رسید (برای نسخه‌های خطی این اثر، نک: GAS, II/670); هنرپایه آن را به آلمانی برگردانده است (همانجا). دیگر کتاب ادبی او که در مآخذ قدیم از آن یاد شده محمد و سعدی است (حمیدی، همانجا؛ قفطی، ۲۵۷/۱) که ظاهراً داستانی عاشقانه است (وات، ۱۵۰). از این کتاب نسخه‌ای عکسی در دارالکتب مصر موجود است (ضیف، ۲۰۶). ابن حزم کتابهای ابن کتانی را در پزشکی به ارجحندی ستوده است (نک: مقری، ۱۷۵/۳)، اما امروز چیزی از آن همه در دست نیست. پالشی (ص ۴۶۷) تألیف کتابی را در داروهای ساده یا ادویه مفرد به ابن کتانی نسبت داده که از جمله کتابهای از میان رفته اوست. نام این کتاب را نمی‌دانیم، اما ابن بیطار (۶۶/۱) شناسایی دو گیاه سمی-تریاقی را در سر قسطه از ابن کتانی نقل کرده است. به نظر اولمان (ص ۲۷۰) ابن بیطار این نکته را از یک تألیف ابن کتانی با عنوان التفهیم نقل کرده است (برای این انتساب، نک: GAS, III/320). دنبینو انتساب این کتاب را به ابن کتانی خطا می‌داند (همان، VII/389). نسخه‌ای خطی از آن در کتابخانه ملی پاریس مضبوط است (همانجا).

مآخذ: ابن ابار، محمد، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، بغداد، ۱۳۷۵ ق؛ ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲م؛ ابن بیطار، عبدالله بن احمد، الجامع لمفردات الادویه والاعظیه، قاهره، ۱۲۹۱ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، الاصول والفروع، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن کتانی، محمد بن حسن، التنبیهات من اتمار اهل الاندلس، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الاکمال، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۶ ق؛ پالشی، آنخل گنثالت، تاریخ الفکر الاندلسی، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵م؛ حمیدی، محمد بن ابونصر، جذوة المقتبس، به کوشش ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ - ۱۳۳۴ ق؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، به کوشش لوئیس شیخو، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ضیف، شوقی، حاشیه بر المغرب ابن سعید، قاهره، ۱۹۵۳م؛ عباس، احسان، مقدمه بر التنبیهات (نک: ابن کتانی در همین مآخذ)؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ قفطی، علی بن یوسف، المحمدون من الشعراء، به کوشش محمد عبدالستار خان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵م؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ وات، مونتگمری، اسپانیای اسلامی، ترجمه محمدعلی طالقانی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ نیز: GAS; Ullmann, M., Die Medizin im Islam, Leiden, 1970.

ابن کتبی، ابوالحسن نصرالدین یوسف بن اسماعیل بن الیاس بن احمد (د ۷۵۴ یا ۷۵۵ ق/ ۱۳۵۳ یا ۱۳۵۴ م)، دانشمند و پزشک شافعی مذهب ایرانی نژاد، در منابع متأخر از او به ابن کبیر (مثلاً حاجی خلیفه، ۱۵۷۵/۲) و با القاب کمال‌الدین (قوصونی، ۶/۱)

و جمال‌الدین (آلوارت، V/629) یاد شده است. چنانکه او را جوینی (خطیب، ۲۸/۲) / ۵۷۹ (زرکلی، ۲۱۷/۸)، خوینی (خدویه، ۳۱/۶) و خوینی (منسوب به خوئی، عیسی بک، ۵۲۴) نیز نامیده‌اند. از زندگی او اطلاع زیادی در دست نیست. برخی زادگاه او را مدینه (عیسی بک، همانجا) و برخی بغداد دانسته‌اند (زرکلی، همانجا). از آنجا که پدرش مجدالدین بغدادی به «الصاحب» ملقب بوده (نک: عباس، ۱۷۰/۲)، به نقل از ابن قاضی شهبه، دانسته می‌شود که از خاندانی ذی نفوذ برخاسته است؛ ولی او خود از اینکه دانشمندان زمانش علم خود را مایه نزدیکی به امیران و فرمانروایان می‌سازند، گلایه داشته است (ابن کتبی، برگ ۳ ب). ابن کتبی به عنوان یک دانشمند شهرت داشت، چنانکه ابن رجب در منشیخه خود او را فقیه، مفتی، اصولی و فرضی خوانده است، اما مهارتش در طب او را به عنوان پزشک نیز معروف ساخته است. ابن کتبی مدتی نیز معید مدرسه مستنصریه بغداد بود (عیسی بک، همانجا؛ معروف، ۱۵۸/۱). وی سرانجام در بغداد درگذشت.

آثار: ۱. الفرق بین الامراض المشتبهه، که نسخه‌ای از آن به شماره ۷۳۳۷ در کتابخانه توپکاپی موجود است (TS, 848)؛ ۲. ما لایسع الطیب جله، این کتاب که نگارش آن در ۷۱۱ ق به پایان رسیده (خدویه، همانجا)، شامل دو بخش است: بخش اول در مفردات ادویه و اغذیه و بخش دوم در ادویه مرکبه. ابن کتبی (برگ ۳ الف، ۴ ب) خود دلیل فراهم آوردن آن را چنین گفته است: چون کتابی جامع‌تر از الجامع لمفردات ابن بیطار نیافته، اما در آن تطویل و تکرار و اشتباه و کاستیهای بی‌شمار یافته، پس به شرح اسامی ادویه و اوزان پرداخته و آنچه را که ابن بیطار یاد نکرده، یا منافع آنها را برنشرده بوده، بر آن افزوده است. از این رو او کتابش را از جهتی مختصر الجامع و از جهتی شرح آن و از جهت دیگر کتابی مستقل دانسته است. وی برای هر بخش مقدمه‌ای مشتمل بر قوانین و احکامی که شناخت آنها لازم بوده، ترتیب داده است (همو، برگ ۴). لکلرک (II/261-264) ضمن بحث مفصلی درباره این کتاب نظر داده است که دعوی افزایش یا تکمیل الجامع لمفردات ابن بیطار از سوی ابن کتبی درست نیست. مایهوف (مقدمه، 36) نیز این کتاب او را حاوی اغلاط و اشتباهات بسیار دانسته است. با اینهمه باید گفت که مالایسع که هنوز طبع نشده است، از جهاتی بر اثر ابن بیطار برتری دارد: نخست آنکه ابن بیطار گیاهان را بیشتر از دیدگاه گیاهشناسی بررسی کرده، در حالی که ابن کتبی به خواص دارویی آنها توجه داشته و از این جهت نقش بسزایی در تاریخ علم داروشناسی ایفا کرده است. دوم آنکه اساس آراء ابن کتبی در باب سرعت تأثیر داروها و عوامل مؤثر بر آن نیز با مبادی آموزشهای جدید در باب فارماکوکینتیکس^۳ (مطالعه سیر زمانی جذب، توزیع، متابولیسم و دفع داروها و متابولیت‌های آنها در بدن) تناقضی ندارد.

آسیا (ایران، ترکیه، عراق، لبنان، سوریه و هندوستان)، اروپا (آلمان، ایتالیا، فرانسه، انگلستان و ایرلند) و آفریقا (مصر و مراکش) و آمریکا موجود است (برای اطلاع از برخی نسخ این کتاب و فهرست کتابخانه‌هایی که این نسخه‌ها نگهداری می‌شود، نک: منجد، ۵/۱۱۵/۲۶۷؛ خدیویه، همانجا؛ خطیب، ۲۸/۲/۵۹۱-۶۰۹؛ ظاهریه، خیمی، ۲/۴۱۱-۴۱۱؛ ششن، ۲۲۱-۲۲۳؛ زرکلی، همانجا؛ علوجی، ۴۸۷-۴۸۸؛ کحاله، معجم، ۱۳/۲۷۴، مستدرک، ۸۴۶؛ مرکزی، ۳/۸۰۵-۸۰۶؛ ملک، ۱/۶۲۸-۶۲۹؛ حتی، شمه ۱۱۰۶؛ اولمان، ۲۸۵؛ آمبروزیانا، شمه ۳۶/۲۱۹/II، GAL، S، II/۲۱۹/II، TS، شمه ۷۳۳۴). احمد مضر صفال بخشهایی از آن را در کتاب علم النبات والادوية المفردة بین ابن البیطار و ابن الکتبی من خلال کتاب الجامع لمفردات الاغذية والادوية و کتاب ما لایسع الطبیب جهله در کویت (۱۹۸۳ م) به چاپ رسانده است.

ماخذ: ابن بیطار، عبدالله بن احمد، الجامع لمفردات الادوية والاغذية، دارالمدينة، ۱۲۹۱ ق؛ ابن کتبی، یوسف بن اسماعیل، مالا یسع الطبیب جهله، نسخه خطی کتابخانه مرکزی تهران، شمه ۱۹۹۹؛ حاجی خلیفه، کشف الحداد، فرید سامی، فهرس المخطوطات الطبية العربية، حلب، ۱۲۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ خدیویه، فهرست؛ خطیب، دریه و احمد مضر صفال، «مالایسع الطبیب جهله»، مجله معهد المخطوطات العربية، کویت، ۱۲۰۴-۱۴۰۵ ق/۱۹۸۲ م، شمه ۲۸؛ زرکلی، اعلام؛ ششن، رمضان و دیگران، فهرس مخطوطات الطب الاسلامی، استانبول، ۱۹۸۴ م؛ ظاهریه، خطی (الطب و الصيدلة)، خیمی؛ همان، حمارنه؛ عباس، صالح مهدی، تعلیقات بر الوفیات ابن رافع، بیروت، ۱۲۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ علوجی، عبدالحمید، تاریخ الطب العراقي، بغداد، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م؛ عیسی بک، احمد، معجم الاطباء، قاهره، ۱۳۶۱ ق/۱۹۴۲ م؛ قوصونی، مدین بن عبدالرحمن، قاموس الاطباء، دمشق، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۵۷ ق؛ همو، المستدرک علی معجم المؤلفین، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ مرکزی، خطی؛ معروف، ناجی، تاریخ علماء المستنصر، قاهره، دارالشعب؛ ملک، خطی؛ منجد، صلاح الدین، «مصادر جدیدة عن تاریخ الطب عند العرب»، مجله معهد المخطوطات العربية، ۱۳۷۸ ق/۱۹۵۹ م، شمه ۵؛ نیز:

Ahlwardt, Ambrosiana; Bankipore; GAL; GAL, S; Hidayat Husain, M., Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Būhār Library, Calcutta, 1923; Hitti, Philip K. et al., Garrett Collection of Arabic Manuscripts, Princeton, 1938; Leclerc, Lucien, Histoire de la médecine arabe, Paris, 1876; Meyerhof, M., introd. Šarḥ asmā' al-'uqār de Maimonide, Le Caire, 1940; TS; Ullmann, Manfred, Die Medizin im Islam, Leiden/köln, 1970.

محمد هادی مؤذن جامی

ابن کثیر، ابو معبد عبدالله بن کثیر داری یا دارانی (۴۵ یا ۴۸ - ۱۲۰ ق / ۶۶۵ یا ۶۶۸ - ۷۲۳ م)، قاری مکه و از قراء سبع. کنیه‌های دیگری نیز برای او یاد کرده‌اند (ابن ندیم، ۳۱؛ نووی، ۱/۲۸۳). مردم مکه به عطف فروش داری یا دارانی (منسوب به ناحیه دارین) می‌گفتند و نسبت «داری» ابن کثیر از آن روست که وی لا اقل بدتی این شغل را داشته است (خلیفه بن خیاط، ۷۰۹؛ ابن ندیم، همانجا). اینکه گفته شده ابن کثیر به بنی عبدالدار لخم (نووی، همانجا؛ مزی، ۳۷۵/۹) یا بنی عبدالدار قریش (ذهبی، تاریخ، ۴/۲۶۹) منسوب بوده، نادرست است، بلکه وی با عمرو بن علقمة کنانی نسبت ولاء داشت و از نسل ایرانیانی بود که به یمن مهاجرت کرده بودند (دانی، ۱۴؛ ابن ندیم، نووی، همانجا). اهوازی بر اساس منبعی نامعلوم نسبت پدر او را به

سوم آنکه ابن کتبی در اثر خود پیروی از گفتار محققان و شنیده‌های استادان و تجارب خود را ملاک قرار داده و از ذکر خرافات و خوارق دوری جسته است. سرانجام آنکه اسلوب او در این کتاب اسلوبی علمی و روان است و با تضمین بجای تکیف آیات قرآنی و احادیث نبوی بر اعتبار و بلاغت آن افزوده است (خطیب، ۲۸/۲/۵۸۸-۵۸۹). از خصوصیات دیگر این کتاب که به ترتیب حروف تهجی تنظیم شده، ذکر معنی واژه‌ها و اصل اسامی عقاقیر است (ابن کتبی، جم؛ نیز نک: ظاهریه، حمارنه، ۳۵۸) و همان گونه که خود ذکر کرده (برگ ۳ الف) از اسامی مجهول الهویه پرهیخته است. ابن کتبی علاوه بر آنکه نام فارسی برخی از داروها را آورده (مثلاً آزاد درخت، خون سیاوشان، توتیا و اسفند سفید)، گاه معادل فارسی برخی دیگر از داروها را نیز ذکر کرده است (مثلاً اجاص = آلوچه؛ اطریه = رشته؛ بطیخ = خربزه؛ بهار = گاو چشم). با اینکه ابن کتبی به اشتباه دیگران در زمینه ضبط نام داروها و تشخیص خواص و تشابه برخی از داروها با یکدیگر اشاره دارد (برای نمونه، نک: اثرار؛ برگ ۱۰ الف؛ اریان؛ برگ ۱۳ الف؛ اصطرک و اطيوط؛ برگ ۱۸ الف و جز اینها)، خود نیز در موارد متعدد دچار خطا شده است (مثلاً ببر را شیر هندی خوانده است؛ برگ ۳۱ ب؛ نیز نک: مایرهوف، همانجا).

مقایسه الجامع ابن بیطار و مالا یسع، نوآوریهای ابن کتبی را روشن‌تر می‌سازد؛ مثلاً در الجامع از ببر (برگ ۳۱ ب) و تیهان (برگ ۵۳ الف) و درست (برگ ۹۴ الف) سخنی نرفته است؛ یا توضیحات ابن کتبی درباره برطانیقی (برگ ۳۳ الف؛ قس: ابن بیطار، ۸۸/۱) ترنجبین (برگ ۴۹ ب؛ قس: ابن بیطار، ۱۳۷/۱) و دراج (برگ ۹ الف؛ قس: ابن بیطار، ۹۲/۲) بیشتر است. به نظر می‌رسد که این کتاب در تصحیح دقیق و کامل الجامع یکی از بهترین منابع باشد، زیرا که در موارد متعددی عبارات ابن بیطار را عیناً تکرار کرده یا شبیه آنها را آورده است. برای تصحیح اغلاط الجامع، می‌توان به عنوان نمونه از دستنویه (ابن کتبی، برگ ۹۴ الف) نام برد که در طبع حاضر الجامع ابن بیطار دسیویه (۹۲/۲) ضبط شده است (برای نمونه نقل واژه به واژه از الجامع، می‌توان از یک مورد پیش گفته یعنی دراج یاد کرد که قسمت اول و غیر ابتکاری آن از اثر ابن بیطار نقل شده است).

از مالا یسع چند گزیده و خلاصه نیز فراهم آمده است. یکی به عنوان جامع المنافع البدیة که داوود بن عمر انطاکی آن را فراهم آورده است (هدایت حسین، شمه ۳۶۲؛ بانکپور، ۱۵۰/IV؛ قس: ظاهریه، خیمی، ۲/۳۵۹)، که به خطا آن را به ابن کتبی نسبت داده است؛ نیز همان، حمارنه، ۳۵۷). همچنین منتخبی مجهول المؤلف در کتابخانه دکتر سامی ابراهیم حداد (حداد، ۱۰۵) موجود است. حسن بن عبدالرحمن از نویسندگان دیوان در عصر سلطان مراد سوم، این کتاب را به ترکی برگردانید و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ترکیه مضبوط است (حاجی خلیفه، همانجا؛ ششن، ۲۲۳). از مالا یسع نسخه‌های بسیار در

شکل «کثیر بن عمرو بن عبدالله بن زاذان بن فیروزان بن هرمز» ثبت کرده است (ابن جزری، غایه، ۴۴۳/۱؛ قس: فاسی، ۲۳۶/۵). ابن کثیر در مکه تولد یافت و در همانجا درگذشت (ذهبی، سیر، ۳۱۹/۵؛ ابن ندیم، همانجا). برخی از اهل قرائت در سده‌های ۸ و ۹ ق به اقامت کوتاه وی در عراق اشاره کرده‌اند (ابن قاصح، ۱۲؛ قسطلانی، ۹۵/۱). شرح حال ابن کثیر قاری توسط برخی از قدما چون ابن ابی حاتم (۲/۱۴۴) با فردی به نام عبدالله بن کثیر بن مطلب قریشی (د ۱۲۰ ق) و نیز با عبدالله بن کثیر دیگری (زنده در ۱۲۲ ق) که قصه‌گوی مردم مکه بود، خلط شده و این امر به آثار محققان بعدی سرایت کرده است (نک: نووی، مزی، همانجا؛ بخاری، تاریخ، ۱۸۱/۱۳؛ ابن منجویه، ۳۸۴/۱؛ ذهبی، سیر، ۳۱۹/۵؛ قس: ابن خلکان، ۴۱/۳؛ که در آن قاصد الجماعة به قاضی الجماعة تحریف شده است). نظر به اشتراک این سه تن از حیث زمان و مکان تشخیص هویت عبدالله بن کثیر در اسنادی که فاقد قرینه باشد، مشکل است (به عنوان نمونه، طبری، ۷۷/۱، ۱۳۷/۲؛ ذهبی، سیر، ۳۱۹/۵) و با توجه به اینکه حدیث ابن کثیر قریشی به صراحت در کتب حدیث وارد شده (نک: مسلم، ۶۶۹/۲؛ ذهبی، میزان، ۴۷۳/۲)، اینکه ابن کثیر قاری به روایت حدیث پرداخته باشد، مورد تردید قرار می‌گیرد، هر چند ابن سعد (۳۵۶/۵) با عبارتی مختصر و مبهم روایت احادیثی را به وی نسبت داده است. بنابراین می‌توان احتمال داد که عبدالله بن کثیر، شیخ ابن ابی نجیح و راوی ابوالمنهال در سند حدیث «سلف» (بخاری، صحیح، ۱۷۴/۳ - ۱۷۵، ۱۷۸؛ مسلم، ۱۲۲۶/۳ - ۱۲۲۷) همان ابن کثیر قریشی باشد. از این رو ذهبی (میزان، ۴۷۴/۲) متقاعد شده است که ابن کثیر قاری در کتب حدیث روایتی ندارد. با این ترتیب توثیق وی توسط ابن سعد (همانجا)، ابن مدینی (مزی، ۳۷۶/۹)، ابن معین (ابن حجر، ۳۶۸/۵) و شاید نسائی (ذهبی، تاریخ، ۲۷۰/۴) ثمره چندانی نخواهد داشت.

ابن کثیر قرائت را به طریق عرض از عبدالله بن سائب (از صحابه)، مجاهد و درباس (مولای ابن عباس) فرا گرفت (دانی، ۸؛ ابن جزری، غایه، ۴۴۳/۱). استفاده ابن کثیر از ابن سائب به رغم اینکه مورد تردید ابوالعلاء همدانی قرار گرفته (ابن جزری، همانجا)، با توجه به وفات ابن سائب در مکه در فاصله ۶۴ - ۶۸ ق (قس: ابن سعد، ۳۲۹/۵؛ ابن عبدالبر، ۳۸۰/۲ - ۳۸۱) معقول است. اگر چه گفته شده است ابن کثیر در قرائت تابع نقل و مخالف رأی بود (اندرابی، ۶۵)، ولی در هر حال برای ترجیح یک قرائت در موارد اختلاف، عاملی بجز روایت نیز دخیل خواهد بود. حتی موارد فراوان مخالفت وی با قرائت مهم‌ترین استادش مجاهد (نک: ابن خالویه، مختصر، جم) نشان می‌دهد که او در پیروی از روایت افراط نکرده است. ابن کثیر در قرائت برخی از آیات (توبه/۹، ۱۰؛ کهف/۱۸، ۹۵؛ نمل/۲۷، ۲۱؛ غافر/۴۰، ۲۶) از رسم مصحف مکه که با مصاحف دیگر اختلاف داشته، پیروی کرده است (ابن ابی داوود، ۴۷؛ ابن طاووس، ۲۸۰؛ دانی، ۱۶۷، ۱۴۶، ۱۱۹). ولی در مورد آیه‌ای (نساء/۱۷۱/۴) و احتمالاً آیه‌ای دیگر

(محمد/۱۸/۴۷) پیروی وی از مصحف مکه ثابت نشده است (نک: ابن ابی داوود، ۴۷، ۴۹؛ ابن طاووس، همانجا). برخی از اصول حاکم بر قرائت ابن کثیر چون تخفیف و تسهیل همزه، البته در حد اعتدال (دانی، ۳۱ - ۴۱، جم)، اجتناب از اماله (ابن خالویه، اعراب، ۹۷؛ دانی، ۴۸) و برخی تلفظهای او مانند کسر عین الفعل «یَحْسِب» نشانه تأثیر لهجه مکی است (دانی، ۸۴؛ قس: حاکم، ۲۳۱/۲؛ رضی الدین، ۴/۳، ۳۱؛ سیوطی، ۳۹۳/۶). احتمالاً برخی خصوصیات دیگر چون اظهار دال و ذال در مواضع ادغام متقاربین (دانی، ۴۲ - ۴۴، ۱۴۸)، وصل هاء کنایه با اشباع ضمه و کسره (همو، ۲۹، ۱۶۴)، وصل ضمیر «هم» پس از حروف جر به ضم میم و اشباع آن (همو، ۱۹)، تلفظ خاص اسماء اشاره (همو، ۹۴، ۹۵، ۱۵۱، ۱۷۱) و اختیار لفظ انزال بر تنزیل (همو، ۷۵) و تضعیف بر مضاعفه (همو، ۸۱، ۱۶۴) نیز ناشی از لهجه مکی ابن کثیر است. اختیار وزنهای ساکن العین در غالب موارد به جای وزنهای متحرک العین (دانی، ۷۴، ۷۸، ۸۳، جم)، ترجیح مِیت و ضَبُّق به تخفیف عین بر تشدید آن (همو، ۸۷، ۱۰۶) و ترجیح وزن فَعْل بر فاعِل در مورد اسماء مهموزالعین (همو، ۸۸، ۱۱۵) بیانگر گرایش وی به تخفیف الفاظ است.

ابن کثیر به علوم عربیت آگاهی داشت (ابن جزری، غایه، ۴۴۵/۱)، اما احتیاط وی در حاکم کردن آراء نحوی بر روایت، یکی از مهم‌ترین عوامل مقبولیت قرائتش بود، چنانکه حتی در زمان حیاتش بر رقیبان مکی خود چون ابن محیصن (د ۱۲۳ ق) و حمید بن قیس اعرج (د ۱۳۰ ق) فایق آمد و از زمان تدوین قرائات سبع توسط ابن مجاهد، قرائت وی به عنوان تنها نماینده قرائت مکه مورد توجه قرار گرفت (همان، ۱۶۷/۲؛ همو، النشر، ۲۴/۱ - ۱۲۰، ۱۲۱). شاطبی (ص ۱۲) حتی آن را اشرف قرائات سبع دانسته است. در میان شاگردان ابن کثیر، شبل بن عباد و معروف بن مشکان عاملان اصلی انتقال قرائت وی به آیندگان بوده‌اند (حاکم، ۲۳۳/۲؛ دانی، ۱۱). روایت مستقیم اسماعیل بن عبدالله بن قسطنطین که هم در آثار متقدمان (ابن ندیم، ۳۱) و هم متأخران (ابن جزری، النشر، ۴۱۴/۲) مورد تأکید قرار گرفته، قابل تردید است. کلیه موارد دانسته شده از روایت مستقیم وی از طریق بزی از عکرمه بن سلیمان نقل شده است (خواه روایت عام: دانی، ۱۱؛ ابن عبدالبر، ۳۸۱/۲، و خواه روایت خاص: حاکم، ۳۰۴/۳؛ دانی، ۲۲۷؛ ابن جزری، النشر، ۴۱۱/۲ - ۴۱۴؛ سیوطی، ۳۶۰/۶). به همین سبب ابن خزیمه احتمال داده که بزی یا عکرمه واسطه بین اسماعیل و ابن کثیر را اسقاط کرده باشد (ابن جزری، همان، ۴۱۴/۲)، در حالی که صرف نظر از روایت بزی در روایت دیگران چون شافعی و قبل واسطه حفظ شده است (حاکم، ۲۳۰/۲؛ دانی، ۱۱).

قرائت ابن کثیر توسط دو راوی به نامهای محمد بن عبدالرحمن معروف به قبل (د ۲۹۱ ق) و احمد بن محمد بزی (د ۲۵۰ ق) رواج یافته است (دانی، ۴ - ۵، ۱۱ - ۱۲؛ ابن جزری، همان، ۱۱۵/۱ - ۱۲۱). ابن کثیر در قرائت بصره نیز تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشته است؛ زیرا

(۷۰۱-۷۷۴ ق / ۱۳۰۲ - ۱۳۷۳ م)، مورخ، مفسر و محدث مشهور شافعی. در قریه مجیدل یا مجدل (حسینی، ۵۷؛ خطراوی، ۳۱/۱۴-۳۲) از قرای بصری نزدیک دمشق زاده شد و از این رو او را بصری نیز خوانده اند. نسبت «بصری» که در برخی مآخذ (مثلاً ابن عماد، ۲۳۱/۶) آمده، ظاهراً بصری به جای بصری است. درباره تاریخ تولد و نام نیاکانش میان نویسندگان اختلاف است (ابن قاضی شهبه، طبقات، ۱۱۳/۳؛ طهطاوی، ۱۵۷). اگرچه او خود در این باره اطلاعاتی برجای گذاشته (البدایة، ۲۱/۱۴، ۳۱) که البته محل اعتماد است، اشکالاتی در ضبط برخی از این نامها دیده می شود که ناشی از بی دقتی کاتبان نسخه های آثار اوست. پدر او شهاب الدین ابوحفص عمر (ح ۶۴۰ - جمادی الاول ۷۰۳ ق / ۱۲۴۲ - دسامبر ۱۳۰۳ م) در آغاز مذهب حنفی داشت و پس از آنکه از بصری به قریه ای در مشرق آن شهر رفت و خطیب آنجا شد به مذهب شافعی گروید. سپس به مجیدل رفت و در آنجا برای بار دوم همسر اختیار کرد و فرزندان یافت. او که بزرگ ترین پسر خود به نام اسماعیل را پیش تر از دست داده بود، آخرین فرزند خود را به یاد او اسماعیل نام گذاشت و در خردسالی همین اسماعیل در مجیدل درگذشت (همان، ۳۱/۱۴-۳۲).

سرپرستی اسماعیل را پس از پدر، برادر بزرگ ترش کمال الدین عبد الوهاب برعهده گرفت و او در ۷۰۷ ق افراد خانواده را به دمشق کوچاند. اسماعیل در سایه توجه برادر در دمشق - که در این روزگار با مدارس متعددش، همچون قاهره، خاصه پس از سقوط بغداد، مرکزیت علمی یافته بود - به کسب علم پرداخت (همان، ۳۲/۱۴). استادان او، بسیار و از سرشناس ترین دانشمندان آن عصر دمشق بودند. وی در آثار خود از برخی از آنان نام برده است (همان، ۱۴ / جم). نخستین آموزگار او را باید برادرش عبد الوهاب دانست که راه دانش آموختن را برای او هموار کرد. از استادانش چند تن در پرورش علمی او تأثیر چشمگیری داشتند. از آن جمله بودند: برهان الدین ابواسحاق ابراهیم فزاری دانشمند مشهور شافعی که ابن کثیر صحیح مسلم را از او شنید و او را در میان استادان شافعی خود بی مانند یافت (همان، ۱۴/۱۴۶)؛ تقی الدین ابوالعباس احمد بن تیمیة حنبلی که شاید بیشترین تأثیر را بر ابن کثیر گذاشت و او با بیانی بس ستایش آمیز از پایگاه این استاد در معقول و منقول یاد می کند (همان، ۱۴/۱۳۷). گویا ابن کثیر به سبب پیروی از آراء ابن تیمیة گرفتاریهایی داشته است (ابن حجر، الدرر، ۱/۴۴۵)، با اینهمه به اختلاف نظر ابن کثیر با ابن تیمیة در مورد یگانگی یا تعدد مراکز تصمیم گیری سیاسی اشاره شده است (لاؤست، 74)؛ جمال الدین ابوالحجاج مزنی، از محدثان بزرگ شام که تهذیب او درباره رجال صحاح سته انگیزه کوششهای تکمیلی ابن کثیر در این باب شد (همو، 46) و ابن کثیر دختر او زینب را به همسری گرفت. بیان وی در مورد مزنی (البدایة، ۱۹۱/۱۴-۱۹۲) و همسر او ام فاطمه عایشه (همان، ۱۸۹/۱۴) با تحسین و احترام همراه است؛ شمس الدین محمد ذهبی یکی دیگر از چهره های درخشان مؤثر

ابو عمرو بن علاء، قاری بصره و از قراء سبع، از وی قرائت آموخته است (دانی، ۸؛ ابن جزری، غایه، ۴۴۴/۱) و عمق تأثیر وی بر او از توافقه های فراوان آن دو در موارد اختلاف روشن می گردد (به عنوان نمونه، نک: دانی، ۷۲-۷۶). ابن جزری (غایه، ۴۴۳/۱-۴۴۴) فهرستی از شاگردان ابن کثیر را ارائه کرده است. همچنین نووی (۱۱/۲۸۳) و مزنی (۳۷۵/۹-۳۷۶) فهرستی از مشایخ و راویان وی به دست داده اند که آثار خلط بین ابن کثیر قاری و دیگران در آنها مشهود است. قرائت او در کلیه آثار که از سده ۲ ق درباره قرائت نوشته شده، انعکاس یافته است. برخی از موارد شاذ قرائت ابن کثیر که از نظر صحت استناد نیز قابل تأمل است، توسط ابن خالویه در مختصر گرد آمده است. در کتب قرائت گاه از ابن کثیر به مکی، همراه ابن عامر به «ابن ان» و همراه نافع به «حرمیان» تعبیر می گردد (به عنوان نمونه، نک: ابن خلف، ۴۰؛ صفقاوسی، ۲۹).

مآخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ ابن ابی داود، عبدالله بن سلیمان، المصاحف، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایه النهایه، به کوشش گ. برگترس، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، النشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد ضباع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، اعراب ثلاثین سورة، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰ ق؛ همو، مختصر فی شواذ القرآن، به کوشش گ. برگترس، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن خلف، اسماعیل، العنوان فی القراءات السبع، به کوشش زهر زاهد و خلیل العطیة، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ ابن خلکان، وفيات ابن سعد، محمد، الطبقات، به کوشش زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۵م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، سعد السمود، نجف، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ ابن عبدالبر، ابوعمر، الاستیعاب، در حاشیه الاصابة، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ ابن قاصح، علی بن عثمان، سراج القاری المبتدی، بیروت، دارالفکر؛ ابن منجویه، احمد بن علی، رجال صحیح مسلم، به کوشش عبدالله لیلی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ اندرابی، احمد بن ابی عمر، قراءات القراء المعرونین، به کوشش احمد نصیف جتایی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰م؛ همو، صحیح، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶م؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، المستدرک علی الصحیحین، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۴ ق؛ خلیفه بن خیاط، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶م؛ دانی، عثمان بن سعید، التیسر فی القراءات السبع، به کوشش پرنس، استانبول، ۱۹۲۰م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، قاهره، ۱۳۶۹ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳م؛ رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن، شرح الشافیه، به کوشش محمد نور الحسن و دیگران، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵م؛ سیوطی، الدر المنثور، قاهره، ۱۳۱۴ ق؛ شاطبی، ابوالقاسم ابن فیره، الشاطبیه، به شرح و کوشش علی محمد ضباع، قاهره، مکتبه محمد علی صبیح و اولاده؛ صفقاوسی، سیدی علی، غیث النفع، در ذیل سراج القاری المبتدی، بیروت، دارالفکر؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰-۱۹۶۸م؛ فاسی، محمد بن احمد، القندالتمین، به کوشش فؤاد سید، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ قسطلانی، احمد بن محمد، لطائف الاشارات، به کوشش عامر سید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲م؛ مزنی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، نسخه خطی کتابخانه توبکایی، ش ۶۲۹۷؛ مسلم بن حجاج نیشابوری، صحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ نووی، مجیب الدین، تهذیب الاسماء والصفات، قاهره، ۱۹۲۷م.

ابن کثیر، عماد الدین ابوالفداء اسماعیل بن عمر بن کثیر قرشی

در کار علمی ابن کثیر است که از او به عنوان مورخ اسلام یاد کرده (همان، ۱۹۰/۱۴، ۲۲۵) و ذهبی (۱۲۸/۴) نیز به نوبه خود و به رغم بزرگی قابل ملاحظه سن نسبت به ابن کثیر، از او به عنوان استاد خود نام برده است؛ علم الدین ابومحمد قاسم برزالی شافعی، محدث و مورخ شام (ابن کثیر، همان، ۱۸۵/۱۴-۱۸۶) که ابن کثیر افزون بر شاگردی نزد او، تألیف استاد را در تاریخ شام تا پایان ۷۳۸ ق/۱۳۳۸ م در آخر تاریخ خود نقل کرده و حوادث پس از آن را چون ذیلی بر نوشته استاد افزوده است (همان، ۱۸۳/۱۴)؛ نیز ابن حجر (الدرر، ۴۴۵/۱)

از برخی دیگر از مشایخ و استادان مصری او نام برده است. ابن کثیر به سبب زندگی طولانی در دمشق و اشتغال در آنجا به شدت تحت تأثیر این محیط قرار گرفت (نک: لائوسنت، ۴۳)، او غیر از تألیف و تصنیف، به کار وعظ و تدریس و اداره بعضی مراکز آموزش علوم دینی نیز مشغول بود. از همه اشتغالات او در امور اجتماعی آگاهی نداریم، جز آنکه می‌دانیم او نخستین خطبه خود را در مسجد جامع جدید شهر مژه در محرم ۷۴۶ در زمان حکومت امیر سیف‌الدین یلبغا بردمشق ایراد کرد (ابن کثیر، همان، ۲۱۶/۱۴) و مدتی بعد (۷۴۸ ق) در زمان حکومت ارغون شاه بر آن شهر، در پی درگذشت استادش ذهبی، به تدریس حدیث در مدرسه ام صالح پرداخت (همان، ۲۲۵/۱۴) که مهم‌ترین مجلس درس او بود. پس از مرگ تقی‌الدین سبکی در ۷۵۶ ق مدت کوتاهی ریاست دارالحدیث اشرافیه به وی واگذار شد (ابن قاضی شهبه، طبقات، ۱۱۴/۳). او خود از آغاز درس تفسیرش در مسجد جامع دمشق در شوال ۷۶۷ خبر داده است (همان، ۳۲۱/۱۴). گذشته از آن، ابن کثیر به سبب شهرت در علوم دینی در برخی از محاکمات و اختلافات دینی و مذهبی و سیاسی شرکت داشت (مثلاً نک: همان، ۱۸۹/۱۴-۱۹۰، ۲۴۵، ۲۵۹، ۲۸۱، ۳۱۶-۳۱۹).

وی در اواخر عمر نابینا شد (ابن حجر، الدرر، ۴۴۶/۱) و در حالی که آوازه آثار و فتاویش به دورستها رسیده بود، در ۱۵ شعبان (همو، انباء، ۴۶/۱) یا ۲۶ آن ماه در ۷۴ سالگی در دمشق درگذشت (ابن تغری بردی، ۴۱۵/۲) و در آرامگاه صوفیان کنار قبر ابن تیمیه به خاک سپرده شد (ابن قاضی شهبه، همان، ۱۱۵/۳).

پسر ابن کثیر به نام عمر، ملقب به عزالدین بر اثر توجه پدر، در فقه و حدیث به جایی رسید که پس از درگذشت ابن کثیر به جای او در نجیبیه و خیضریه به تدریس پرداخت و بارها به تصدی مقام حسبت رسید و ناظر اوقاف و صدقات شد. او را نیز پس از مرگ در کنار قبر پدرش به خاک سپردند (همو، تاریخ، ۷۵/۳).

هر چند ابن کثیر به لحاظ مجالس تدریش شاگردان بسیاری داشته، ولی از آن میان فقط از برخی همچون مجیب‌الدین ابوزکریا ابن الرّحبی (همان، ۴۵۶/۳) و شهاب‌الدین ابن حبّتی (ابن قاضی شهبه، طبقات، ۱۱۵/۳) یاد شده است. حسینی دمشقی که از او روایت کرده (ص ۵۹)، ظاهراً از همدرسانش بوده است.

عقاید و آراء: ابن کثیر از نمایندگان احیای عقیده دینی در سده

۸ق است. استواری عقیده و استمرار عمل او را در ۳۰ سال آخر عمرش با تشنجات سیاسی حاکم بر مصر و سوریه در آن زمان ناهماهنگ دانسته‌اند (لائوسنت، ۶۳). شاید بهتر است گفته شود که ابن کثیر چاره آن پراکندگیها و آشفتگیها را در همان بازگشت به اصل عقیده دینی همراه با عمل می‌دانست. گرایش ابن کثیر به سلفیه از شیفتگی او به عمل ابن تیمیه پیداست (مثلاً نک: البدایه، ۳۴/۱۴، ۳۶). موضع ابن کثیر در برابر مخالفان مذهبی، نسبت به موضع او در برابر غیر مسلمانان، سختگیرانه‌تر به نظر می‌آید. ضدیت او با شیعیان در هر مناسبتی خودنمایی می‌کند (مثلاً نک: همان، ۲۴۸/۶، ۱۷۲/۸، ۳۰۹/۹، ۱۵/۱۱، ۴/۱۲، ۳۱۰/۱۴). اگرچه وی از امامان شیعه با احترام یاد کرده (همان، ۳۰۹/۹)، اما پس از ذکر روایت منسوب به پیامبر (ص) در مورد امامان دوازده‌گانه و نسبت قریشی آنان یاد آور شده که این دوازده امام آنانی نیستند که شیعیان بر امامتشان گردن نهاده‌اند (همان، ۲۴۸/۶). همچنین در مورد علمای شیعه، با آنکه از شأن و اثر ایشان یاد کرده، ولی تشیع آنان را موجب کاهش اعتبارشان دانسته (مثلاً همان، ۲۳۳/۶، ۲۳۵، ۲۳۳/۱۲، ۴-۳/۱۲، ۱۲۵/۱۴) و در برابر این خصومت نسبت به شیعه، در رفع اتهام از بنی‌امیه و تأیید ایشان کوشیده است (همان، ۲۴۴/۶، ۱۹/۸-۲۰، ۲۳۱). ابن کثیر با وجود ذکر تراجم احترام‌آمیزی از سران صوفیه (مثلاً نک: همان، ۱۳/۱۱، ۱۰۶)، اعتقاد بعضی از آنان را چون بایزید بسطامی فاسد می‌دانست (همان، ۳۵/۱۱). وی کسانی چون ابن حزم را به سبب عدم اعتقاد به قیاس و نگرشی که درباره صفات خداوند داشت (همان، ۹۲/۱۲) و نیز فارابی را به دلیل اعتقاد به معاد روحانی (همان، ۲۲۴/۱۱) مستوجب لعن و سرزنش می‌دانست. با اینهمه در تعیین رفتار درست در مورد اهل ذمه جانب انصاف را فرو نمی‌گذاشت، چنانکه یک بار با فرمان سلطان مصر (الاشرف ناصرالدین شعبان) مبنی بر مصادره یک چهارم دارایی مسیحیان شام برای جبران خرابیهایی که فرنگان به اسکندریه وارد کرده بودند، مخالفت کرد و آن را غیر شرعی خواند (همان، ۳۱۴/۱۴-۳۱۵). البته این موضع‌گیری به معنای ایستادگی و ادعا در برابر قدرت سیاسی حاکم نبود. چه در موارد دیگر دیده می‌شود که ابن کثیر از اعلام نظر در موضوعی که شرعاً مانعی نداشت، اما می‌توانست دستاویز مدعیان برای متزلزل کردن حکومت باشد، خودداری می‌کرد (نک: همان، ۲۸۱/۱۴-۲۸۲).

نویسندگانی که ابن کثیر را از نزدیک می‌شناخته‌اند، درباره او سخنان تحسین‌آمیزی آورده‌اند. بیان آنان حاکی از گستردگی کار علمی ابن کثیر و تأیید و تأکید بر تعمق او در نحو، فقه، حدیث، تفسیر و تاریخ و قدرت حفظ و تشخیص درست و قابل ملاحظه اوست (نک: حسینی، ۵۸؛ ابن حجر، انباء، ۴۶/۱، الدرر، ۴۴۵/۱-۴۴۶؛ داوودی، ۱۱۱/۱). آثار: از لحاظ تربیت علمی، مسائل مورد توجه و حاصل کار، همانندی چشمگیری میان ابن کثیر و طبری دیده می‌شود (لائوسنت، ۷۷). محور اصلی توجه هر دو، شناخت دین اسلام و کوشش در

۴. تفسیر القرآن العظیم، که ابن کثیر خود در البدایة به آن اشاره کرده است (مثلاً ۲۳/۱، ۳۴، ۳۷/۵، ۳۹)، به گفته سیوطی تفسیری به شیوة آن نوشته نشده است (ص ۳۶۱). شوکانی آن را از بهترین تفسیرها - اگر نه بهترین تفسیر - گفته است (۹۵/۱). یکی از متأخران شیوة تفسیر او را از شیوه‌های ممتاز دانسته است (محمود، ۲۲۳). روش مؤلف در این اثر مفصل ده جزئی، تفسیر قرآن با خود قرآن، پس از آن با حدیث و بعد اقوال صحابه بوده و از آوردن اسرائیلیات جز به عنوان استشهاد - نه برای استناد - دوری جسته است (تفسیر، ۳/۱ - ۴). لاؤست به خطا آن را بسیار مقدماتی و اساساً مبتنی بر فقه اللغة و به اسلوبی می‌داند که سیوطی بعدها آن را در تفسیر خود به کار بست (دانشنامه)، در حالی که شاکر آن را بهترین و دقیق‌ترین تفسیرها پس از تفسیر طبری می‌یابد (۵/۱). به کار گرفتن احادیث در این تفسیر چنان است که از این اثر، جز تفسیر، یک راهنمای حدیث با نقد اسناد و متن آن و تمیز حدیث صحیح از غیر آن می‌سازد (همو، ۶). متن کامل این اثر در نیمه نخست سده ۱۴ ق، ۳ بار در مصر در هاشم تفسیرهای دیگر یا جداگانه چاپ شده و از آن پس چاپهای غیر انتقادی متعددی از آن به عمل آمده است. در ربع آخر همان سده نیز ۳ منتخب از این اثر طبع شده است: عمدة التفسیر عن الحافظ - ابن کثیر، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۷۶ ق، در ۵ ج؛ تیسیر العلی القدير لاختصار تفسیر ابن کثیر، به کوشش م. ن. الرفاعی، بیروت، ۱۳۹۲ ق، در ۴ ج؛ مختصر تفسیر ابن کثیر، به کوشش م. ع. الصابونی، بیروت، ۱۳۹۳ ق، در ۳ ج.

۵. السیرة، که به گفته خود ابن کثیر اثری مستقل و به دو صورت مختصر و مفصل بوده است (خطراوی، ۵۰). ابن قاضی شبهه اثری با عنوان سیرة صغیرة به ابن کثیر نسبت داده است (طبقات، ۱۱۴/۳). بغدادی نیز اثری را با نام الفصول فی سیرة الرسول از ابن کثیر دانسته است (ایضاح، ۱۹۴/۲). محتوای این اثر همان مطالب «کتاب سیرة رسول الله» در البدایة والنهاية ابن کثیر است. این اثر نخستین بار در ۱۲۵۷ ق با عنوان الفصول فی اختصار سیرة الرسول در قاهره چاپ شد (دلیل الكتاب المصری، ۳۷۷)؛

۶. فضائل القرآن، اول بار به پیوست تفسیر او در ۱۳۴۳ - ۱۳۴۷ ق در مصر چاپ شده است.

ب - خطی؛ ۱. ارشاد الفقیه الی معرفة ادلة التنبیه. نسخه‌ای از آن در کتابخانه فیض الله افندی نگهداری می‌شود (سید، فهرس، ۲۸۶/۱ - ۲۸۷). این اثر همان است که ابن حجر با عبارت «جرح احادیث ادلة التنبیه» از آن یاد کرده است (الدرر، ۴۴۵/۱)؛ ۲. امهات الاولاد وهل يجوز بیعهم، به روایت ابن عروہ حنبلی، نسخه‌ای از آن در ظاهره موجود است (ظاهره، ۱۹۶/۱ - ۱۹۷)؛ ۳. اثری درباره تاریخ دمشق که برگهایی از آن از یک نسخه خطی مربوط به ابن کثیر به وسیله برج (III/312) معرفی شده است؛ ۴. تحفة الطالب بمعرفة احادیث مختصر ابن الحاجب. نسخه‌ای از آن در کتابخانه فیض الله

شناساندن آن بوده است. این شناخت از طریق تعمق در منابع اصیل یعنی قرآن، حدیث، تفسیر، سیره، رجال، تاریخ و لوازم اولیه آن چون لغت و نحو ممکن می‌شد. ابن کثیر در هریک از این زمینه‌ها به مطالعه گسترده‌ای پرداخت و حاصل کوشش خود را در آثار متعددی بر جای گذاشت، اما از دایرة تقلید و پیروی از پیشینیان و شرح و تلخیص آثار آنان فراتر نرفت (عبدالواحد، ۶). آنچه در این محدوده به کار او امتیاز می‌بخشید، تحقیق، دقت، نقد اسناد، پالایش اخبار، بی‌اعتمادی به اسرائیلیات و مخالفت با موهومات بود.

از لحاظ شیوة بیان، ابن کثیر با وجود گرایش به سجع و آرایشهای لفظی که مقتضای عصر بود، غالباً به زبانی غیر فاخر و گاه عامیانه ادای مطلب می‌کرد. اسلوب بیان او در تاریخ، قابل سنجش با اسلوب مورخان پیشین چون طبری، مسعودی و ابن اثیر نیست و در فصاحت به پایه مورخ معاصرش ابن خلدون هم نمی‌رسد. به دیگر سخن، ابن کثیر به معنی بیش از لفظ اهمیت داده است (نک: ابوملحم، «خ»). ذہبی به سودمندی نوشته‌های او اشاره کرده (ابن قاضی شبهه، طبقات، ۱۱۵/۳) و به گفته ابن حجر، نوشته‌های او در زمان حیاتش در اقطار مختلف شناخته شده بود (الدرر، ۴۴۵/۱). خود ابن کثیر داستانی را در مورد اخیر نقل کرده است (البدایة، ۲۹۵/۱۴). علاوه بر مهم‌ترین اثر ابن کثیر، البدایة والنهاية (ه م) آثار مهم دیگر او اینهاست:

الف - جایی:

۱. الاجتهاد فی طلب الجهاد. ابن کثیر این اثر را به درخواست امیر متجک و برای تحریض مسلمانان به استوار داشتن مرزهای دریایی شام در برابر هجوم فرنگان قبرس نوشت (بغدادی، هدیه، ۲۱۵/۱؛ لاؤست، 62, 63, 69). کتاب الاجتهاد نخستین بار در ۱۳۴۷ ق در قاهره و بار دیگر در ۱۴۰۱ ق در بیروت به کوشش ع. ع. عسیلان به طبع رسیده است (ابوملحم، «ث - خ»). مؤلف در این اثر ضمن استفاده از آیات و احادیث مربوط به جهاد، به پیشینه‌دگریرهای میان مسلمانان و مسیحیان صلیبی و چگونگی جنگ مسلمانان در عصر رسالت و خلافت تا زمان زندگی خود پرداخته است (همو، «خ»).

۲. احادیث التوحید و الرد علی الشریک، که در حاشیه جامع البیان معین بن صافی در ۱۲۹۷ ق در دهلی چاپ شده است (GAL, S, II/49). محتمل است که این اثر همان رساله فی احادیث الاشراک موجود در بغداد باشد (نک: جیوری، ۱۱۸).

۳. اختصار علوم الحدیث، که در آن مقدمة المصطلح ابن صلاح را مختصر کرده است. این کتاب در مکه در ۱۳۵۳ ق به تصحیح محمد عبدالرزاق حمزه، و در ۱۳۵۵ ق به تصحیح احمد محمد شاکر چاپ شده است. مصحح اخیر بار دیگر آن را با شرح و تنقیح با عنوان الباعث الحثیث، شرح اختصار علوم الحدیث در قاهره (۱۳۷۰ ق) و در بیروت (۱۴۰۳ ق) منتشر کرده است (ابوملحم، «خ»). نسخه‌ای که بروکلیمان با نام مختصر علوم الدین یاد کرده (GAL, I/441)، مربوط به همین اثر است.

افندی وجود دارد (سید، همان، ۶۶/۱). ابن قاضی شبهه از این اثر با عبارت: «وخرج الاحادیث الواقعة فی مختصر الحاجب» یاد کرده است (طبقات، ۱۱۴/۳؛ ۵. التکمیل فی الجرح و التعديل و معرفة الثقات و الضعفاء و المجاهیل، که مختصر تهذیب الکمال مزئی با افزودن قسمتی از میزان الاعتدال ذهبی است (همانجا). نسخه‌ای عکسی از ج ۹ (آخر) آن در ۲ مجلد در دارالکتب مصر (سید، خطی، ۱۸۰/۱) نگهداری می‌شود؛ ۶. جامع المسانید و السنن الهادی لا قوم سنن، که ابن قاضی شبهه (همانجا) با عبارت «کتاب فی جمع المسانید العشرة» از آن نام برده است. کامل‌ترین نسخه این کتاب در دارالکتب مصر موجود است (سید، فهرس، ۷۶/۱). نسخه‌هایی از اجزای دیگر این اثر در قاهره (ازهریه، ۴۶۹/۱)، بغداد (طلس، ۳۹) برلین (آلوارت، II/151) و مغرب (مجموعه مختارة، ۲۱/۱ - ۲۲) وجود دارد. به نظر شاکر (۳۵/۱)، ابن کثیر این تألیف را به پایان نبرده است، اما به عقیده خطرآوی و متو (ص ۵۲) در اجزای موجود این اثر اشاراتی هست که اتمام این نوشته را در ۷۶۳ ق می‌نمایاند. در این اثر احادیث کتب سنی و مسند احمد بن حنبل، البزار، ابویعلی و ابن ابی شیبہ به ترتیب الفبایی نام راین آنها تدوین شده است (شاکر، همانجا). به گفته ابن حجر این کار بزرگ ابن کثیر تکمله‌ای بر نوشته شمس‌الدین ابن المحب، معروف به صامت بود (نک: انباء، ۴۷/۱؛ ۷. طبقات الشافعیة، که ابن قاضی شبهه از آن یاد کرده و گفته است: چون در طبقات ابن کثیر زوایدی یافتیم، به تألیف کتاب طبقات خود پرداختیم (طبقات، ۱۱۴/۳). نسخه‌ای از آن حاوی اجازه‌ای به خط ابن کثیر به قلیوبی شافعی در ۷۴۶ ق در کتابخانه کتانی رباط و نسخه دومی از همان اثر به خط مشرقی وجود دارد (مجله معهد، ۵ (۱۸۴/۱)، ۱۸۸). نسخه‌های دیگری از این اثر در چستربیتی (آربری، 61) و تونس شناسایی شده است (فهرس المخطوطات المصورة، ۳۱۱/۱ - ۳۱۳). نسخه چستر بیثی با عنوان طبقات الفقهاء الشافعیین و دارای تاریخ جمادی الآخر ۷۴۹ (مکه) است. عقیف‌الدین ابن جمال‌الدین مظفری تراجم دیگری بر آن افزوده است؛ ۸. مسند الفاروق امیرالمؤمنین ابی حفص عمر بن الخطاب، نسخه‌ای از آن که ظاهراً دست‌نوشته مؤلف است، در مصر نگهداری می‌شود (تیموری، ۳۲۴/۲). احتمالاً این اثر قسمتی از همان کتابی است که سیوطی (ص ۳۶۱) با نام مسند الشیخین از آن یاد کرده است؛ ۹. احکام التنبیه (بغدادی، هدیه، ۲۱۵/۱) یا الاحکام علی ابواب التنبیه، که ابن کثیر آن را در خردسالی نوشته است (ابن قاضی شبهه، همانجا؛ داوودی، ۱۱۰/۱) و به گفته خودش در البداية (۱۲۵/۱۲) شرحی بر التنبیه ابواسحاق شیرازی و شامل ترجمه مفصلی از آن فقیه شافعی است؛ ۱۰. الاحکام الصغری فی الحدیث (خطرآوی، ۵۴؛ حاجی خلیفه، ۱۹/۱)؛ ۱۱. احکام کثیره، شامل نوشته‌های متعددی از ابن کثیر در ابواب فقه تا مبحث حج بوده است (ابن قاضی شبهه، همانجا). سیوطی از این نوشته با تعبیر کتاب کبیر فی الاحکام یاد کرده است (ص ۳۶۱)؛ ۱۲. سیره ابی بکر

رضی‌الله عنه؛ ۱۳. سیره عمر بن الخطاب رضی‌الله عنه (ابن کثیر، البداية، ۱۸/۷)؛ ۱۴. سیره صغیره (نک: چاپی، شمه ۵)؛ ۱۵. شرح قطعه من البخاری (ابن قاضی شبهه، همانجا). ابن کثیر در ضمن خبر وفات بخاری به این شرح اشاره کرده است (البداية، ۲۴/۱۱)؛ ۱۶. الکواکب الدراری در تاریخ، که برگرفته‌ای از البداية بوده است (حاجی خلیفه، ۱۵۲۱/۲)؛ ۱۷. ما ینتقی ویبتقی فی سیره المعز السیفی منکلی بغا یا سیره منکلی بغا (سخاوی، ۱۸۶، ۳۶۹)؛ ۱۸. مسئله السماع (حاجی خلیفه، ۱۰۰/۲)؛ ۱۹. مسند الشیخین (سیوطی، ۳۶۱)؛ نک: خطی، شمه ۸)؛ ۲۰. الواضح النفیس فی مناقب الامام محمد بن ادريس (بغدادی، هدیه، ۲۱۵/۱). داوودی از این اثر با عنوان مناقب الامام الشافعی یاد کرده است (۱۱۱/۱).

ابن کثیر از آخرین نمایندگان گروهی از مؤلفان اسلامی سده‌های میانی است که آثاری بزرگ، هرچند غیرابتکاری، در شاخه‌های مختلف علوم دینی پدید آوردند. به گفته ابن حجر او آخرین پیشوای تاریخ و حدیث و تفسیر بوده است (انباء، ۴۶/۱). ابن کثیر طبع شعر نیز داشته است (ابوملحم، «ظ»).

ماخذ: ابن تغری بردی، المنهل الصافی، به کوشش م. محمد امین، قاهره، ۱۹۸۴؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء الفهرس، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق؛ همو، الدرر الکامنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شبهه، ابوبکر بن احمد، تاریخ، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷؛ همو، طبقات الشافعیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق؛ ابن کثیر، البداية؛ همو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، ۱۳۸۸ ق؛ ابوملحم، احمد و دیگران، مقدمه بر البداية (نک: ابن کثیر در همین ماخذ؛ ازهریه، فهرست؛ بغدادی، ابضاح، همو، هدیه؛ تیموری، فهرست؛ جوری، عبدالله، فهرس مخطوطات حسن الانکری المهداة الی مکتبه الاوقاف العامة ببغداد، نجف، ۱۳۸۷ ق؛ حاجی خلیفه، کنس؛ حسینی دمشقی، ابو المحاسن، ذیل تذکره الحفاظ للذهبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ خطرآوی، محمد العید و محیی‌الدین متو، مقدمه بر الفصول ابن کثیر، دمشق/بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ دانشنامه؛ داوودی، محمد بن علی، طبقات المفسرین، به کوشش علی محمد عمر، قاهره، ۱۳۹۲ ق؛ دلیل الکتاب المصنری، قاهره، ۱۹۷۲ - ۱۹۷۳؛ م. ذهبی، محمد بن احمد، ذیل العبر فی غیر من غیر، به کوشش محمد السعید بن بسونی زغلون، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ سخاوی، محمد بن عبدالحمن، الاعلان بالتوبیخ، به کوشش فرانتس روزنتال، بغداد، ۱۳۸۲ ق؛ سید، خطی؛ همو، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴؛ م. سیوطی، ذیل طبقات الحفاظ للذهبی، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ شاکر، احمد محمد، مقدمه بر عمدة التفسیر ابن کثیر، قاهره، ۱۳۷۶ ق؛ شوکانی، محمد بن علی، البدر الطالع، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ طلس، محمد اسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ ق؛ طهطاری، احمد رافع، التنبیه و الايقاظ لما فی ذیل تذکره الحفاظ، دمشق، ۱۳۲۸ ق؛ ظاهره؛ خطی (المجامع)؛ عبدالواحد، مصطفی، مقدمه بر السیره النبویه ابن کثیر، بیروت، ۱۳۸۳ ق؛ فهرس المخطوطات المصورة، کویت، ۱۴۰۵ ق؛ مجله معهد المخطوطات العربیه، ذیقعد ۱۳۷۸ ق، ج ۱ (۱۵)؛ مجموعه مختارة لمخطوطات عربیه نادرة من مکتبات عامة فی المغرب؛ بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ محمود، متبع عبدالحلیم، مناقب المفسرین، قاهره، بیروت، ۱۹۷۸؛ م. نیز؛

Ahlwardt; Arberry; GAL; GAL, S; Laoust, H., "Ibn Kāfir historien", Arabica, 1955, vol. II; Persch, يوسف رحيمو

ابن کثیر، ابو عبدالله شمس‌الدین محمد بن عیسی بن حسن بن کر (۶۸۱ - ۷۵۹ یا ۷۶۳ ق / ۱۲۸۲ - ۱۳۵۸ یا ۱۳۶۲ م)، موسیقی‌دان، فقیه

بیهقی (۴۱۳ - مة ۴۹۴ ق/ ۱۰۲۲ - ۱۱۰۱ م)، متکلم معتزلی و شخصیت برجسته زیدی. کنیه او را ابوسعید نیز آورده‌اند (ابن شهر آشوب، ۹۳). وی از اعقاب حضرت علی (ع) و سیزدهمین پشت از محمد حنفیه (بیهقی، ۳۶۹) و از ناحیه بیهقی (فارسی، ۶۹۲)، از قصبه جشم، از توابع نیشابور بوده است (بیهقی، ۳۶۷؛ یاقوت، ۱۴۱/۲).

جشم نام قبیله‌ای از عرب هم بوده و احتمال می‌رود که قبیله مزبور در خراسان ساکن شده بوده است. از آنجا که حاکم بنا بر نسب - نامه‌اش عرب بوده و مورخان او را از قبیله جشم گفته‌اند، بسا که مقصود از انتساب حاکم به جشم، انتساب او به این قبیله بوده باشد و قصبه جشم نیز به سبب سکناي این قبیله در آنجا چنین نامیده شده باشد (زرزور، ۶۷، ۶۸). امری که بیهقی بودن حاکم را تأیید می‌کند، این است که او تفسیری مبسوط و نیز تفسیری موجز به زبان فارسی نوشته (ابن ابی الرجال، ۴۱۳/۴) و نیز شاهی در دست است که بعضی کتابهایش را به فارسی تصنیف کرده بوده است (نک: زرزور، ۹۵).

حاکم در خراسان نشو و نما یافت، سپس از آنجا مهاجرت کرد و به مکه رفت. زمان این مهاجرت دانسته نیست و معلوم هم نیست که آیا از ابتدا به مکه رفته بوده است یا به جای دیگر؟ البته این حقیقتی است که در اواسط سده ۵ ق منازعات بین شیعه و سنی در نیشابور بالا گرفت (همو، ۶۸ - ۶۹). در واقع پس از انحطاط دولت آل بویه و زوال قدرت آنان وضع معتزله به خطر افتاد و در معرض آزار و تضییق قرار گرفتند. در ۴۵۶ ق در جامع منصور، معتزله را لعن کردند و از آن پس لعن و ضرب و شتم و حمله به آنان کاری متداول و پسندیده شد (همو، ۳۷). در چنین اوضاع و احوالی طبیعی بود که معتزله از جاهایی که برایشان خطر ایجاد می‌کرد، به نواحی امن مهاجرت کنند. بدین لحاظ بسیاری از علمای معتزله از نیشابور و خراسان خارج شدند. آرامش مکه و اینکه بسیاری از بزرگان زیدیه در این شهر مقیم بودند، آنجا را تبدیل به مرکزی برای جذب زیدیه کرده بود و اگر حاکم نیز به آنجا رهسپار شده باشد، تعجبی ندارد، ولی در مورد او نکته پذیرفتنی‌تر این است که در اواخر عمرش به مکه رفت و دلایلی نیز وجود دارد که این فرض را تأیید می‌کند (همو، ۶۹ - ۷۰ و بعد).

ابن کرامه بر اثر سوء قصدی در مکه به قتل رسید و کسانی که به قتل او اقدام کردند، احتمالاً دایه‌های او و گروهی از جبریه بودند و این به سبب کتابی بود که با نام رساله الشیخ ابی مره یا من ابی مره الی اخوانه المجبره نوشته بود (ابن ابی الرجال، ۴۱۴/۴؛ جنداری، ۳۲؛ زرزور، ۷۳). وی این رساله را در طعن مجبره نوشته و آنان را از اتباع ابلیس انگاشته بود. بعضی نیز سبب قتلش را اعتزال او و یا غلوش در اعتزال و حب اهل بیت دانسته‌اند و لیکن به اغلب احتمال، عنوان تحریک‌کننده رساله مذکور و اینکه دایه‌هایش نیز در معرض تیغ انتقاد او قرار گرفته بودند، باعث قتلش شده بود (زرزور ۷۳ - ۷۴ و بعد). حاکم که عالمی ذوقنون بود، تصانیف بسیاری از خود بر جای

حبلی، محدث، ادیب و صوفی. نسبت وی به مروان حمار واپسین خلیفه بنی مروان می‌رسد. پدرش عیسی به هنگام غلبه هلاکو بر بغداد در آن شهر می‌زیست و از آنجا به قاهره مهاجرت کرد و محمد در همانجا زاده شد (صفدی، ۳۰۵/۴ - ۳۰۶؛ ابن حجر، ۳۸۷/۵). وی قرآن را نزد شیخ علی شطرنوفی آموخت و احکام عبدالغنی و عمده شیخ موفق الدین و ملحه الاعراب حریری و جز آن را حفظ کرد. از مشایخ زمان خود چون دمیاطی و ابرقوهی و غازی حلاوی و مؤسسه خاتون، دختر عادل و دیگران بهره گرفت و موسیقی را از قاضی علاءالدین ابن تراکشی حبلی آموخت (صفدی، ۳۰۶/۴؛ ابن حجر، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۳۳۱/۱۰). ابن حجر استاد او را در موسیقی بیش از یک تن دانسته است (همانجا). وی کتابی در موسیقی به نام غایه المطلوب فی علم الانعام والضروب نوشت که امروز اثری از آن برجای نیست. صفدی می‌نویسد: مقدمه آن کتاب را از وی در زاویه‌اش در شوال ۷۴۵ شنیدم، و مرا گفت که خطای جمعی از پیشینیان چون فارابی در این فن بر او آشکار گردیده و دلیلهایی نیز بر این امر آورده است (همانجا). وی در روش قدما به شیوه علمی و عملی به بررسی و مطالعه پرداخت و روشهای آنان را نقل و تحریر کرد. به روزگار خویش در علم موسیقی برتر از دیگران بود و شماری از بزرگان علم آواز نزد او به آموزش مشغول بودند (همو، ۳۰۵/۴). نغمه‌ای از آنچه ابوالفرج اصفهانی در کتابش آورده، مورد بررسی او قرار نگرفت، مگر آنکه آن را به بهترین وجهی بیان کرد (ابن حجر، همانجا). ابن حجر به نقل از ابن فضل‌الله می‌نویسد: او با من رفت و آمد داشت، روزی خود آنچه درباره فارابی شنیده بودم، از او دیدم؛ او با آواز خود شنوندگان را می‌خنداند، سپس می‌گریاند و سرانجام به خواب می‌برد (همانجا). همو به نقل از ابن الصائغ حنفی می‌نویسد که ابن کر روزی بر جمعی که آواز می‌خواندند می‌گذشت، در حالی که قاطرش را هماهنگ آواز آنان حرکت می‌داد. او را شیخی با عزت نفس، دلیر و پاکدامن خوانده‌اند و با آنکه پیشوای علم موسیقی در عصر خود بود، از راه موسیقی کسب معاش نمی‌کرد (همانجا).

ابن کر صوفی صاحب خرقه و شیخ زاویه‌ای در نزدیکی مشهد حسین (ع) در قاهره بود (صفدی، ۳۰۵/۴؛ ابن تغری بردی، ۳۳۰/۱۰). وی در بعضی از مدارس مصر حدیث، فقه، لغت و ادب تدریس می‌کرد و کسانی چون حافظ عراقی و دیگران از شاگردان او بودند (ابن حجر، همانجا؛ زرکلی، ۳۲۳/۶؛ بستانی ف). ابن کر در قاهره درگذشت.

مأخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن حجر عسقلانی، احمدین علی، الدرر الکامنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ بستانی ف؛ زرکلی، اعلام؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۹۷۴ م. محمدحسن سسار

ابن کرامه، نک: کرامیه.

ابن کرامه، ابوسعید محسن بن محمد بن کرامه جُسمی

گذاشت، به ویژه در علم تفسیر که او را فرید زمانش خواندند (بیهقی، ۲۱۶، ۳۶۷؛ ابن ابی الرجال، ۴/۴۱۳؛ جنداری، همانجا؛ سید، ایمن، ۹۵). در این زمینه زمخشری، مفسر معروف، از جمله شاگردان او بود (ابن ابی الرجال، همانجا) و گفته‌اند که تفسیر کشاف او از تفسیر حاکم گرفته شده است، بجز اینکه زمخشری در آن با تعقید سخن گفته است (جنداری، همانجا). رابطه استادی و شاگردی حاکم و زمخشری بر محققان و عالمان قدیم و جدید تا حدود بسیاری پوشیده مانده است. برخی گفته‌اند اولین تفسیر مبسوط معتزلی، تفسیر زمخشری است با نام الکشاف عن حقایق التنزیل، لیکن حقیقت این است که زمخشری در اثر خود به تفسیر استادش حاکم، نظر داشته و بر آن مبنا به تفسیر اقدام کرده است (سید، حاشیه بر العقد، ۶/۲۱۸). از دیگر شاگردان حاکم، قاضی اسحاق بن عبدالباغث بوده که در ۴۴۱ ق نزد وی رفته و از او کسب علم و حدیث کرده است (جنداری، همانجا).

اولاد و اعقاب ابن کرامه نیز در علم و معرفت از پایگاه ویژه‌ای برخوردار بودند و لقب «حاکم» که داشتند، می‌تواند دلیلی بر مقام علمی آنان باشد. از حاکم فرزندی به نام محمد و معروف به حاکم باقی ماند. حاکم عقیف القضاة هادی و حاکم موفق از فرزندان حاکم محمد بودند. از ابن عقیف القضاة هادی نیز فرزندی به نام جدش حاکم ابوسعید محسن باقی ماند که در ادب و شعر دستی داشت (بیهقی، ۳۶۸-۳۶۹). از استادان حاکم سه تن از همه مهم‌ترند: ابوحامد احمد بن محمد ابن اسحاق نجار (یا نجاری، د ۴۳۳ ق) که اولین استاد او بود و بیشترین اثر را بر وی گذاشت، علی بن عبدالله بن احمد نیشابوری (ابن ابی الطیب، د ۴۵۷ ق) که ساکن بیهق بود و پس از ابوحامد مهم‌ترین مربی او شمرده می‌شد و قاضی القضاة ابومحمد عبدالله بن حسین ناصحی (د ۴۴۷ ق) که حاکم فقه را نزد او خوانده بود. وی همچنین از ابو عبدالرحمن سلمی، ابوالحسین عبدالغافر بن محمد فارسی، قاضی ابوالحسن حافه، ابوالحسین وخشی، ابوعلی وخشی و امیر ابوالفضل میکالی نیز حدیث آموخت (بیهقی، ۳۲۰، ۳۶۷-۳۶۸؛ فارسی ۶۹۲-۶۹۳؛ زررور، ۷۶-۷۸).

آرام حاکم: مریبان اصلی او از شاگردان با واسطه یا بی واسطه قاضی عبدالجبار، از اهل عدل (معتزله) بودند (زررور، همانجا) و در شکل دادن به تفکر معتزلی وی سهم اساسی داشتند. به ویژه که در روزگار حاکم فکر شیعی و معتزلی بر نیشابور غالب بود (همو، ۳۸). مورخان به اتفاق آرا او را متکلم معتزلی و از مذهب زیدیه دانسته‌اند (برای نمونه، نک: فارسی، ۶۹۲؛ ابن شهر آشوب، ابن ابی الرجال، جنداری، همانجاها)، تا جایی که از ائمه زیدیه معتزله در عصر خویش شمرده شده است (سید، همانجا).

وی نخست حنفی مذهب بود، ولی از حنفیه برید و به شیعه زیدیه پیوست (ابن ابی الرجال، همانجا). اما در تاریخ بیهق خبری از حاکم نقل شده که روایت آن با چند واسطه از مالک بن انس است (بیهقی، ۲۵۱) و این می‌تواند حاکی از تسامح نسبی او در تشیع باشد — چنانکه

زیدیه غالباً از چنین تساهلی برخوردار بودند.

حاکم را برجسته‌ترین مورخ معتزله از بعد از ابوهاشم جبائی (د ۳۲۱ ق) تا اواخر سده ۵ ق و یکی از مهم‌ترین مورخان زیدیه شمرده‌اند. در واقع بعد از قاضی عبدالجبار وی برجسته‌ترین فرد از مکتب جبائیه شمرده می‌شود. موفقیت او در تلخیص دقیق کتب قاضی و آراء جبائیه و استفاده از عبارات واضح و دوری از طرز بیان مغلق قاضی، به خصوص چشمگیر است؛ به طوری که بعد از قاضی از مشهورترین متکلمان جبائیه و شاید آخرین رجل این گروه بود. یحیی ابن حمید در نزهة الأنظار در ستایش حاکم، او را «رأس عدلیه»، «ناصر عدلی مذهبان»، «قاطع» و «قاصم» می‌خواند (زررور، ۸۳-۸۴، ۴۵۱-۴۵۳). از جمله خدمات علمی کم سابقه حاکم در این زمینه، نگارش فصلی است در باب «خروج اهل عدل» که آن را بر طبقات افزوده، و در آن از جنگهای معتزلیان و کسانی که بر بنی امیه خروج کرده بودند، یاد کرده است. در این فصل وی پیوند بین شیعه و معتزله و عدم اعتزال معتزله در امر سیاست را شرح داده است (زررور، ۴۵۲). او در طریق اهل اعتزال پیروی ابوعلی جبائی را می‌کرد، اما سند مذهب اعتزال زمان خود را با چند واسطه به محمد حنفیه می‌رساند که او نیز مستقیماً از پدر خود حضرت علی (ع) و وی از رسول اکرم (ص) آن را اخذ کرده بود. به عقیده حاکم و دیگر معتزله محمد حنفیه در علم کلام از منزلتی عظیم برخوردار بود و حتی از امام حسن و امام حسین (ع) نیز پیش‌تر می‌رفت (ابن مرتضی، ۲۶، ۱۲۵-۱۲۶، ۱۳۱).

حاکم اعتقاد راسخ به نظر و تفکر و تدبیر داشت، اما به شرطی که به معرفه الله منتج شود. اتخاذ نظر به اندیشه و تعقل شخصی را لازم می‌دانست و ایمانی را که به تقلید حاصل آمده باشد، فاسد می‌شمرد. بدین سان برهان و استدلال را در امر دین ضروری می‌دانست. به زعم او هر مذهبی که دلیلی برایش نباشد، باطل است (زررور، ۱۹۷-۲۰۲). به عقیده حاکم برای معرفت نبوات و شرایع، قول به عدل و توحید از اولی ضروریات است: «واجب است اولاً خداوند تعالی به صفات و عدلش شناخته آید، سپس تعلم نبوات و سپس دانستن فقه و شرایع و حدیث و تفسیر، زیرا معرفت شرع جز به معرفت کتاب و سنن تمام نمی‌شود و با این ترتیب این علوم واجب می‌گردد» و نیز از اوست که «هیچ علمی از علوم صحیح نیست، مگر بعد از معرفت خداوند و توحید و عدل او» (همو، ۱۷۵).

معتزله پس از اعتقاد به عدل خداوند به قبول تفویض معتقدند و هر که به تفویض بی اعتقاد باشد، از شناخت عدل خدا و معرفه الله قاصر آمده، همراه و سرگردان است. پس مخالفت با جبر برای معتزله امری غیر از دفاع از دین نیست. حاکم با مذهب جبر دشمنی تمام داشت، آن را مناقض قرآن و از نمونه‌های بارز کفر می‌شمرد. او به فرقی مختلف چون مرجئه و خوارج نیز پرداخت و آنها را رد کرد، ولی هیچ یک چون جبریه دشمنی او را بر نمی‌انگیختند. مذهب جبر در نظر او شامل هر عقیده مخالف مذهب عدل و توحید می‌شد. وی حتی بزرگ‌ترین

فهرست میکروفیلمها (مرکزی، ۲۰۱۳)، این کتاب با نام رساله ابلیس الی اخوانه من المجبرة والمنسبه فی الشکایة عن المعتزلة آمده که در ۱۶ باب است. نسخه‌ای از آن را نیز می‌توان در صنعا با نام الدرّة علی لسان الشیخ ابی مرّة الی اخوانه من المجبرة یافت (عیسوی، ۱۶۲)؛ ۳. عیون المسائل، در علم کلام و شرح آن (بیهقی، ابن ابی الرجال، جنداری، همانجا)، نسخه خطی آن در کتابخانه دانشگاه لیدن موجود است (وروهو، VII/395)؛ شرح العیون هم در همان کتابخانه (همانجا) و نیز صنعا وجود دارد (صنعا، ۲۶۲/۲). آنچه هم در مجموعه فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة چاپ شده، طبقات ۱۱ و ۱۲ معتزله، برگرفته از شرح العیون است؛ ۴. کتاب تنبیه الغافلین فی (عن/علی) فضائل الطالبین، که گفته‌اند در آیات وارده در شأن امیرالمؤمنین (ع) و اولاد اوست و در موضوع خود بی‌نظیر است (جنداری، همانجا). به قول خود مؤلف، وی آیاتی را که اهل تفسیر در باب اهل بیت (ع) ذکر کرده‌اند، در آنجا گرد آورده است (زرزور، ۹۶). نسخه‌هایی از آن در صنعا موجود است (عیسوی، ۱۶۶؛ صنعا، ۳۲۴/۱، ۵۷۶/۲)؛ ۵. کتاب التأثير والمؤثر فی علم الکلام (ابن ابی الرجال، همانجا؛ سید، «ترجمة الحاکم»، ۳۵۴)، کتابی است در اهم موضوعات کلامی و چنانکه مؤلف خود اشاره کرده، در آن به بحث از علل اشیاء، حدوث افعال، کیفیت خلق و ایجاد، قدیم یا محدث بودن جهان، قدرت و علم و حیات خداوند تعالی و نظایر آنها پرداخته است. وی ادیان را بر پایه شناخت این امور می‌داند؛ مؤثرات، آنچه بی‌تأثیر است، کیفیت تأثیر، صفات مؤثر و آنچه بر آن اثر می‌گذارد (زرزور، ۹۹)؛ ۶. جلاء الابصار فی متون الاخبار (ابن شهر آشوب، همانجا)، که ابن اسفندیار (ص ۱۰۱) و جنداری (ص ۳۲) فقط آن را جلاء الابصار خوانده‌اند. جنداری (همانجا) این کتاب را مسند می‌خواند و می‌گوید که در حدیث مثل آن کتابی نیست، ولیکن کتاب ظاهراً به ترتیبی است که نمی‌توان آن را مسند دانست (زرزور، ۱۰۷)، زیرا در آن کتاب به بیان فرق و اختلاف در آراء و دیانات پرداخته است (نک: سید، همان، ۳۵۶)؛ ۷. نصیحة العامة بالرسالة فی نصیحة العامة، کتابی است که در بیان مذاهب باطل و مذهب صحیح در عقاید تصنیف شده است. نسخی از این کتاب در کتابخانه‌های صنعا، برلین (شماره 10294) و جاهای دیگر وجود دارد (ابن ابی الرجال، همانجا؛ عیسوی، ۲۱۰؛ آلوزارت، IX/594)؛ ۸. کتاب السفینة فی علم التاريخ، در ۴ مجلد تألیف شده و در سیره انبیا، حضرت رسول (ص) و صحابه و عترت (ع) است. گفته‌اند که این کتاب در زیدیه اثر بسیاری داشته و از آن بسیار نقل کرده‌اند (ابن ابی الرجال، جنداری، همانجا؛ سید، همان، ۳۵۵؛ زرزور، ۱۱۱)؛ ۹. السفینة الجامعة لاناواع العلوم، در ۴ مجلد و گفته‌اند که در آن بین زهد و فقه جمع کرده است. از این کتاب نسخه‌هایی در صنعا و جاهای دیگر موجود است (سید، ایمن، ۹۵؛ عیسوی، ۴۰۷؛ صنعا، ۱۳۴۹/۳)؛ ۱۰. تنزیه الانبیاء والائمة (ابن ابی الرجال، همانجا) که نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشگاه بیل وجود دارد (نموی، ۸۸).

مناقض مکتب خود را قول به جبر می‌دانست، تا جایی که می‌گفت «هر شری از مذهب جبر است». او وقاضی عبدالجبار مذهب اشعریه را جزئی از طایفه گسترده مجبره می‌دانستند و حاکم در ردّ شدید خود بر این طایفه البته اشاعره را نیز در نظر داشته است (همو، ۲۰۷-۲۱۱).

به هر تقدیر اگر حاکم در ابتدای حال - زمانی که حنفی مذهب بود - به مکتب اعتزال و یا شاخه بهشمیه آن پای بندی تمام داشت، پس از انتقال به مذهب زیدیه قطعاً نمی‌توانست با آنان موافقت تام داشته باشد، زیرا اگر چه زیدیه در بیشتر اصول با متکلمان معتزلی متفقند، در قضیه امامت از آن جدا می‌شوند، و حتی در فقه نیز با اینکه فقه زیدی بسیار نزدیک به فقه حنفی است، ولی با آن مطابقت کامل ندارد. اینها همه مجموعاً هویت خاصی به زیدیه می‌بخشد. حاکم نیز چون دیگر زیدیه از قائلان به امامت زیدین علی بود و دلیل حقانیت زید را مانند همفکران خود، در روایاتی که به رسول اکرم (ص) یا به ائمه (ع) نسبت می‌داد، جست‌وجو می‌کرد (نک: ابن مرتضی، ۹۳).

حاکم تعلیم بنیادی زیدیه را تفضیل حضرت علی (ع) بر دیگر صحابه و اولویت او در امامت می‌داند و نیز قبول اینکه امام پس از حسین علیهما السلام باید از اولاد آنان باشد، و این نه به وراثت بلکه به فضل و طلب ثابت می‌شود و نیز اینکه بر امام خروج بر امرای جور واجب است (همو، ۸۹). وی با اینکه شیعه بود، اما از شیعه اثنا عشریه تحاشی می‌کرد و اختلاف آنان را در تعیین هر امام پس از درگذشت امام سابق، با عقیده آنان درباره منصوص بودن امامت ناسازگار می‌دانست (همو، ۹۵-۹۶). افزون بر این او مهدویت خاصه را نمی‌پذیرفت و به مشروعیت خلافت خلفای پیش از حضرت علی (ع) و لزوم انتخاب امام در هر زمان و انعقاد پیمان امامت باور داشت (نک: سید، «ترجمة الحاکم»، ۳۵۶-۳۵۷).

آثار: شمار تألیفات ابن کرامه به جهل و چند کتاب می‌رسد (ابن ابی الرجال، ۴۱۳/۴؛ جنداری، همانجا؛ ۴۲ کتاب)؛

۱. شاید مهم‌ترین اثر او تفسیر قرآن کریم باشد. بیهقی (ص ۳۶۷) از تفسیری از او در ۲۰ مجلد سخن می‌گوید و جنداری (همانجا) آن را تفسیری مشهور و شاخص در بین تفاسیر می‌شمارد. نام آن باید التهذیب فی التفسیر یا التهذیب فی تفسیر القرآن باشد که به گفته ابن ابی الرجال (همانجا) در ۹ جزء بزرگ نوشته شده بود. نسخه‌های ناقصی از آن در صنعا، قم و میلان موجود است (عیسوی، ۱۰؛ صنعا، ۱۳۲/۱-۱۳۹؛ مرعشی، ۱۰۷/۵؛ امبروزیانا، II/37). تلخیصی از این کتاب نیز موجود است که مؤلف آن دقیقاً معلوم نیست و با عنوان التقریب المختصر من التهذیب در کتابخانه عمومی شرقی بانکپور (بانکپور، XVIII/9) موجود است؛ ۲. رساله ابلیس الی المجبرة (ابن شهر آشوب، همانجا). این کتاب با نامهای گوناگون یاد شده است: رساله الشیخ ابی مرّة (ابن ابی الرجال، ۴۱۴/۴)، رساله الشیخ ابلیس الی اخوانه المناحیس (جنداری، همانجا)، من ابی مرّة الی اخوانه المجبرة (سید، «ترجمة الحاکم»، ۳۵۶؛ زرزور، ۷۳). در

آثار یافت نشده: کتاب المؤثرات در حدیث (جنداری، همانجا)؛
 بستان الشرف (زرزور، ۱۱۳)؛ الرد علی المجبرة (جنداری، همانجا)؛
 کتاب الامامة علی مذهب الزیدیه یا ... الزیدیه الهادیة (سید، ایمن،
 همانجا؛ سید، «ترجمة...»، ۳۵۴)؛ تفسیری مبسوط و تفسیری موجز،
 هر دو به فارسی (ابن ابی الرجال، همانجا)؛ کتاب فی الشروط و
 المحاضرة (همانجا)، که فؤاد سید «ترجمة الحاکم»، ۳۵۶ آن را با دو
 عنوان کتاب المحاضرة و کتاب الشروط آورده است؛ برخلاف این
 مورد، ابن ابی الرجال (همانجا) از دو کتاب ترغیب المهدی و تذکرة
 المنتهی به طور جداگانه یاد می‌کند که سید (همانجا) دو کتاب را با هم
 تحت یک عنوان آورده است؛ کتاب العقل (ابن ابی الرجال، همانجا)؛
 کتاب الاسماء والصفات؛ کتاب الحقائق والوثائق؛ المنتخب فی
 کتاب الزیدیه (ابن ابی الرجال، همانجا) که سید (همانجا) آن را با
 عنوان کتاب المنتخب فی فقه الزیدیه آورده است، اما زرزور (ص
 ۱۱۲) احتمال می‌دهد که عنوان آن المنتخب یا المنتخب فی الفقه بوده
 باشد؛ کتاب الانتصار لسادات المهاجرین والانصار؛ کتاب تحکیم
 العقول فی الاصول (ابن ابی الرجال، همانجا؛ قس، بیهقی، ۳۶۷)؛
 رسالة الباهرة فی الفرقة الخاسرة (سید، همانجا) که به گفته زرزور
 (ص ۹۹) مقصود از آن فرقه باطنیه است؛ الرسالة الفراء (ابن ابی
 الرجال، همانجا).

مأخذ: ابن ابی الرجال، احمد بن صالح، مطلع البدور وجميع البحور، نسخة عکسی
 موجود در کتابخانه مرکز: ابن اسفندیار، محمد بن حسن، تاریخ طبرستان، به کوشش
 عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف،
 ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، الفتنیة والامل، به کوشش محمد جواد
 مشکور، بیروت، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ بیهقی، علی بن ابی القاسم، تاریخ بیهقی، به کوشش
 قاری سید کلیم الله حسینی، حیدرآباد دکن، ۱۹۶۸ م؛ جنداری، احمد بن عبدالله، تراجم
 الرجال المذكورة فی شرح الازهار ابن مرتضی، صنعاء، ۱۳۳۱ ق؛ زرزور، عدنان، الحاکم
 الجسمی ومنهجه فی تفسیر القرآن، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ سید، فؤاد، حاشیه بر
 العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین امام تقی‌الدین فاسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو،
 «ترجمة الحاکم الجسمی»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة ابوالقاسم بلخی و دیگران،
 تونس، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۲ م؛ سید، ایمن، فؤاد، مصادر تاریخ الین، قاهره، ۱۳۹۲
 ق/ ۱۹۷۲ م؛ صنعاء، خطی؛ عبیری، احمد محمد و دیگران، فهرس مخطوطات المكتبة
 الغریبة بالجامع الکبیر بصنعاء، قاهره، ۱۹۷۸ م؛ فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، تاریخ
 نيسابور، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ مرعشی، خطی؛ مرکزی،
 میکروفیلها؛ یاقوت، بلدان؛ نیز؛

Ahlwardt; Ambrosiana; Bankipore; Nemoy, Leon, Arabic Manuscripts in
 the Yale University Library, New Haven, 1956; Voorhoeve.
 مسعود جلالی مقدم

شد. او از استادانی مانند ابن حجر عسقلانی، علم‌الدین بلقینی،
 قلقشنندی، ولوی سفتی، امین آقسرائی و ابن همام و دیگران بهره برد و
 به کسب اجازه از آنان نایل آمد و در تفسیر، فقه، حدیث و ادبیات تبحر
 یافت. او بر اثر کثرت معاشرت با امرا و بزرگان ترک، زبان ترکی را
 خوب می‌دانست (سخاوی، ۵۹/۱ - ۶۱). اگرچه به صورت دقیق
 مشخص نیست که ابن کرکی چگونه و به چه وسیله به بارگاه امیر
 قایتبای راه یافته است، اما سخاوی (همانجا) از سفر وی در ملازمت
 امیر به بحیره یاد کرده و به وضوح اشاره می‌کند که این سفر قبل از به
 سلطنت رسیدن قایتبای و در زمان امارت او بوده است. او اندکی بعد با
 به سلطنت رسیدن قایتبای (حک ۸۷۲ - ۹۰۱ ق) بیش از پیش نزد
 سلطان ترقب یافت و ندیم خاص او شد، چنانکه در خلوت و جمع در
 ملازمت او بود. گویا سلطان بسیاری از صاحب‌منصبان را عزل کرده،
 اختیارات آنان را بدو سپرده بود. سخاوی (۶۱/۱ - ۶۳) و عیدروسی
 (ص ۱۰۲) به تفصیل به شرح مناصب او پرداخته‌اند. او در سفرها از
 جمله سفر به شام، حلب، بیت‌المقدس، مکه و مدینه در رکاب سلطان
 بود (سخاوی، ۶۲/۱). در ۸۸۳ ق (همو، ۶۳/۱؛ تونکی، ۱۸۰/۳) خاطر
 سلطان از او رنجیده شد و وی در ۸۸۶ ق به کلی از حضور در بازگاه
 منع گردید (سخاوی، همانجا؛ عیدروسی، ۱۰۲). آنگاه مدتی در خانه
 خویش به تدریس و افتاء اشتغال ورزید، تا اینکه در ۸۹۸ ق به امانت
 اعاده شد و سال بعد اقراء حدیث و مشیخة اشرافیه را نیز به دست آورد.
 در ۹۰۳ ق در عهد ناصرالدین محمد بن قایتبای (حک ۹۰۱ - ۹۰۴ ق) به
 قضاء حنفیه منصوب گردید، لیکن در ۹۰۶ ق بار دیگر معزول شد و به
 روزگار شرف‌الدین غوری (حک ۹۰۶ - ۹۲۲ ق) مقام قضا به وی
 پیشنهاد گردید، اما آن را نپذیرفت (عیدروسی، ۱۰۲ - ۱۰۳). مرگ ابن
 کرکی در قاهره، بر اثر غرق شدن در برکه‌ای که مقابل خانه‌اش قرار
 داشت، روی داد (غزی، ۱۱۲/۱؛ ابن عماد، ۱۰۴/۸).

آثار: ۱. تاریخ ابراهیم که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ملی پاریس
 موجود است (دوسلان، ش ۱۹۳۱)؛ ۲. فیض المولی‌الکریم علی عبده
 ابراهیم، در فقه حنفی که نسخ خطی آن در کتابخانه‌های مصر، ترکیه و
 جز آن موجود است (نک: ازهریه، ۲۳۴/۲؛ خدیویه، ۹۸/۳؛ منجد، ۳۱؛
 TS، ش ۴۰۷۸؛ GAL, S, II/95؛ GAL, II/101). همچنین نسخه‌ای تحت
 عنوان مجموعه المسائل در کتابخانه دانشگاه ییل وجود دارد (نموی،
 ش ۹۲۱).

مأخذ: ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ازهریه،
 فهرست؛ تمیمی، تقی‌الدین بن عبدالقادر، الطبقات السنیة فی تراجم الحنفیه، به کوشش
 عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۲ م؛ تونکی، محمود حسن، معجم المصنفین،
 بیروت، ۱۳۴۴ ق؛ خدیویه، فهرست؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء الالامع،
 قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ عیدروسی، عبدالقادر، تاریخ التور السائر، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛
 غزی، محمد بن محمد، الکواکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جیور، بیروت،
 ۱۹۲۵ م؛ منجد، صلاح‌الدین، المخطوطات العربیة فی فلسطين، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ نیز:
 De Slane; GAL; GAL, S; Nemoy, Leon, Arabic Manuscripts in the Yale
 University Library, New Haven, 1956; TS.

قاهره مقیمی

ابن کرکی، ابوالوفاء ابراهیم بن عبدالرحمن بن محمد بن
 اسماعیل کرکی، ملقب به برهان‌الدین (۸۳۵ - ۹۲۲ ق/ ۱۴۳۲ -
 ۱۵۱۶ م)، قاضی و فقیه حنفی و رجل سیاسی مصر. کتبه او را
 ابوالفضل نیز گفته‌اند. اصل خاندان او به کرک (در شرق اردن) باز
 می‌گردد. مادرش زنی چرکسی از موالی‌ی‌شک اتابک بود. او در قاهره
 متولد شد و پس از حفظ قرآن به خواندن و حفظ برخی کتب متداول
 چون اربعین نووی، شاطبیّه، مختصر قدوری و الفیه ابن مالک مشغول

نسخه‌های موجود این کتاب افتاده است (نک: ابن ندیم، ۳۲۱). برخی از متأخران تاریخ درگذشت او را ۳۰۰ ق/ ۹۱۳ م دانسته‌اند (بغدادی، ۳۳۲/۱).

آثار: آثار منسوب به وی عبارتند از: ۱. کتاب الرد علی ابی الحسن ثابت بن قرة فی نفيه وجوب وجود سکونین بین کل حرکتین متضادین (ابن ندیم، همانجا). این اثر، ردی بوده است بر کتاب فی الوقفات التي فی السکون الذی بین حرکتی الشریان المتضادین، که ثابت بن قرة آن را در دو مقاله به زبان سریانی در رد اثری از کندی تألیف کرده بود. عیسی بن اُسَید نَصْرانی، شاگرد ثابت آن را از سریانی به عربی ترجمه کرده و ثابت بن قرة خود آن را تصحیح کرده بوده است. اگر چه حُنین بن اسحاق عبادی از آن کتاب سخت تمجید می‌کرده، اما ابو احمد ابن کرنیب، بعد از درگذشت ثابت، آن رديه را نگاشته است (قفطی، ۱۱۶؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۱۸/۱). به نظر می‌رسد که قفطی این کتاب را در اختیار داشته، زیرا آن را اثری «بی‌فایده» دانسته است (همانجا)؛ ۲. کتاب مقالة فی الاجناس و الانواع و هی الامور العامية (ابن ندیم، ۳۲۱؛ قفطی، ۱۶۹)؛ ۳. تفسیر بعض المقالة الاولى و بعض المقالة الرابعة من کتاب السماع الطبیعی لارسطو طاليس. این اثر تفسیری است بر قسمتهایی از مقاله‌های یکم و چهارم کتاب سماع طبیعی ارسطو، تا گفتار در باب زمان (ابن ندیم، ۳۱۱؛ قفطی، ۳۹).

۳. ابوالعلاء ابن ابی الحسین اسحاق بن ابراهیم بن یزید، ریاضی‌دان و مهندس. ابوالعلاء ابن کرنیب فرزند دیگر ابوالحسن و برادر ابواحمد بود که در هندسه تخصص داشت (ابن ندیم، ۳۲۱). نام وی همراه نام پدرش به عنوان ریاضی‌دان و مهندس در زمره شاگردان ثابت بن قرة آمده است (همو، ۳۳۲). او در هندسه استاد ابو عمرو مغازی بوزجانی، حساب‌دان، منجم و مهندس بوده و از همین طریق، ابوالوفا بوزجانی (۳۲۸ - ۳۸۸ ق) برادرزاده ابو عمرو را به واسطه عموش، شاگرد ابوالعلاء ابن کرنیب دانسته‌اند (نک: لغت‌نامه، ۳۴۳/۲، ۶۹۱/۳، ۷۸۲/۴۵). آثاری از او ذکر نکرده‌اند.

مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ بغدادی، هدیه؛ زبیدی، تاج العروس؛ قفطی، علی ابن یوسف، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ لغت‌نامه دهخدا؛ مسعودی، التنبیه والاشراف، لندن، ۱۸۹۳ م؛ نامه دانشوران، قم، دارالفکر. غلامرضا جمشیدنژاد

ابن کلاب، ابو محمد عبدالله بن سعید بن کلاب القطان بصری، متکلم معروف سده ۳ ق. وی از تدوین‌کنندگان عقاید کلامی سلف است که بعدها کسانی چون ابوالحسن اشعری آراء و روش وی را دنبال کردند و «کلام اشعری» را بنیاد گذاشتند. ابن کلاب یکی از مخالفان معروف و معتبر معتزله بود و برضد آراء آنان مصنفاتی پرداخته است (ذهبی، ۱۷۴/۱۱؛ ابن حجر، ۲۹۰/۳ - ۲۹۱). تاریخ مرگ وی به دقت تعیین نشده، اما نوشته‌اند که او پس از ۲۴۰ ق درگذشته است

ابن کرمانی، نک: کرمانی، یحیی بن محمد.

ابن کرنیب، یا ابن کرنیب (زبیدی، ۱۴۳/۴)، عنوان سه شخصیت علمی و فلسفی از یک خانواده که در سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م در بغداد می‌زیسته‌اند:

۱. ابو حسین اسحاق بن ابراهیم بن یزید (زید: ابن ابی اصیبعه، ۲۳۴/۱)، کتاب، ریاضی‌دان و مهندس. ابن ندیم از او در زمره شاگردان ثابت بن قرة و در طبقه ریاضی‌دانانی چون بنو موسی بن شاکر یاد کرده است (صص ۳۲۰ - ۳۲۲). از لقب «کاتب» که نویسندگان متقدم در پی نام نیای ابو حسین آورده‌اند (ابن ندیم، ۳۲۱؛ قفطی، ۱۶۹؛ ابن ابی اصیبعه، همانجا)، می‌توان دریافت که فن نویسندگی یا کتابت دیوان در خاندان ابن کرنیب سابقه داشته است. از عنوان اثری به نام کتاب کیف یعلم ما مضی من النهار من ساعة من قبل الارتفاع المفروض که ابن ندیم به وی نسبت داده (ص ۳۳۲)، نیز برمی‌آید که او از علم نجوم و تقویم‌نگاری هم آگاهی داشته است. قفطی این کتاب را به ابواحمد ابن کرنیب، فرزند ابو حسین، نسبت داده (همانجا) و همین انتساب در آثار بعدی (ابن ابی اصیبعه، همانجا) و در کتب متأخران هم به چشم می‌خورد (بغدادی، ۳۳۲/۱؛ نامه دانشوران، ۱۲۲/۷).

۲. ابو احمد حسین بن ابی الحسین اسحاق بن ابراهیم بن یزید، فیلسوف، پزشک و متکلم. وی مانند پدرش به ابن کرنیب معروف بود (ابن ندیم، ۳۲۱؛ قفطی، ۱۱۶). قدیم‌ترین منبع موجود که در باب وی مطلبی دارد، کتاب التنبیه والاشراف مسعودی است که از وی با کنیه ابو محمد ابن کرنیب یاد کرده و او را هم‌شاگردی ابو یشر متی بن یونس (ه م) (د ۳۲۸ ق/ ۹۴۰ م) و این هر دو را از شاگردان ابو یحیی ابراهیم مروزی (ه م) دانسته و بر این اعتقاد است که میراث مکتب فلسفی اسکندریه، پس از مروزی به این دو تن و بعد از ایشان به فارابی (ه م) رسیده است (ص ۱۲۲). اما ابن ندیم ابواحمد را از استادان متی بن یونس دانسته (ص ۳۲۲) و چنین می‌نماید که وی را از طریق ابراهیم قویری و ابوالعباس احمد بن طیب سرخسی شاگرد یعقوب بن اسحاق کندی می‌داند (صص ۳۲۰ - ۳۲۱). ابن ندیم می‌افزاید که او در شمار متکلمانی بوده که روش فیلسوفان طبیعی داشته‌اند و در اوج فضل و معرفت بوده است (ص ۳۲۱). قفطی نیز مقام علمی وی را ستوده، اما کنیه‌اش را به تردید «ابوالحسن» یا «ابواحمد» ذکر کرده است (ص ۱۶۹). از قول حسن بن عاشر رصافی که خود را از شاگردان ابواحمد ابن کرنیب می‌شمرد، نقل کرده‌اند که ابواحمد در بغداد اقامت داشته، در منزل خویش تدریس حکمت طبیعی و فنون طب می‌کرده و در حوزه درسش شاگردان بسیاری حضور می‌یافته‌اند (نامه دانشوران، ۱۲۲، ۱۲۱/۷).

مسعودی از تاریخ فوت وی هیچ ذکری به میان نیاورده است، ظاهراً ابن ندیم تاریخ مذکور را در کتاب خود آورده بوده، اما در

(اسنوی، ۳۴۵/۲).

عقاید و آراء کلامی ابن کلاب در شکل‌گیری کلام اسلامی اثر مهمی داشته است. متکلمان پس از وی آراء او را به صورت مخالف یا موافق، به طور جدی مورد بحث قرار داده‌اند. پیروان آراء وی «کلابیه» نامیده شده‌اند. مهم‌ترین نظریه ابن کلاب که موجب مخالفتها یا موافقتهاى دیگران با وی گردیده، آراء او درباره حقیقت کلام خداوند و قرآن، تورات و انجیل است. نظریه خاص ابن کلاب در مورد کلام خداوند وقتی به درستی روشن می‌شود که پیشینه مباحث مربوط به حقیقت کلام خداوند که در سده‌های ۲-۴ ق رواج داشت و از پیچیدگی و اهمیت ویژه‌ای برخوردار بوده، مورد توجه واقع شود. در عصر پیامبر اسلام (ص) و دهه‌های نزدیک به آن جذبه قرآن مجید چنان شدید بود که اجازه طرح شدن مباحث تحلیلی درباره ماهیت آن را نمی‌داد.

در سده ۲ ق هنگامی که مباحث کلامی پدید آمد و بحث درباره رابطه ذات و صفات خداوند در میان مسلمانان به صورت جدی آغاز شد، کلام خداوند نیز به عنوان صفتی از ذات یا فعلی از افعال خداوند، مورد بحث واقع شد. در قرآن مجید آیاتی آمده بود که برای این کتاب اصلی در عالمی وراء این عالم محسوس قائل بود و آن را نازل شده از آن عالم معرفی می‌کرد: *بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ، فِی لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ* (برج/ ۸۵ / ۲۱، ۲۲)؛ *إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِی كِتَابٍ مَّكْنُونٍ* (واقعه/ ۵۶ / ۷۸، ۷۷)؛ *وَإِنَّهُ فِی أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّ حَكِيمٍ* (زخرف/ ۴۳ / ۴). می‌توان چنین حدس زد که از طرفی با توجه به این آیات و از طرف دیگر با توجه به آیاتی که همه چیز را مخلوق خداوند معرفی می‌کنند، عقیده‌ای وجود داشت که حقیقت قرآن گرچه قبل از نزول به این عالم وجود داشته، ولی آن حقیقت، حادث و آفریده خداوند است. این عقیده دچار تحولات گردید و در سده‌های ۲ و ۳ ق بحثهای پیچیده‌ای درباره معنا و مشخصات کلام خداوند و حقیقت قرآن مجید پدید آمد.

ابن کلاب در سده ۳ ق مطلب تازه‌ای در این باب مطرح کرد که خصوصاً متکلمان عقل‌گرای معتزلی سخت با آن مخالف بودند. قبلاً دو نظر اصلی درباره حقیقت کلام خداوند و قرآن در عصر ابن کلاب وجود داشت؛ یکی از این دو نظر، قدیم بودن کلام خداوند است که متعلق به سلفیان، از جمله احمد بن حنبل است و دیگری مخلوق بودن آن متعلق به متکلمان معتزلی است. نخستین گزارشگر نظریه قدیم قرآن، اشعری است. وی قول به غیر مخلوق بودن قرآن به عنوان کلام خداوند را به گروهی از پیشینیان نسبت داده که آنان را «اصحاب حدیث و اهل سنت» نامیده است (نک: ص ۲۹۲). وی پس از بیان عقاید گوناگون فرقی که معتقدند قرآن کلام مخلوق خداوند و جسم و عرض است، به بیان عقاید کسانی می‌پردازد که معتقدند قرآن نامخلوق است و عرض و جسم هم نیست و این جماعت را اصحاب حدیث و اهل سنت می‌نامند. اشعری ابن کلاب را از این جماعت می‌شمارد و سپس اختلاف همین جماعت را در تصور و تلقی این عقیده توضیح می‌دهد (صص ۵۸۲-۶۰۳)؛ برای اطلاع از عقاید معتزله و اشاعره درباره خلق قرآن، نک:

قاضی عبدالجبار، ۶/۷، ۱۴، ۴۳، ۴۸، ۸۴، جم: عضدالدین ایجی، ۲۹۳، ۲۹۴؛ نیز نک: ولسون، 264-274.

ابن کلاب در مورد حقیقت کلام خداوند و قرآن مجید از طرفی معتقد به مخلوق نبودن کلام خدا و مخالف معتزله بود و از طرف دیگر کلام خدا را یک حقیقت قدیم می‌دانست که نه عین ذات است و نه جدای از ذات و نیز قرآن، تورات و انجیل را تعبیرهای گوناگون عربی و عبری آن حقیقت می‌شمرد و نه عین آن حقیقت. این مطلب که قرآن تعبیری است عربی از کلام قدیم خداوند، در میان مسلمانان کاملاً تازگی داشت و قبل از ابن کلاب کسی آن را مطرح نکرده بود. اشعری که نخستین گزارشگر آراء ابن کلاب است، نظریه ویژه او را چنین بیان می‌کند: خداوند از ازل متکلم است و کلام وی قدیم است و صفتی است قائم به او، چنانکه علم و قدرت، صفات قدیم وی و قائم به اویند. کلام خداوند حروف و اصوات نیست، انقسام و جزء و بعض ندارد و تغییر پیدا نمی‌کند، یک معنای یگانه است که قوام آن به خداست. حروف، رسم کلام خداوند و قرائت آن هستند و از این رو تغییر پیدا می‌کنند. درست نیست که گفته شود کلام خداوند همان خداوند است یا بعض او یا غیر او. تعبیراتی که از کلام خداوند صورت می‌گیرد، گوناگون می‌شود، ولی کلام وی گوناگون نمی‌شود، چنانکه ما خداوند را به صورتهای مختلف یاد می‌کنیم، ولی ذات خداوند که یاد شده است، مختلف و متغیر نمی‌شود. کلام خدا (قرآن) به این جهت عربی نامیده می‌شود که رسم آن، یعنی «تعبیر» و «قرائت» آن عربی است، چنانکه موقعی که رسم و تعبیر آن عبری بود، تورات نامیده شده است. آنچه انسانها تلاوت می‌کنند و ما آن را می‌شنویم، فقط تعبیری است از کلام خداوند (که به انبیا رسیده است)، ولی موسی (ع) عین کلام خدا را که خود خدا آن را بیان می‌کرد، شنید (صص ۵۸۴-۵۸۵).

بنابراین نظریه، رسم و تعبیر عربی یا عبری کلام خداوند، غیر از عین کلام خداوند است. قرآن مجید رسم و تعبیر کلام الهی است و نه عین آن. به عقیده ابن کلاب طی نزول وحی قرآنی و شنیده شدن آن به وسیله پیامبر اسلام، یک پدیده «تعبیر» واقع شده است که دارای مشخصات زبان عربی است. ظاهراً ابن کلاب معتقد بود، با محدودیتهایی که در زبان عربی به عنوان یک پدیده مخلوق وجود دارد، کلام خداوند در طی نزول محدودیت پیدا کرده و بشری شده است و به این جهت نمی‌توان گفت کلام خداوند با نزول بر پیامبر (ص) به صورت مصحف درآمده است و نمی‌توان گفت آنچه به صورت قرآن در دسترس ماست، عین کلام خداوند است (قس: ولسون، 257-244-279-289؛ فان اس، 103 به بعد). عقیده ابن کلاب درباره مخلوق نبودن قرآن همان عقیده سلف است، ولی نظریه اختصاصی وی این است که کلام خدا چون ذات خداوند است و همانطور که حقیقت خداوند در هیچ صورتی مجسم نمی‌شود، حقیقت کلام خدا نیز در هیچ صورتی حتی به صورت مصحف در دسترس انسان قرار نگرفته است.

آراء ابن کلاب مورد دقت و بررسی متفکران و متکلمان پس از وی

قدرت و حیات و... است. اسماء و صفات ذات خداوند، نه عین خداوند است و نه غیر خداوند، ولی قائم به خداوند است. همچنین وجه خداوند نه عین اوست و نه غیر او، ولی صفت اوست و همین طور دو دست خدا و عین و بصر او صفات ویند که نه عین او نه غیر اویند. این صفات مغایر یکدیگر نیستند، ولی در عین حال مثلاً علم عبارت از قدرت یا صفت دیگر نیست و هیچ صفتی عین صفت دیگر نیست (صص، ۱۶۹ - ۱۷۰).

آثار: آثار منسوب به ابن کلاب اینهاست: ۱. الرد علی الحشویه؛ ۲. الرد علی المعتزلة؛ ۳. خلق الافعال؛ ۴. الصفات (ابن ندیم، ۱۸۰، ۴۴۰/۱)، که هیچ کدام در دست نیست.

مآخذ: ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، منهاج السنة النبویه، قاهره، ۱۳۲۱ ق؛ همو، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن ندیم، الفهرست، به کوشش گوستاو فلرگل، لایپزیک، ۱۸۷۲ م؛ استوی، عبدالحلیم بن حسن، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالله جبروری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ بغدادی، هدیه؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ عضدالدین ایبجی، عبدالرحمن بن احمد، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب؛ قاضی عبدالجبار، احمد بن حسین، المفتی، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۶۱ م؛ قرآن مجید؛ نیز: Van Ess, Josef, "Ibn Kullāb und die Mihna", Oriens, Leiden, 1967, vols. XVIII - XIX; Wolfson, H. A., The Philosophy of the Kalam, Harvard, 1976.

محمد مجتهد شبستری

ابن کلبی، نک: کلبی.

ابن کلس، ابوالفرج یعقوب بن یوسف بن ابراهیم بن هارون بن کلس (۳۱۸ - ۳۸۰ ق/ ۹۳۰ - ۹۹۰ م)، از دیوانیان دوران حکومت کافور اخشیدی و المعز لدین الله و وزیر العزیز بالله خلیفه فاطمی. ابن کلس در خانواده ای یهودی در بغداد به دنیا آمد. حساب و نوشتن را در همان شهر فرا گرفت، سپس به همراه پدرش به شام کوچ کرد و در رمله ساکن شد. در این شهر به عنوان وکیل (نماینده خرید) بازرگانان مشغول کار گردید و پس از مدتی، با اموالی که نزد او گرد آمده بود، به مصر گریخت و برای کافور اخشیدی به تجارت پرداخت (ابن قلاسی، ۵۵).

ابن کلس در مصر از سوی کافور مأمور خرید کالاهایی گشت که بهای آنها از درآمد اراضی کشاورزی پرداخت می شد و همین امر موجب گردید که اطلاعات دقیقی در باب روستاهای مصر و درآمد آنها حاصل نماید (مقریزی، الخطط، ۵/۲) و با اظهار لیاقت، توانایی و امانت توجه کافور را جلب کند. به گفته ابن صیرفی (صص ۱۹-۲۰) ابن کلس با آگاه کردن کافور از میراث چند تن، از جمله یک یهودی و ارسال مایهات آنها برای او و نیز تظاهر به استغنائی طبع توانست مورد وثوق مخدومش قرار گیرد و متصدی دیوان مصر و شام شود. سپس به طمع وزارت، اسلام آورد (ابن قلاسی، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۳/۷) و به فراگیری قرآن و فقه پرداخت (۳۵۶ ق/ ۹۶۷ م). با این وصف

واقع شده است. از پیشینیان اشعری و قاضی عبدالجبار به نقد جدی آراء وی پرداخته و بعدها نیز کسانی چون ابن تیمیه آراء او را نقد کرده اند. قاضی عبدالجبار به صورت مشروح آراء ابن کلاب و کلابیه را در مورد حقیقت کلام خداوند نقد کرده است (۹۵/۷ - ۱۱۶). معتزله حملات شدیدی به آراء ابن کلاب کرده اند. به نظر می رسد متکلمان معتزلی نظریه ابن کلاب در مورد کلام خداوند را با روش عقلاتی کردن دین که شیوه معتزله بود، سازگار نمی یافتند. معتزله در صدد معقول ساختن حقایق دینی بودند و نظرشان این بود که آنچه دین از آن سخن می گوید، قبلاً با عقل قابل دریافت و مفهوم شدن است. نظریه ابن کلاب حقیقت کلام خداوند را که اساس دین اسلام است در وراء معقول و مفهوم قرار می داد و قرآن را تنها یک تعبیر عربی با محدودیتهای بشری از آن کلام به شمار می آورد و به نظر وی مسلمانان به حقیقت کلام خدا دسترسی ندارند. از طرفی تورات و انجیل نیز تعبیرات دیگر همان حقیقت وراء معقول و مفهومند و باطن هر سه دین اسلام و یهودیت و مسیحیت عبارت است از یک «حقیقت واحد» که همان کلام قدیم خداوند است. در این نظریه منسوخ شدن یهودیت و مسیحیت و حاکمیت مطلق معنوی و دنیوی دین اسلام معنای روشنی ندارد. مهم تر از این دو نکته این است که تصور کلام قدیم ملازم با ذات خداوند تشابه شدیدی با عقیده مسیحیان درباره عیسی مسیح دارد. این سه ویژگی نظریه ابن کلاب با دو هدف عمده معتزله که عبارت از عقلانی کردن آیین اسلام و تشخیص ویژه بخشیدن به آن در مقابل یهودیت و مسیحیت بود، کاملاً ناسازگار می نمود و به این جهت مخالفت شدید آنان را برانگیخته بود.

ابن تیمیه که خود از احیاکنندگان شیوه سلف است، در دو کتاب منهاج السنة النبویه و موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول در عین تکریم و تعظیم ابن کلاب، رأی ویژه او درباره کلام خداوند را نپسندیده است. وی می نویسد: نظر همه سلف از صحابه و تابعین و ائمه دیگر این است که قرآن کلام خداوند است و مخلوق نیست، ولی آنها عقیده ابن کلاب درباره ملازمت قدیم کلام با ذات خداوند را قبول نکرده اند (منهاج، ۲۰۸/۱). این عقیده کلابیه که آنچه از طرف خداوند نازل شده، عین کلام خداوند نیست و تورات و انجیل و قرآن فقط در زبان و عبارات اختلاف دارند و محتوای آنها واحد است و سخن گفتن خداوند چیزی غیر از خلق ادراک برای انبیا نیست، مورد پذیرش مردم (جمهور علمای اسلام) قرار نگرفته است (همو، موافقة، ۳۶۹/۱). ابن کلاب این نظریه را که کلام خداوند صفتی است قائم به ذات خداوند که نه عین اوست و نه غیر او، به سایر صفات خداوند نیز تعمیم داده بود. به گفته اشعری: ابن کلاب معتقد بود که کلیه اسماء و صفات خداوند چون علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، عزت، جلال، کبریا، جود، کرم، بقاء، اراده، کراهت، رضا، غضب، حب و بغض، دوستی و دشمنی و... چون ذات خداوند قدیم است و با خداوند است. معنای عالم بودن یا قادر یا حی یا... بودن خداوند این است که او دارای علم و

شواهد از پای‌بندی او به آیین جدید حکایت می‌کنند (ابن خلکان، ۳۴/۷؛ ذهبی، ۴۴۳/۱۶).

با اسلام آوردن ابن کلس موقعیت ابوالفضل جعفر بن فرات — معروف به ابن حنزابه — وزیر کافور متزلزل و خصومتش با او آغاز شد که پس از مرگ کافور (۳۵۷ ق) علنی گشت. در این زمان با توافقی که به عمل آمد احمد بن علی بن اخشید در ۱۱ سالگی جانشین کافور شد و به علت صغر سن، حسین بن عبیدالله بن طعج به نیابت او زمام امور را در دست گرفت. ابن حنزابه که منصب سابق را نیز حفظ کرده بود، به دستگیری دیوانیان عصر کافور از جمله ابن کلس دست یازید و به مصادره اموال آنان اقدام کرد. با پادرمیانی یکی از علویان به نام ابوجعفر مسلم بن عبیدالله حسینی، ابن کلس پس از پرداخت ۴۵۰۰ دینار از بند ابن حنزابه رهایی یافت و با کمک برادرش مخفیانه از مصر عازم قلمرو ابوتیمم معد ملقب به المعز لدین الله فاطمی در مغرب شد (ابن خلکان، ۳۴۷/۱، ۲۸/۷).

گرچه اخبار منابع شامی و مصری، به ویژه ابن تغری بردی (۲۱/۴) — مبنی بر اینکه ابن کلس با پیوستن به المعز او را به فتح مصر تحریک کرد و از این رو نقش مهمی در پیدایش خلافت فاطمیان ایفا نمود — با اقبال محققان مواجه شده است (EI²؛ قاسم، ۱۰)، ولی روایت مذکور جای تردید بسیار دارد. زیرا به تصریح ابن خلکان (۲۲۵/۵ - ۲۲۶) المعز خود پس از آگاهی از مرگ کافور در صدد فتح مصر بود و در همین زمان لشکریان مصر نیز به علت عدم دریافت مستمری و پاداش از ابن حنزابه ناراضی و با مکاتبات خود المعز را به تصرف مصر تشویق کرده بودند (همو، ۳۷۶/۱). المعز هم سپاهی به فرماندهی جوهر صقلی برای فتح آن دیار اعزام نمود. ابن کلس به هنگام گریز به مغرب در بین راه با لشکر مذکور مواجه شد و با ایشان به مصر بازگشت و به هنگام فتح مصر در ۳۵۸ ق در کنار جوهر بود (قرشی، ۲۲۹/۶؛ قس؛ ابن خلکان، ۲۸/۷).

پس از استقرار جوهر در مصر، ابن کلس یک بار دیگر عازم مغرب شد و در آنجا به خدمت المعز درآمد و تا ۳۶۲ ق که به همراه او به مصر بازگشت، در مغرب به سر برد و در طول این مدت توجه المعز را جلب کرد (قرشی، همانجا). آنچه منابع شامی در باب نقش اطرافیان یهودی المعز در ترقی ابن کلس ذکر کرده‌اند، به همین دوره بازمی‌گردد (ابن قلانسی، ۵۵؛ ابن خلکان، ۳۳/۷، به نقل از ابن عساکر).

به دنبال عزل جوهر از تصدی مالیه (محرم ۳۶۳) المعز، ابن کلس و عسلاج بن حسن و نهاجی را مأمور اصلاح امور مالی کرد. تدابیر او و عسلاج موجب افزایش بی‌سابقه درآمد و تثبیت بهای دینار معزی به زیان دینار عباسیان در مصر شد (مقریزی، الخطط، ۵/۲ - ۶، انعاظ الحنفا، ۱۹۸ - ۱۹۹؛ همو، شذور العقود، ۲۶ - ۲۷).

با مرگ المعز (ربیع الآخر ۳۶۵ / دسامبر ۹۷۵) پسرش ابو منصور نزار ملقب به العزیز بالله در شرایطی جانشین او گشت که با استیلاي البتکین ترک، سردار شورشی عزالدوله بختیار دیلمی، بر دمشق

(۳۶۴ ق) اقتدار فاطمیان در شرق به شدت متزلزل شده بود. به پیشنهاد ابن کلس، العزیز سپاهی به فرماندهی جوهر برای فتح دمشق فرستاد. اتحاد البتکین و قرامطه احساء با وجود پیروزیهای نخستین سودی نبخشید و العزیز در محرم ۳۶۷ موفق به شکست البتکین و جلب قرامطه شد (ابن قلانسی، ۲۹ - ۳۷؛ ابن اثیر، ۶۵۶/۸ - ۶۶۱). ظاهراً ابن کلس در این موفقیت نقش مهمی ایفا نمود، زیرا در آغاز محرم همین سال از سوی العزیز به وزارت منصوب گردید (مقریزی، الخطط، ۶/۲). بدین ترتیب منصب وزارت در دستگاه خلافت فاطمیان پدیدار شد و ابن کلس نخستین وزیر این سلسله گشت (ابن صیرفی، ۱۹؛ ابن خلکان، ۲۹/۷) و در رمضان ۳۶۸ / آوریل ۷۹۷ از العزیز لقب «الوزیر الاجل» و اموال فراوان دریافت کرد (ابن صیرفی، ۲۱؛ مقریزی، همانجا) و در راه اعتلای سیاسی و فرهنگی قلمرو فاطمیان کوشش بسیار نمود.

نظر به مجاورت آل بویه، حمدانیان حلب و روم شرقی با شام و فلسطین، استقرار حاکمیت العزیز بر منطقه مذکور اهمیت بسیار داشت. در آغاز وزارت ابن کلس، ابو تغلب غضنفر بن ناصرالدوله حمدانی که پس از شکست از عضدالدوله دیلمی به قلمرو فاطمیان گریخته بود، بر سر حکومت دمشق با قسام جانشین البتکین درگیر بود. با حیلۀ ابن کلس، ابو تغلب در جنگ با مفرج بن دغفل بن جراح — رئیس قبیله طی که در فلسطین مستقر بود — به قتل رسید و کمی بعد دست قسام نیز از دمشق کوتاه شد (۳۷۰ ق). حاصل کشمکشهای این دوران افزایش قدرت مفرج دغفل بود که از العزیز اطاعت چندانی نداشت (ابن قلانسی، ۳۹ - ۴۲). اصول سیاست ابن کلس در قبال شامات را در نصایحی که به وقت مرگ به العزیز کرد، می‌توان یافت؛ تا زمانی که روم با تو در صلح است با او در صلح باش. از حمدانیان حلب به خطبه و سکه قناعت کن و هرگاه فرصت نابودی مفرج بن دغفل فراهم آمد، آن را از دست مده (روذراوری، ۱۸۵/۳؛ ابن قلانسی، ۵۶). این اصول را خود ابن کلس در دوران وزارت به کار بست و هم از این رو بود که میان فاطمیان و روم شرقی در شام برخوردی پیش نیامد و یکجور، عامل ناراحتی حمدانیان در حمص به رغم پیوستن به العزیز نتوانست به حکومت دمشق دست یابد (ابن قلانسی، ۴۸ - ۵۵؛ ابن اثیر، ۱۷/۹، ۵۸). ابن کلس برای نابودی مفرج بن دغفل نیز از هیچ کوششی فروگذار نکرد. حیلۀ، تفرقه افکنی و حتی توطئه قتل از جمله ابزارهایی بود که وی در اجرای سیاست خود به کار می‌گرفت.

اختیاراتی که ابن کلس از العزیز گرفت، نشان می‌دهد که وی می‌خواست کارها را در نهاد وزارت متمرکز کند. تشکیل دواوین مختلف در محل استقرار وزیر (مقریزی، همانجا)، تضعیف مغربها که در دوران آغازین خلافت فاطمیان از منصب و قدرت برخوردار بودند، استفاده از مأمورین تازه مسلمان خبرچین، مداخله در امور نظامی و به‌ویژه قضایی (کندی، ۵۹۰ - ۵۹۳) از کوشش او در این راه خبر می‌دهد.

(ص)؛ ۴. کتاب فی علم الابدان وصلاحها، در هزار برگ؛ ۵. رساله الوزیریة یا مصنف الوزیر، در فقه اسماعیلیه. گرچه منابع متقدم این اثر را مجموعه مسموعات ابن کلس از المعز و العزیز ذکر کرده‌اند (ابن صیرفی، ۲۲؛ قس: ابن خلکان، ۳۰/۷؛ مقریزی، همان، ۶/۲)، ولی از اظهارات متأخرین اسماعیلیه چنین برمی‌آید که رساله مذکور با استفاده از آثار قاضی نعمان بن محمد — به ویژه کتاب مشهور دعائم الاسلام — تألیف شده است (قرشی، ۲۳۲/۶)؛ ۶. مناسک الحج (مقریزی، همانجا؛ ایوانف، ۳۸).

در میان آثار مذکور الرساله الوزیریة از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. به نظر می‌رسد که ابن کلس با تألیف و تدریس آن (۳۷۰ ق به بعد) در صدد بوده است که دستگاه خلافت فاطمیان را بر اساس استنباط شخصی خود از فقه اسماعیلیه سازمان دهد و گذشته از وزارت نقش یک نظریه پرداز را نیز ایفا نماید. وی می‌کوشید این کتاب را به راهنمای مردم در اجرای وظایف شرعی ایشان تبدیل کند و گروهی از عالمان را به صدور فتوی از روی آن واداشته بود (ابن صیرفی، ۲۲؛ ابن خلکان، ۳۰/۷).

بی‌تردید مهم‌ترین اقدام فرهنگی ابن کلس را باید کوشش او در تبدیل جامع الازهر به مرکزی علمی دانست. قلقتندی به روایت مسیحی (د ۴۲۰) می‌نویسد: به درخواست وی، عزیز برای ۳۷ تن از فقها مقرری تعیین کرد و ایشان را در خانه‌های مجاور الازهر سکنی داد. این افراد حلقه درس خود را در جامع الازهر تشکیل می‌دادند (۳۶۳/۳)؛ نک: مقریزی، همان، ۲۷۳/۲، که شمار آنان را ۳۵ نفر ذکر کرده است. ظاهراً علاقه ابن کلس به علم و علما از اهداف سیاسی خالی نبود. به عنوان مثال او محمد بن عبدالله عتقی را که در کتاب تاریخش از ذکر محاسن امویان و عباسیان خودداری نکرده بود، تنبیه کرد (قفطی، ۲۸۵).

از میان بناها و آثاری که ابن کلس پدید آورد، می‌توان به «جامع الحاکم» (مقریزی، همان، ۲۷۷/۲) و همچنین ۷ باغ در قاهره معروف به «بساتین الوزیر» (ابن دقماق، ۵۷/۱) اشاره کرد. این باغها در قرن ۹ ق بخشی از الحارة الوزیریة به شمار می‌آمدند (مقریزی، همان، ۱۴/۲). ارباب رجال و تواریخ، احوال ابن کلس را از دیدگاههای مختلف مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. شامیان به زیان و اسماعیلیان به سود او قلم زده‌اند. آنچه از مجموع داوریهای نویسندگان می‌توان دریافت این است که وی مردی کاردان، کاربر، زیرک، وفادار به مخدم و در عین حال جاه‌طلب بود و برای دستیابی به اهدافش از هیچ کوشش و اقدامی فروگذار نمی‌کرد. چنین می‌نماید که خصلت وفاداری او در زمان حیاتش شهرت داشت (ابن خلکان، ۲۷/۷؛ یافعی، ۲۵۰/۲). ابن کلس در ۶۲ سالگی بیمار شد و در ذی‌حجه ۳۸۰ ق / فوریه ۹۹۱ م درگذشت. در آخر عمرش العزیز شخصاً بر بستر او حاضر شد و پس از مرگ بر جنازه‌اش نماز گزارد و در فقدان وی اشک ریخت. مراسم کفن و دفن او با شکوه برگزار شد (نک: ابن خلکان، ۳۴/۷). مرگ او

رابطه ابن کلس با العزیز، بجز یکبار که عزل کوتاه مدت او را از وزارت در پی داشت (۳۷۳ - ۳۷۴ ق)، همواره حسنه بود. علت این عزل را خشم خلیفه فاطمی از قتل البتکین به دستور ابن کلس ذکر کرده‌اند. البتکین پس از شکست مورد عنایت العزیز قرار گرفته بود و نسبت به ابن کلس سرگرانی می‌کرد (همدانی، ۲۲۸/۱؛ ابن اثیر، ۶۶۱/۸)، ولی به احتمال قوی العزیز برای رضای یاران مغربی خود بدین کار مبادرت نمود. زیرا مغربیان با ابن کلس مخالفت می‌ورزیدند و حتی در ۳۷۲ ق (ابن قلانسی، ۵۰؛ ابن اثیر، ۱۸/۹) در دوران آشفتگی ناشی از خشکسالی در پی قتل وزیر برآمدند. وانگهی العزیز، بر پایه یک روایت، ابو محمد حسن بن عمار کتانی (عمشار المغربی؛ ابن دواداری، ۲۰۸/۶) را که از سران مغربیان بود، جانشین او کرد (همو، ۲۰۵/۶ - ۲۰۸؛ ابن خلکان، ۳۷۴/۵). اما نابسامانی امور موجب گردید که خلیفه فاطمی بار دیگر وزارت را به ابن کلس واگذار کند و اموال و غلامان بسیار به او ببخشد (۳۷۴ ق). این بار ابن کلس تا پایان عمر منصب خود را حفظ کرد. بی‌تردید گذشته از توانایی سازماندهی باید محافظه‌کاری و کوشش ابن کلس در جلب رضای العزیز را از عوامل مهم ابقایش محسوب نمود (نک: قلقتندی، ۳۹۱/۱۴؛ مقریزی، الخطط، ۷/۲؛ ابن خلکان، ۳۰/۷ - ۳۱؛ ابن سعید، ۶۴ - ۶۵).

ابن کلس در دوران وزارتش برای افزایش شکوه دربار العزیز اقداماتی به عمل آورد. از جمله مقرر داشت که دسته‌ای از فرماندهان نظامی در موکب خلیفه حرکت نمایند. خود نیز با استفاده از ثروت اعطایی العزیز زندگی پرتجملی در کاخش ترتیب داد و دسته‌ای از غلامان و نظامیان که به علت انتساب به او «الطائفة الوزیریة» نامیده می‌شدند، برای خود فراهم آورد و آنان را در ناحیه‌ای از قاهره مستقر ساخت که به «الحارة الوزیریة» موسوم گشت (ابن صیرفی، ۲۳؛ ابن خلکان، ۲۹/۷ - ۳۰؛ مقریزی، همان، ۵/۲). چون «الطائفة الوزیریة» جهت مقابله با خطرات احتمالی مغربیها سازماندهی شده بود (قرشی، ۲۴۱/۶)، احتمالاً زمان تشکیل آن به سالهای پس از ۳۷۲ ق و به ویژه دوره دوم وزارت او (۳۷۴ - ۳۸۰ ق) باز می‌گردد.

اشتغال ابن کلس به امور سیاسی مانع از توجهش به مسائل فرهنگی نشد و گشاده دستی او، گروهی از فقها، علما، اطباء و شعرا را پیرامون وی گرد آورد. ایشان آثار خود را در مجلس وزیر عرضه می‌کردند (ابن خلکان، ۲۹/۷). محمد بن احمد تمیمی طبیب که کتاب مادة البقاء باصلاح فساد الهواء والتحرز من ضرر الاوباء را برای ابن کلس تألیف کرد (قفطی، ۱۰۶) و ابو حامد احمد بن محمد انطاکی معروف به ابوالرقمعی شاعر مصری از آن جمله‌اند (ابن خلکان، ۱۳۱/۱). رغبی، دیگر شاعر مصر نیز او را به واسطه گشاده دستیش ستوده است (ابوحیان توحیدی، ۸۳). ابن کلس، گذشته از دانش پروری، خود نیز اهل قلم بود.

از تألیفات او اینهاست: ۱. کتاب فی القراءات؛ ۲. کتاب فی الادیان، که بعداً آن را مختصر کرد؛ ۳. کتاب فی آداب رسول الله

تغییراتی را در تشکیلات دولت در پی آورد و برای مدتی وزارت حذف و منصب «وساطت» و «سفارت» به جای آن پدید آمد که از لحاظ اختیارات در مرتبه پایین تری بود (مقریزی، همان، ۴۳۹/۱؛ قس: ابن صیرفی، ۲۶). از بازماندگان ابن کلس درباره دو دختر وی اطلاعاتی در دست است (یاقوت، ۱۷۳/۷؛ مقریزی، همان، ۸/۲).

مأخذ ابن اثیر، الکامل؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، الانتصار لواسطة عقد الامصار، بیروت، دارالآفاق الجدیدة؛ ابن دواداری، ابوبکر بن عبدالله، کنز الدرر و جامع الفرر، به کوشش صلاح الدین منجد، قاهره، ۱۳۸۰ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، عنوان المرتصات، بولاق، ۱۲۸۶ ق؛ ابن صیرفی، علی بن منجب، الاشارة الى من نال الوزارة، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، الشعر والشعراء، بیروت، دارالافتاء؛ ابن قلاسی، حمزة بن اسد، ذیل تاریخ دمشق، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابوحیان توحیدی، مثالب الوزیرین، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۱ م؛ ذهی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ روفزاری، محمد بن حسین، ذیل تجارب الاسم، به کوشش آمدروز، قاهره، ۱۳۴۴ ق / ۱۹۱۶ م؛ قاسم، قاسم عبده، اليهود فی مصر، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ قرشی، ادیس عمادالدین، عیون الاخبار، به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ قلشنیدی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۲ م؛ کندی، محمد بن یوسف، کتاب الولاة و کتاب القضاة، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ مقریزی، احمد بن علی، ایتاظ الحنفی، به کوشش جمال الدین شیال، قاهره، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ همو، الخطط، بولاق، ۱۲۷۴ ق؛ همو، تذکر العقود فی ذکر النقود (النقود الاسلامیة)، به کوشش محمد السید علی بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، تكملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کتکان، بیروت، ۱۹۶۱ م؛ یاقی، عبدالله بن اسد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، ادبا؛ نیز: EI^۲ Ivanow, W., Ismaili Literature, Tehran, 1963.

محمد علی کاظم بیگی

ابن کمال پاشا، نک: کمال پاشازاده.

برای او می‌فرستد (تلخیص مجمع الآداب، ۱۶۰/۴ - ۱۶۱). ابن کمونه با دانشمندان و فیلسوفان معاصر خود مکاتبه داشته و رساله‌ای حاوی پرسشهای او از خواجه نصیرالدین طوسی و پاسخهای خواجه برجای مانده است (دانش پژوه، ش ۲۸۶). وی همچنین با نجم الدین دبیران کاتبی (شورا، ۹ (۲) / ۵۰۳، ۵۰۴) و شمس الدین محمد جوینی رابطه داشته و کتاب اللمعة الجوینیة را چنانکه خود در مقدمه آن اشاره کرده، به نام شمس الدین نوشته است. از این معنی می‌توان دریافت که وی به رغم آنکه از دیدگاه برخی از فیلسوفان و مشرکان مطرود بوده، دانشمندان معاصرش به‌ویژه به‌دیده اعتنا می‌نگریستند. اگرچه فیلسوفان بعدی کمتر به اقوالش استناد کرده‌اند، ولی صدرالدین شیرازی درمسألة تصور و تصدیق از او آرائی نقل کرده است (ص ۳۱۵). درباره اعتقادات مذهبی ابن کمونه، اختلاف بسیار هست. در حالی که بسیاری او را یهودی دانسته‌اند، بعضی به استناد مقدمه پاره‌ای از آثارش که حاوی درود بر پیامبر (ص) و خاندان نبوت است (مثلاً: «التلویحات فی شرح التلویحات»، برگ ۳؛ الکاشف، ۱)، وی را مسلمان و حتی برخی دیگر شیعه شمرده‌اند (آقابزرگ، ۲۸۶/۲؛ مدرس، ۱۷۳/۸)؛ اگرچه برخی نیز او را «شیطان الحکماء» لقب داده‌اند (سرکیس، ۱۸۵). بهر حال از مفاد برخی از آثار او (نک: دنباله مقاله) و اظهارنظرهای ابن فوطی (الحوادث الجامعة، ۴۴۱) برمی‌آید که ابن کمونه اعتقادی به‌ادیان نداشته و تصنیف و انتشار کتاب تنقیح الابحاث سبب شد که مردم بغداد بر او بشورند و با اجتماع در مدرسه مستصریه خواستار مجازات او شوند. در پی این شورش شحنة بغداد تصمیم به سوزاندن ابن کمونه گرفت، ولی طرفدارانش او را در صندوقی گذاشته، پنهانی به حله فرستادند و چندی بعد در همانجا درگذشت (همان، ۴۴۱ - ۴۴۲؛ ابن رافع، ۲۵؛ عزای، ۳۳۰/۱).

شبهه ابن کمونه: اگرچه در شرح احوال او در مأخذ کهن در این باب سخنی نرفته، ولی آنچه بعدها چنین شهرتی یافته، در واقع یکی از فروض مسأله‌ای است که ابن کمونه در توحید آن را مطرح کرده و پاسخ گفته است (الکاشف، ۲۵۰، ۲۵۱). این فرض بدین شکل است که: «چرا روا نباشد که دو واجب الوجود متباین بالذات باشند که مابه‌الاشتراک جنسی و مابه‌الامتیاز فصلی نداشته باشند تا از راه لزوم ترکیب، محظوری لازم‌آید، چه مابه‌الاشتراک این دو واجب الوجود، صرفاً در وجوب وجود است که صرف انتزاع بوده و ما بازار خارجی ندارد». این نکته بسی قابل توجه است که این فرض، از جمله فرضهای چهارگانه‌ای است که ابن سینا آن را مطرح کرده و پاسخ گفته است (۳۰۲/۲ - ۳۰۴)، ولی بعدها پس از ذکر آن از سوی ابن کمونه به‌ویژه نسبت داده شده است. چنانکه ملاصدرا در تعلیقه خود بر شفا (ص ۳۳ به بعد) و سبزواری (ص ۱۴۸) و لاهیجی (ص ۱۳۰) از آن به نام شبهه ابن کمونه یاد کرده‌اند. شبهه دیگری به نام شبهه استلزام به این کمونه نسبت داده شده است («شبهه استلزام»، مجموعه ش ۷۳۱۸، رساله ۱۲؛ همان، مجموعه ش ۷۵۹۸، برگ ۱۱۸). این شبهه

ابن کمونه، سعد بن منصور بن حسن بن هبة الله بن کمونه (د ۶۸۳ ق / ۱۲۸۴ م)، فیلسوف و چشم پزشک، از تاریخ و محل تولد او اطلاعی در دست نیست و حتی ابن فوطی معاصر وی نیز که شرح احوال او را نوشته، در این باره سکوت کرده است. اگرچه برخی از نویسندگان، نیای او هبة الله بن کمونه اسرائیلی را از فیلسوفان یهودی معاصر ابن سینا و ابوریحان بیرونی و ابوالخیر خمار شمرده‌اند (آقا بزرگ، ۲۸۶/۲)، ولی در منابع کهن بدین معنی اشاره نشده است. با اینهمه خود وی در کتاب البلدان در ذیل شهر قزوین، از ابوالقاسم بن هبة الله کمونی به عنوان نیای خود نام برده است (ظاهریه، ۱۱۵). شهرت ابن کمونه در میان فیلسوفان مسلمان، بیشتر به سبب شبهاتی است که به او نسبت داده‌اند و همین معنی سبب شده که آثار فلسفی او مورد توجه واقع نشود. چه، ابن فوطی به عنوان قدیم‌ترین نویسنده‌ای که درباره او سخن رانده، وی را مردی ادیب، فیلسوف، منطقی و ریاضی‌دان دانسته که طالبان علم به او روی می‌آوردند. وی چندان شهرت داشته است که ابن فوطی از او درخواست می‌کند، چیزی برای بنویسد که زینت بخش کتابش باشد و ابن کمونه ابیاتی

حَنِثُ التَّهْوُدَ إِلَى دَحْوِضِ خَبِيثِ الْيَهُودِ، اثر شیخ زین الدین بن محمد ملطی شافعی (همانجا). از این ردیه‌ها معلوم می‌شود که ابن کمونه را یهودی دانسته‌اند و به همین سبب برخی او را فیلسوف یهود لقب داده‌اند (ابن رافع، ۳۵).

۲. ملنقط تلخیص المحصل، که منتخبی است از اثر خواجه نصیرالدین طوسی که به خط ابن کمونه نوشته شده و تاریخ کتابت آن ۶۷۰ ق است. این کتاب در نجف موجود است (حسینی، ۲۵).

۳. الملتقط من کتاب زبدة النقض ولباب الکشف، در شرح اشارات ابن سینا و نقض و ایراد بر او که اصل آن از نجم الدین احمد بن ابوبکر بن محمد نخجوانی است و ابن کمونه (همو، ۵۴) آن را خلاصه کرده است. رساله‌های دیگری نیز با عنوان «ملنقط» از ابن کمونه یاد شده است (مجله معهد المخطوطات العربية، ۲۴/۱۱۵).

۴. التلویحات فی شرح التلویحات، که شرحی است بر تلویحات شهاب الدین سهروردی. گویا شهر زوری صاحب کتاب نزهة الارواح نیز شرحی به همین نام بر تلویحات داشته است. کرین (مقدمه، ۶۹-۷۳) از این هر دو شرح یاد کرده است. شارح (ابن کمونه) در مقدمه کتاب پس از ستایش پروردگار و درود بر پیامبر اسلام و خاندان او، گوید چون تلویحات بسیار موجز بود، گروهی از بزرگان از من خواستند که پیچیدگیهای این کتاب را روشن کنم و من با شتاب، خواست آنان را اجابت کردم، ولی فرصت نیافتم که آن را مجدداً بررسی کنم. کتاب شامل دو بخش منطق و طبیعیات است و صفحه‌ای از باب الهیات را نیز دارد. شرح ابن کمونه بر باب منطق کتاب تلویحات نسبتاً مفصل است (برگ ۵ تا ۱۱۵) و در بحث دلالتها نکات جالبی مطرح کرده است. در باب اجزاء علوم یعنی مبادی و موضوع و مسائل، تحقیق دقیقی دارد و به نظر می‌رسد که از ابن سینا در این باب استفاده کرده است. در بخش طبیعیات (برگ ۱۲۳ به بعد) جزء و جواهر فرد را مورد بررسی قرار داده و در ابطال ترکیب اجسام از ذرات اصرار ورزیده است.

۵. الجديد فی الحکمة، که در ۱۴۰۳ ق به کوشش حمید و عبدالکیسی در بغداد به چاپ رسیده است و حاوی مسائل عمومی فلسفه است.

۶. الکاشف، که همان رساله فلسفی اوست و به نظر می‌رسد کتابی که در الذریعة (آقا بزرگ، ۳۰۵/۱۶) با عنوان فلسفه ابن کمونه آمده، همین اثر باشد که نسخه‌ای از آن به شماره ۲۴۸ در کتابخانه مرکزی وجود دارد و شامل ۲۹۰ صفحه است. این کتاب شامل یک دوره کامل منطق، طبیعیات و الهیات است. ابن کمونه این اثر را به نام امیر عزالدین معتمدالدوله مجدالملک دولتشاه پسر امیر سیف الدین سنجر صاحبی نوشته است. وی در آغاز کتاب، حکمت را به روش اشراقیان، استکمال نفس انسانی دانسته است. کتاب به ۷ باب و هر باب به

چنین است که اگر چیزی از لوازم چیز دیگری (موضوع) باشد، نقیض آن از لوازم آن چیز دیگر نخواهد بود و اگر عدم آن از لوازم آن چیز دیگر باشد، دیگر وجودش از لوازم آن نخواهد بود. هر یک از کسانی که این شبهه را به ابن کمونه نسبت داده‌اند، آن را به نوعی تقریر کرده‌اند که از لحاظ موضوع و مفاد هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند. مثلاً در مجموعه شماره ۷۳۱۸ آمده که هر چیزی که موجود شود، اگر وجودش مستند به رفع امر واقع باشد، چنین موجودی ازلی و ابدی خواهد بود (ظاهر امراد، حرکت و زمان است)، پس لازم آید که حوادث یومیه که وجودش مستند به رفع امور واقعی است، ازلی و ابدی باشد. اما در مجموعه شماره ۷۵۹۸ آمده که هرگاه وجود چیزی مستلزم امر واقعی نباشد، موجود خواهد بود. زیرا اگر معدوم باشد، مستلزم ارتفاع امر واقعی خواهد بود که عدم آن باشد و بالجملة اجتماع نقیضین لازم آید. پس اینکه گفته‌اند وجود چیزی مستلزم عدم چیزی دیگر نمی‌باشد، درست نیست. از این دو تعبیر غیرمربوط به یکدیگر در یک مسأله، آشکار می‌شود که این نسبتها اصالت ندارد.

آثار: نزدیک به ۳۰ کتاب و رساله از ابن کمونه در کتابخانه‌های جهان موجود است که برخی از مهم‌ترین آنها بدین قرارند:

۱. الابحاث عن الملل الثلاث یا تنقیح الابحاث، اثری که موجب شورش مردم و ایراد اتهام بر ابن کمونه شد. نسخ متعددی از این کتاب وجود دارد و نیز در ۱۹۶۷ م به ویرایش موشه پرلمان^۱ در لوس آنجلس به چاپ رسید. کتاب تنقیح الابحاث نمودار عقاید کلامی ابن کمونه است. مثلاً گوید دایره ادراک و عقل محدود و مقام نبوت فراتر از آن است و از این‌روست که مردم سخنان پیامبران را باور ندارند. وی ۳ خصلت برای پیامبر بر شمرده است: الف - قوت نفسانی او را خاصیتی باشد که بتواند در نفوس دیگران و نیز عامه جهان تأثیر کند و صورتی را زایل گرداند و صورتی دیگر ایجاد نماید. ب - قوه نظری (عقل نظری) او چنان صافی باشد که بتواند همه دانشها را از مبدأ فیض دریابد. ج - در خواب و بیداری از امور غیبی آگاهی یابد، بدان‌سان که تردیدی در صحت آنها روا ندارد. برخی از پیامبران هر ۳ خصلت را دارند و برخی ۲ خصلت و بعضی دیگر یکی از آن سه را (تنقیح الابحاث، ۲، ۳). این کتاب شامل ۴ باب است: باب اول درباره نبوت عامه و سه باب دیگر به ترتیب درباره دین یهود، مسیحیت و اسلام است. در بخش مربوط به یهودیت، اعتراضات وارد بر آن را به‌طور خلاصه و پاسخ به آنها را مفصل بیان کرده (صص ۲۷ - ۵۰)، اما در ابواب سوم و چهارم عکس این روش را پیش گرفته است. یعنی ایرادات را به تفصیل آورده و پاسخها را به اجمال بیان داشته است (صص ۵۱ - ۱۰۸). برخی از ایرادات متوجه انجیل و قرآن است و گویا همین معنی سبب شده که او را ملحد بخوانند. براین کتاب ردیه‌هایی نوشته شده است، از جمله: رد تنقیح الملل الثلاث، اثر حکیم مؤیدالدین سمویل (مرکزی، ۴۲۲)، دیگری الدر المنضود فی الرد علی فیلسوف اليهود، اثر ابن‌ساعاتی (شورا، ۵۰۲/۹) و نیز نهوض

فصولی تقسیم شده است. باب اول در منطق شامل ۷ فصل است؛ باب دوم در امور عامه؛ باب سوم در اقسام اعراض و اعتباریات؛ باب چهارم در اجسام و مقومات و احکام آنها؛ باب پنجم در نفوس و خصوصیات و صفات آن است، در فصل ۵ همین باب (صص ۱۹۰ به بعد) مسأله خواب و وحی و الهام را مطرح کرده است؛ باب ششم در عقول و باب هفتم در وحدت واجب الوجود است. در ضمن همین باب است (صص ۲۴۹ - ۲۵۱) که آنچه بعدها به شبهه ابن کمونه شهرت یافت، به عنوان یکی از فروض مسأله مطرح کرده و پاسخ داده است. نسخه‌های متعددی از این اثر در کتابخانه‌ها موجود است.

۷. *اللمعة الجونیه*، این اثر چنانکه از مطالب آن برمی‌آید، همان رساله علم و عمل اوست. ابن کمونه خود گوید که این کتاب را برای شمس‌الدین محمد جوینی، به درخواست محمد مؤمن قزوینی در بغداد نوشت (*اللمعة الجونیه*، برگ ۱۴۲). کتاب مذکور دارای ۲ «جمله» و هر «جمله» شامل ۲ باب و هر باب، متشکل از ۵ فصل است. مؤلف در پایان کتاب درباره وظایف سلطان و والیان و اخلاق آنها سخن رانده است. نسخه‌های متعددی از این اثر در کتابخانه‌ها موجود است. برای آثار دیگر او می‌توان به مقصود همدانی (ص ۳۲۸)، الهیات تهران، (ص ۴۷۳)، *مجلة معهد المخطوطات العربیة* (۱۵/۲۷)، شورا (۵/۲۸۷)، *ظاهریه* (ص ۱۱۵)، آقا بزرگ (۱۱/۱۳۱) و مدرس (۴/۱۷۴) مراجعه کرد.

ماخذ: آقا بزرگ، *الذریعة*؛ ابن رافع سلامی، محمد، *تاریخ علماء بغداد*، به کوشش عباس عزازی، بغداد، ۱۳۵۷ق؛ ابن سینا، *الشفا*، تهران، ۱۳۰۳ق؛ ابن فوطی، *عبدالرزاق بن احمد*، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۳۸۲ق؛ همو، *الحوادث الجامعة*، به کوشش محمدرضا شبیبی، بغداد، ۱۳۵۱ق؛ ابن کمونه، *سیدین منصور*، تنقیح الابحاث للملل الثلاث، به کوشش مرشد برلمان، کالیفرنیا، ۱۹۶۷م؛ همو، *التنقیحات فی شرح التلویحات*، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، شه ۲۷۳؛ همو، «شبهه استلزام»، کتابخانه مرکزی، مجموعه خطی، شه ۷۳۱۸ و ۷۵۹۸؛ همو، *الکاشف یا رساله فلسفی*، نسخه خطی کتابخانه مرکزی، شه ۲۴۸؛ همو، «*اللمعة الجونیه*»، مجموعه خطی کتابخانه مرکزی، شه ۸۶۱؛ الهیات تهران، خطی؛ حسینی، احمد، *فهرست مخطوطات خزانه الروضة الحیدریة*، نجف، ۱۳۹۱ق؛ دانش پژوه، محمدتقی و بهاء‌الدین انواری، *فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا*، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ سزواری، حاج ملاهادی، *شرح منظومه*، تهران، ۱۲۹۶ ش؛ سرکیس، یعقوب، *مباحث عراقیة*، به کوشش محمدرضا شبیبی، بغداد، ۱۳۶۷ق؛ شورا، خطی؛ صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، «*رسالة التصور والتصدیق*»، ضمیمه کتاب *الجواهر النضید*، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ *ظاهریه*، خطی (جغرافیا)؛ عزازی، عباس، *تاریخ العراق*، بغداد، ۱۳۵۳ق؛ کرین، هانری، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، به کوشش صمد محمد، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، قاهره، ۱۹۵۸ - ۱۹۶۰م؛ مدرس، محمدعلی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۲۶ ش؛ مرکزی، *میکرو فیلمها*؛ مقصود همدانی، جواد، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه غرب مدرسه آخوند همدانی*، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ نیز:

Corbin, Henry, *Prolégomènes* (vide: PB, Corbin).

سید جعفر سجادی

دانسته است. نمی‌دانیم لفظ کناسه از کجا برخاسته، آیا لقب پدرش بوده یا لقب جدش؟ (نک: سمعانی، ۱۵۰/۱۱؛ قفطی، ۱۵۹/۳؛ ذهبی، سیر، ۵۰۸/۹؛ یغموری، ۲۹۷). ابن کناسه در کوفه در خانواده‌ای از تیره بنی‌اسد زاده شد و همانجا پرورش یافت (ابوطیب، ۷۳؛ ابن قتیبه، المعارف، ۵۴۳؛ ابوالفرج، ۳۳۷/۱۳). مادرش از قبیله بنی عجل و خواهر ابراهیم بن ادهم، زاهد معروف است (ابن قتیبه، همانجا؛ ابوالفرج، ۳۴۱/۱۳). پدر و جدش هر دو شاعر بوده‌اند (مرزبانی، همان، ۳۵۱)، از این رو وی نیز به راه ایشان رفت. ابتدا در میان قبیله خود که یکی از چهار قبیله فصیح عرب به شمار می‌رفت (نک: بلاشر، ۱۸۶/۱)، به کسب علم پرداخت و نخستین مایه‌های شعر و ادب و لغت را از آنان فرا گرفت (ابن ندیم، ۷۷) و با بسیاری از راویان کوفه از جمله جزئی، ابوموصل، ابوصدقه و نیز اعمش و هشام بن عروه و همچنین برخی از فصحای قبیله طی ملاقات کرد و از آنان حدیث و اشعار و اخبار عرب شنید و در زمینه روایت مهارت یافت (جاحظ، البیان، ۱۲۹/۱؛ ابن ندیم، یغموری، همانجاها؛ قفطی، ۱۶۱/۳). سپس به بغداد رفت (ابن ندیم، همانجا)، اما از زندگی او در بغداد اطلاعی در دست نیست.

ابن کناسه معاصر راویان بزرگ و معروفی چون حماد راویه (د ۱۵۶ ق) و مفضل ضبی (د ۱۷۰ ق) و شاگردانش ابن اعرابی، فراء و خلف احمر بوده، با اینهمه هیچ یک از منابع ما، از روابط او با ایشان گزارشی نداده‌اند. تنها به گفته ابن خلکان (۲۱۰/۲) وی در رئای حماد راویه قصیده‌ای سروده، اما نمی‌دانیم آیا روابطی نیز با او داشته است یا نه؟ و شاید بر اساس همین روایت باشد که بلاشر (۱۸۴/۱) او و ابن کلبی را گرد آورنده روایات حماد راویه دانسته است.

اگر چه ابن کناسه را نمی‌توان در شمار راویان بزرگی چون اصمعی، ابو عبیده و حماد راویه دانست، اما نمی‌توان نقش او را در نهضت جمع و تدوین اشعار و اخبار عرب کوچک شمرد. چه، می‌دانیم که گردآوری آثار کهن عرب از اواخر سده نخست و اوایل سده ۲ ق به دست پیشگامان این نهضت آغاز شد و طی سده‌های بعد انبوهی از ذخایر علمی و فرهنگی که در معرض نابودی بود، فراهم آمد (نک: همو، ۱۷۷/۱-۱۸۳). ابن کناسه نیز که در متن این جنبش قرار داشت، راوی شعر کمیت و دیگر شاعران بود (ابن جراح، ۸۶؛ زجاجی، ۱۸۱-۱۸۲). وی علاوه بر نقل شفاهی، در نقل کتبی نیز دست داشته است (نک: ابن ابی حاتم، ۳۰۰/۲). ابن کناسه همانند بسیاری از راویان آن روزگار، علاوه بر شعر، به روایت احادیث نیز می‌پرداخت و در این راه از هیچ تلاشی فروگذار نمی‌کرد (نک: ابوالفرج، ۳۳۷/۱۳-۳۳۸). از وی روایات بسیاری همراه با سلسله سند بر جای مانده که برخی از آنها را ابن سعد در طبقات (۱/۴۸۸، ۳/۳۶۶، ۴/۱۷۶، جم) نقل کرده است. یحیی بن معین (یغموری، همانجا)، عجللی (ص ۴۱۲)، ابن حبان (۴۴۳/۷)، ابن شاهین (ص ۲۹۶)، ابن حجر (۹/۲۵۹) و دیگران او را فقه دانسته‌اند، اما ذهبی (المغنی، ۵۹۶) او را ضعیف خوانده است.

ابن کناسه، ابویحیی یا ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن عبدالاعلی (۱۲۳-۲۰۷ ق/ ۷۴۱-۸۲۲ م)، راوی، شاعر و لغت شناس اوایل عصر عباسی. مرزبانی (معجم، ۳۵۰) او را از بردگان آزاد شده بنی شیبان

زندگی ابن کناسه در اواخر عمر رو به سختی و تنگی نهاد و او خود در ایباتی به این امر اشاره کرده است (نک: ابن جراح، ۸۷-۸۸). وی سرانجام در ۲۰۷ ق و به قولی در ۲۰۹ ق، در کوفه درگذشت. بیشتر منابع قول اول را ترجیح داده‌اند (نک: زبیدی، همانجا؛ خطیب، ۴۰۷/۵-۴۰۸؛ ذهبی، سیر، ۵۰۹/۹).

ابن کناسه علاوه بر کتاب *الانواء* دو اثر دیگر به نامهای *سرقات الکمیت من القرآن* و *معانی الشعر* نیز داشته است که جز نامی از آنها بر جای نمانده است (نک: ابن ندیم، همانجا).

ماخذ: ابن ابی حاتم رازی، *عبدالرحمن بن محمد الجرح والتعديل*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، *علی بن محمد، اللباب*، بیروت، دار صادر؛ ابن جراح، *محمد بن ادود، الورقة*، به کوشش عبدالوهاب عزام و عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۳م؛ ابن حبان، *محمد، کتاب الثقات*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ ابن حجر عسقلانی، *احمد بن علی، تهذیب التهذیب*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سعد، *محمد، الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن شاهین، *احمد بن عثمان، تاریخ اسماء الثقات*، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجي، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ ابن ظافر، *علی، بدائع الدانه*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن قتیبه، *عبدالله بن مسلم، ادب الکاتب*، به کوشش محمد دالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ *همو، الانواء*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶م؛ *همو، المعارف*، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹م؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابوریحان بیرونی، *الآثار الباقیه*، به کوشش ادوارد زاخارو، لایپزیک، ۱۹۲۳م؛ ابوطیب لغوی، *عبدالواحد بن علی، مراتب النحویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ ابوالفرج اصفهانی، *الغانی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ بلاذری، *احمد بن یحیی، انساب الاشراف*، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م؛ *بلاشر، رئیس، تاریخ ادبیات عرب*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ق؛ *جاحظ، عمرو بن بحر، البیان والتبيين*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ *همو، الحيوان*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۹۵۰م؛ *خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، *محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شیب ارنو و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ *همو، المغنی فی الضعفاء*، به کوشش نورالدین عتر، حلب، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ زبیدی، *محمد بن حسن، طبقات النحویین والمفویین*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۲م؛ زجاجی، *عبدالرحمن بن اسحاق، مجالس العلماء*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲م؛ *سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب*، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ *سیوطی، بقیة الوعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ *ضیف، شرقی، العصر العباسی الاول*، قاهره، ۱۹۷۲م؛ *عجلی، احمد بن عبدالله، تاریخ الثقات*، به کوشش عبدالمعطی قلعجي، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴م؛ *فراه، یحیی بن زیاد، الايام واللیالی والشهور*، به کوشش ابراهیم ایبازی، بیروت، ۱۹۸۰م؛ *قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵م؛ *قلقشندی، احمد بن علی، صبح الاعشی*، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳م؛ *مرزبانی، محمد بن عمران، معجم الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰م؛ *همو، الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ *مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال*، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، شه ۱۲۸۴هـ؛ *یغموری، یوسف بن احمد، نور القیس المختصر من المغتبی مرزبانی*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴م؛ بخش ادبیات عرب

ابن کنان، محمد بن عیسی بن محمود بن محمد بن کنان صالحی دمشقی خلوتی (۱۰۷۴-۱۱۵۳ ق / ۱۶۶۳-۱۷۴۰ م)، مشهور به ابن زین التقاء (یا ابن زین التقاء)، تاریخ‌نگار حنبلی که به تصوف نیز گرایش داشت. وی در دمشق زاده شد. پدرش عیسی که او نیز به ابن

کسانی که از او شعر و حدیث شنیده و از او روایت کرده‌اند، بسیاری از جمله آنهاست: عمر بن عیسی، ابن ابی شیبہ، احمد بن حنبل، احمد ابن منصور رمادی (نک: بلاذری، ۴۷/۳؛ ابن حبان، همانجا؛ قفطی، ۱۶۰/۳؛ ابن اثیر، ۱۱۱/۳؛ برای اطلاع بیشتر از روایان او و کسانی که وی از آنها روایت کرده، نک: مزی، ۳۷۷/۱۶؛ ذهبی، سیر، ۵۰۹/۹-۵۱۰). *زبیر بن بکار* راوی معروف نیز با واسطه از او روایت کرده است (نک: ابوالفرج، ۳۳۹/۱۳-۴۰۰). *ابراهیم موصلی* و *پسرش اسحاق* نیز از او روایت کرده‌اند (مرزبانی، *الموشح*، ۳۸؛ *یغموری*، *قفطی*، همانجاها).

ابن کناسه احتمالاً تحت تأثیر تعلیمات دایی خود *ابراهیم بن ادهم*، زندگی نسبتاً زاهدانه‌ای داشت. از این رو هرگز برای راه یافتن به دستگاه خلافت تلاشی نکرد و به رغم توصیه نزدیکان، هرگز مدیحه‌ای برای خلفا و امرا نساخت و تا آخر عمر تنگدستی و فقر را بر ناز و نعمت دربار ترجیح داد (ابوالفرج، ۳۴۰/۱۳). اشعار او نیز، به رغم فضای خاص آن روزگار، بیشتر در مضامین زهد و اعراض از دنیا است و مدح و هجا در آن راه ندارد (همو، ۳۳۷/۱۳، ۳۴۲؛ *ضیف*، ۴۰۶). قطعاتی از اشعار او در آثار *جاحظ (الحيوان)*، ۱۸۲/۱، ۱۳۳/۵، ۵۵۱، ابن جراح (صص ۸۶-۸۹)، ابوالفرج (۳۳۷/۱۳-۳۴۵)، *یغموری* (صص ۲۹۷-۳۰۰) و دیگران آمده است. برخی او را در شمار مولفان نهاده‌اند (ابوطیب، ۷۳).

وی در زمینه لغت نیز مهارت داشت و برخی از متقدمان در مباحث لغوی به گفته‌ها و اشعار او استناد کرده‌اند. گویای در این باره به *سماع (شیوه کوفیان)* بیشتر توجه داشته تا *قیاس (نک: جاحظ، البیان، ۱۲۹/۱-۱۳۰، الحيوان، ۵۵۱/۵؛ یغموری، ۲۹۹)*. زبیدی (ص ۲۱۱) او را در طبقه لغویان کوفه قرار داده است (نک: *سیوطی*، ۱۲۶/۱).

ابن کناسه کنیزکی به نام *دنانیر* داشت که به فضل و دانش شهره بود، چندانکه برخی از دستداران شعر و ادب برای مجالست با او و شنیدن اشعارش، نزد او می‌شتافتند. وی قبل از ابن کناسه درگذشت و ابن کناسه در رثای او شعری سرود که دو بیت از آن را نقل کرده‌اند (نک: ابوالفرج، ۳۳۹/۱۳، ۳۴۵؛ ابن ظافر، ۲۱۸-۲۱۹؛ *ضیف*، ۴۰۸). وی شعری نیز در رثای *ابراهیم بن ادهم* و شعر دیگری در رثای *فرزند خود یحیی* سروده است (ابوالفرج، ۳۴۱/۱۳؛ *قفطی*، ۱۶۱/۳).

ابن کناسه علاوه بر شعر، ادب و لغت، در علم نجوم و گاه شماری نیز چیره دست بود و در همین باب کتابی به نام *الانواء* داشته که احتمالاً نخستین کتاب در نوع خود بوده است (نک: ابن قتیبه، *المعارف*، ۵۴۳، *ادب الکاتب*، ۹۵؛ *قلقشندی*، ۱۸۰/۲). *فراه* در کتاب *الايام واللیالی والشهور* (ص ۸۰)، ابن قتیبه در کتاب *الانواء* (صص ۹، ۴۲، ۱۱۶، جم) و *ابوریحان بیرونی* در *آثار الباقیه* (صص ۲۶۰، ۳۳۶) به گفته‌های ابن کناسه در این زمینه استناد کرده‌اند و گویا او بیشتر دانش خود را در علم نجوم و گاه شماری از *ابومحمود جعفر بن سعد بن سمره* فرا گرفته بوده است (نک: *ابوریحان*، ۳۳۹).

کنان شهره بود، از فقیهان و دانشمندان و عارفان حنبلی دمشق به شمار می‌آمد. عیسی در شهرهای مختلف دنیای اسلام به سیاحت پرداخت و سرانجام در زادگاه خود در ۱۰۹۳ ق / ۱۶۸۲ م درگذشت. محمد بن عیسی نخست نزد پدر و سپس نزد گروهی از دانشمندان دمشق چون شیخ خلیل موصلی به شاگردی پرداخت. وی نزد شیخ خلیل بخشی از کتاب جمع الجوامع در اصول فقه و الرسالة الاندلسیة در عروض را فرا گرفت. از حوادث زندگی او بیش از این چیزی دانسته نیست، جز آنکه سفری به حج رفت و در مدینه با شیخ ابراهیم بن حسن کورانی دیدار داشت و نزد او حدیث آموخت. ابن کنان پس از درگذشت پدر به پیشوایی طریقت وی رسید و تا پایان زندگی این سمت را حفظ کرد. ابن کنان سرانجام در دمشق درگذشت و در دامنه کوه قاسیون در صالحیه در گورستانی که مدفن دانشمندان بود، به خاک سپرده شد. بعد از او پیشوایی فرقه به فرزندش شیخ محمد سعید رسید (مرادی، ۸۵/۴-۸۶؛ غزی، ۲۷۹-۲۸۰). مسلم است که ابن کنان بر مذهب حنبلی بوده، اما اشتباه ناسخان که گاهی حنبلی را حنفی نوشته‌اند، دسته‌ای از محققان معاصر را به تردید انداخته و او را حنفی خوانده‌اند (برای نمونه، نک: آلوارت، IX/86؛ ظاهره، ۵۰/۲).

ابن کنان در دانشها و رشته‌های گوناگون تبحر داشت، به این سبب آثارش از تنوع گسترده‌ای برخوردار است، ولی تخصص اصلی او در تاریخ است. وی یکی از تألیفات خود را به حوادث روزانه اختصاص داد و در ضمن آن وفیات دانشمندان هر دوره را آورد و شرح حالی بدان افزود (مرادی، همانجا). آثار دیگر او در زمینه بلاغت، نحو، کشاورزی و چند رشته دیگر است.

برجسته‌ترین آثار ابن کنان به این شرح است: ۱. المروج السندیة الفسیحة فی تلخیص تاریخ الصالحیة. این کتاب به تصحیح محمد دهمان در دمشق (۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷ م) چاپ شد. نسخه خطی آن به خط مؤلف نیز موجود است (منجد، ۳۴۴؛ فهرست الکتاب، ۲۷۳)؛ ۲. الحوادث الیومیة من تاریخ احدى عشر والف ومیة. این کتاب دو جلدی شامل حوادث تاریخی است که به صورت روزانه مرتب شده‌اند، جلد نخست از محرم ۱۱۱۱ تا آخر ۱۱۳۴ و جلد دوم از آغاز ۱۱۳۵ تا آخر ربیع‌الثانی ۱۱۵۳ را دربر می‌گیرد. نسخه‌هایی از آن در دست است (آلوارت، IX/86-87)؛ ۳. المعانی المرضیة علی الشیعة المضیة (همان، VI/163-164)؛ ۴. رسالة الاشیاء برفع الاشتباه. این کتاب در مباحث نحوی است (همان، VI/199)؛ ۵. حقائق الیاسمین فی ذکر قوانین الخلفاء والسلطین. این کتاب به القاب و عناوین سلاطین و خلفای پیشین یا اصطلاحات دیوانی و رسوم پرنهاده آنان می‌پردازد. نسخه‌هایی از آن در دست است (همان، V/125-126؛ فهرس مخطوطات، ۱۰۳/۱-۱۰۴)؛ ۶. المواکب الاسلامیة فی الممالک والمحاسن الشامیة، درباره مدارس و خانقاهها و مطالبی از اینگونه است (همان، VI/۱۶۷-۱۶۸)؛ ۷. الدر المنضد فی ذکر اصحاب الامام احمد. این کتاب گزیده‌ای از کتاب المنهج الاحمد فی تراجم اصحاب الامام

احمد است که ابن کنان آن را ترتیب داده، نسخه‌ای از آن در کتابخانه احمدیة حلب موجود است (منجد، ۳۴۳؛ سید، ۲ (۵۷/۱)؛ ۸. الرسالة المشتمة علی انواع البدیع فی البسمة، چند نسخه از آن در دست است. این کتاب در تفسیر و بلاغت است (ظاهره، ۵۰/۲؛ تیموریه، ۹۷/۱؛ آلوارت، VI/416)؛ ۹. الاکتفاء فی ذکر مصطلح الملوک والخلفاء (همان، V/126-127)؛ ۱۰. المحاسن المرضیة فی شرح منظومة البدیة، از این کتاب نسخه دستنویس مؤلف که در ۱۱۳۶ ق نگارش یافته، برجای مانده است (همان، VI/453)؛ ۱۱. زین الربیع فی علم المعانی والبیان والبدیع، نسخه‌ای از آن را آلوارت معرفی کرده است (VI/403)؛ ۱۲. الانوار المبتهجة علی منظومة المنفرجة. این کتاب در شرح قصیده «منفرجه» اثر ابو حامد غزالی است (همان، VI/605-606)؛ ۱۳. الزهور البهیة فی شرح رسالة الاصول الفقهیة، در شرح رسالة الاصول منسوب به شیخ جمال الدین یوسف مقدسی (همان، IV/36)؛ ۱۴. کتاب الرسالة المفردة فی اربعین حدیثاً مسندة (همان، II/238-239)؛ ۱۵. زهر البان فی نعت الحیوان، این کتاب گزیده اثر دیگری است (همان، V/465-466)؛ ۱۶. البیان والضراحة بتلخیص کتاب الملاحة فی علم الفلاحة، گزیده‌ای از کتاب الملاحة فی معرفة الفلاحة اثر رضی غزی است که در چند فصل تدوین گردیده است (همان، V/488-489).

مآخذ: تیموریه، فهرست؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصورة (التاریخ)، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ ظاهره، خطی (علوم قرآنی)، خمی، غزی عاری، محمد بن محمد، الثمت الاكمل، به کوشش محمد مطیع حافظ و نزار اباطه، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ فهرست الکتاب العربیة المحفوظة بدار الکتاب الشرقیة فی طرکیو، توکیو، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ فهرس المخطوطات المصورة، کویت، ۱۹۸۶ م؛ مرادی، محمد خلیل، سلک الدرر فی اعیان القرن الثانی عشر، بغداد، ۱۳۰۱ ق؛ منجد، صلاح‌الدین، معجم المورخین المشرقین، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ نیز: Ahlwardt. سیدعلی آل داود

ابن کواء، ابو عمرو عبدالله بن عمرو بن نعمان بن ظالم بن مالک بن اَبی بن عَصْم بن سعد بن عمرو بن جُشَم بن کِنانة بن حَرْب ابن یَشْکَر، از بنی یشکر بن بکر بن وائل بن قاسط، از پیشوایان خوارج در حروراء، ابن ندیم (ص ۱۰۲) نام پدر او را عروض آورده است که با توجه به شیاع نام عمرو در مآخذ دیگر، درست به نظر نمی‌رسد. گفته‌اند که عمرو از آن رو که در دوران جاهلیت با داغ مداوا شد، به کواء شهرت یافت (ابن قتیبه، المعارف، ۵۳۰). از تاریخ تولد و مرگ و از زندگی ابن کواء جز بعضی وقایع بزرگ چیزی دانسته نیست. در وقایع سال ۳۳ ق / ۶۵۳ م نام او در زمره افراد سرشناسی از کوفه مانند اشتر و کمیل و صعصعة آمده است که به سعید بن عاص، حاکم کوفه، برخاش می‌کردند که «فی» مسلمانان را از آن خود کرده است (طبری، ۳۱۷/۴ - ۳۲۳). از این رو به دستور عثمان آنان را که ۹ یا بیش از ۱۰ تن بودند، به دمشق پیش معاویه فرستادند. به روایتی آنان در دمشق نیز ضمن مجادله‌ای با معاویه درآویختند و از آنجا به جزیره (شمال بین‌النهرین) و سرانجام به حمص پیش عبدالرحمن بن خالد بن

باشد، روایات حاکی است که از شرکت در جنگ خودداری کرده است (بلاذری ۳۶۲/۲، ۳۷۵). تردید و بعد تصدیق ابن کواء در مورد صحت عمل و عقیده علی (ع) اختصاص به دوره پس از صفین نداشت. او در جریان نبرد صفین هم عدم اطمینان خاطر خود را از چگونگی تصمیم علی (ع) به جنگ با معاویه به صورت پرسشی ابراز داشته، پس از گرفتن پاسخ، صدق گفتار امام را تأیید کرده، به سوی او آمده بود (ابن عبدربه، ۳۰۳/۴ - ۳۰۴). در صورت درست بودن گفته بغدادی (ص ۶۷) در مورد امان جستن ابن کواء با ده سوار در لشکر علی (ع) و با توجه به برافراشتن پرچم امان به دستور علی (ع) در روز جنگ نهروان، باید گفت که این بازگشت ابن کواء در همان روز نبرد بود که بسیاری قبل از آغاز جنگ از میدان خارج شدند و در حدود ۱۰۰ نفر به امام پیوستند (طبری، ۸۶/۵).

بیشتر منابع برآنند که ابن کواء در همان دوره مناظره با گروهی از یاران خود از خوارج جدا شد و به علی (ع) پیوست (اربلی، ۱/۲۶۵؛ ابن کثیر، ۲۸۱/۷؛ ابن حجر، ۳۲۹/۳). طبرسی (ص ۳۸۸) روایتی را نقل کرده است که بر طبق آن ابن کواء در روز نهروان در برابر علی (ع) و از کشتگان آن جنگ بوده است، در حالی که طبری (۱۷۹/۵) ابن کواء را در ۴۲ ق جزو کسانی یاد می‌کند که حاکم کوفه به دستور معاویه می‌بایست آنان را همراه خود به نماز جماعت می‌برد. به روایتی دیگر از طبری (۲۱۲/۵ - ۲۱۳) ابن کواء در ۴۴ ق در حضور معاویه بود و سخن او در بیان ضعف عمل عبدالله بن عامر موجب عزل او از حکومت بصره شد. اگر گفته ابوالفرج اصفهانی (۵۴/۱۳) را بپذیریم، ابن کواء در ۷۴ و ۷۵ ق زنده و جزء شراتی بوده است که مهلب با آنان می‌جنگید. از تاریخ فوت ابن کواء هم مانند تولد و جزئیات دیگر حیاتش چیزی دانسته نیست.

برخی از پرسشهای ابن کواء از علی (ع) در مآخذ نقل شده است، مانند پرسش او در مورد سیاهی مشهود در روی ماه (طبری، ۷۵/۱، ۷۶)، محلی که علی (ع) به هنگام نزول آیه «ثانی اثین» (توبه/۴) در آنجا بود (شریف رضی، ۵۸ - ۵۹)، نام و نسبت علی (ع) به صورتی غیر معروف، سخن گفتن خداوند با فرزندان آدم پیش از موسی و فاصله میان مشرق و مغرب (همو، ۶۸، ۸۷، ۸۹)، معانی بعضی آیات قرآن (طبرسی، ۳۳۸ - ۳۳۹، ۳۸۶)، هویت ذوالقرنین و مقام برخی از صحابه (همو، ۳۴۰ - ۳۸۷، ۳۸۸). به نظر می‌آید که این پرسشها بیشتر برای به زحمت انداختن آن حضرت بوده باشد، زیرا گاه ابن کواء در برابر سخنان علی (ع) موضع مخالف می‌گرفت (ابن سعد، ۲۲۵/۳؛ طبری، ۷۶/۱؛ طبرسی، ۳۸۶؛ ابن درید، ۳۴۰). از سخنان مشهور ابن کواء پاسخهای او به پرسشهای معاویه در مورد شخص خود او و فتنه جویان بلاد است. روایت بلاذری (۱۷/۴) در باره نظر ابن کواء در مورد معاویه او را مردی صریح اللهجه و بی‌باک می‌نمایاند، در حالی که نقل طبری در این خصوص (۳۲۹/۴) او را مردی دنیادار و مصلحت‌جو معرفی می‌کند.

ولید تبعید شدند (همو، ۳۱۸/۴ - ۳۲۱). حضور ابن کواء در میان تبعیدیان تنها در دو روایت سیف بن عمر (همو، ۳۱۸/۴) و عوانه (ابن عساکر، ۳۹۰) گزارش شده است و عدم ذکر نام او در گزارشهای ابو مخنف (بلاذری، ۳۹/۵ - ۴۲؛ ابن شبه، ۱۱۴۰/۳ - ۱۱۴۱؛ ابن اعثم، ۳۸۳/۱ - ۳۸۷) و شعبی (طبری، ۳۲۲/۴) و ابواسحاق همدانی (همو، ۳۲۶/۴) نکته‌ای است در خور تأمل. ابن کواء در جنگ صفین جزو سپاه علی (ع) بود، اما هنگامی که کار به «تحکیم» کشید، وی به عنوان سخنگوی گروهی که ابوموسی اشعری را به حکمیت برگزیدند، مخالفت آن گروه را نسبت به انتخاب عبدالله بن عباس به سبب خویشاوندی وی با علی (ع) اعلام کرد (نصر بن مزاحم، ۵۰۲؛ قس: ابن اعثم، ۱۹۳/۲) و در واقع او بود که ابوموسی را برای حکمیت فرستاد (ابن عبدربه، ۳۵۱/۴). این گروه که «اصحاب البرانس» نام گرفتند و به تعبیر اشتر از فرط عبادت پیشانی سپاه داشتند (طبری، ۵۰/۵)، در بازگشت از صفین با علی (ع) وارد کوفه نشدند و ۱۲۰۰۰ نفر از آنان در حروراء، در نیم فرسخی کوفه از وی کناره گرفتند (ربیع الاول ۳۷) و از این رو حروریه نامیده شدند. در این هنگام ابن کواء «امیر الصلاة» و شبت بن ربیع «امیر القتال» آنان بود (اسکافی، ۱۹۴). علی (ع) نخست ابن عباس را برای گفت و گو فرستاد و سپس خود نزد آنان رفت و آنان را برای مناظره به کوفه خواند (یعقوبی، ۱۹۱/۲). پاسخ علی (ع) به خرده گیریهای حروریه در باره مسأله حکمیت، حذف عنوان امیری مؤمنان در عهدنامه و مسائل دیگر، ابن کواء را به تصدیق و ادار کرد (اسکافی، ۱۹۸ - ۲۰۰). از مقایسه مجموع روایات طبری در این مورد (۶۴/۵ - ۶۶، ۷۲ - ۹۲) چنین برمی‌آید که پس از نخستین گفت و گوی امام با ابن کواء در حروراء گروه خوارج به کوفه بازگشتند و مدتی در آنجا ماندند، اما همچنان به مخالفت با علی (ع) در مسأله تحکیم پا نشدند. سپس از کوفه به سوی نهر آمدند و در آنجا به خوارج بصره پیوستند. عاقبت کار به جنگ نهر (نهروان) انجامید (همو، ۷۲/۵ - ۷۷، ۸۶ - ۸۷). ظاهراً آنگاه که خوارج از کوفه به سوی نهر درآمدند، ابن کواء در حروراء بود و همراه شبت بن ربیع با فرستادگان علی (ع) مناظره می‌کرد (همو، ۹۱/۵). پیشوایی ابن کواء بر خوارج ۷ ماه به درازا کشید. بعداً ۱۰ روز مانده به آخر شوال ۳۷ ق، عبدالله بن وهب راسی جای او و شبت بن ربیع را گرفت (اشعری، ۱۲۸). در پایان این ۷ ماه که همراه با گفت و گو میان طرفین بود، ابن کواء با ۲۰۰۰ نفر از مریدانش از گروه جدا شدند (مقدسی، ۲۲۲/۵ - ۲۲۴). بنابر بعضی روایات، ابن کواء و نیز شبت بن ربیع پس از اجتماع حروراء و پیش از جنگ نهروان از گروه خوارج جدا شدند و به منازل خود بازگشتند (بلاذری، ۳۴۲/۲). شبت پس از این به هواداران امام پیوست و در جنگ نهروان فرماندهی جناح چپ لشکر را بر عهده گرفت (همو، ۳۷۱/۲؛ ابن قتیبه، الامامة، ۱۴۹)، اما به نظر می‌رسد که ابن کواء اگر از خوارج حروراء و نهروان گسیخت، به علی (ع) نپیوست. اگر هم حضور او در زمره خوارج در نهروان قابل تصور

ابن قُتَيْبَة (المعارف، ۵۳۰)، و ابن ندیم (ص ۱۰۲) ابن کواء را «ناسب» (نسب شناس) و عالم گفته‌اند. گرچه برخی کلمه «ناسب» را تصحیف شده «ناسک» دانسته‌اند (مامقانی، ۲۰۴/۲)، اما شعری که در مآخذ مذکور به عنوان شاهد آمده است، جایی برای شبهه تصحیف باقی نمی‌گذارد. ابن کواء شعر نیز می‌گفته است. نصر بن مزاحم چند بیت از اشعار او را در کتاب خود (ص ۲۹۵) آورده است. وی مانند بعضی دیگر از همگانش از قُرَاء بود (دینوری، ۱۹۱).

ابن حجر به نقل از بخاری ابن کواء را صحیح الحدیث نمی‌شناسد (ص ۳۲۹). مؤلفان شیعه او را خارجی ملعون (طوسی، ۵۰؛ ابن داود حلی، ۴۷۱/۲؛ قُهبایی، ۳۶؛ اردبیلی، ۵۰۱/۱؛ قمی، ۸۴؛ خویی، ۲۸۹/۱۰) نامیده‌اند. مامقانی (همانجا) از اینکه ابن ندیم او را شیعه و از اصحاب علی (ع) دانسته است، اظهار شگفتی می‌کند و این نسبت را «غلط» می‌داند.

مآخذ: ابن اعثم کوفی، احمد بن علی، الفتوح، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن داود حلی، حسن بن علی، کتاب الرجال، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ ابن درید، محمد بن حسن، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ ابن شیه، عمر، تاریخ المدینة المنورة، به کوشش فہیم محمد شلتوت، جده، ۱۳۹۳ ق؛ ابن عذیرہ، احمد بن محمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش شکری فیصل و دیگران، دمشق، ۱۴۰۲ ق؛ ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، الامامة و السیاسة (تاریخ الخلفاء)، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ همو، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۳۸۸ ق؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش صلاح یوسف خلیل، بیروت، ۱۳۹۰ ق؛ اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمة فی معرفة الائمة، بیروت، ۱۴۰۱ ق؛ اردبیلی، محمد بن علی، جامع الرواة، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ اسکافی، محمد بن عبدالله، المعیار و الموازنة، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، اختصار عبدالرزاق بن رزق الله، به کوشش فیلیپ حتی، قاهره، ۱۹۲۴ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ همان (ج ۲)، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۹۴ ق؛ همان، تسنمت (۱)، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۹ م؛ خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ دینوری، احمد بن داود، الاخبار الطوال، به کوشش عبدالنعم عامر، بغداد، ۱۳۷۹ ق؛ شریف رضی، محمد ابن حسین، خصائص الائمة (ع)، خصائص امیر المؤمنین (ع)، به کوشش محمد هادی امینی، مشهد، ۱۴۰۶ ق؛ طبری، احمد بن علی، الاحتجاج، به کوشش محمد باقر الخراسان، نجف، ۱۳۸۶ ق؛ طبری، تاریخ، طوسی، محمد بن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۰ ق؛ قمی، عباس، هدیه الاحیاء، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ قُهبایی، عنایة الله علی، معجم الرجال، به کوشش سید ضیاء الدین اصفهانی، اصفهان، ۱۳۸۴ ق؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ مقدسی، مطهر بن طاهر، البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۱۶ م؛ نصر بن مزاحم، رقة صفین، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق.

یوسف رحیم‌لو

ابن کوفی، نک: ابن زبیر.

ابن کِیَال، برکات بن احمد بن محمد ذهبی دمشقی صالحی ملقب به زین الدین (۸۶۳ - ۹۲۹ ق/ ۱۴۵۹ - ۱۵۲۳ م)، واعظ، محدث

و فقیه شافعی وی در آغاز تاجر بود و چون دیون فراوان پیدا کرد، تجارت را رها ساخت و ملازم شیخ برهان الدین تاجی شد و صحیح بخاری را نزد او خواند. سپس به گفتن حدیث در جامع اموی پرداخت. بعد از مرگ برهان الدین تاجی ریاست شافعیان دمشق به او رسید. پس از این از زندگی او بجز ملازمت جامع اموی و وعظ در مسجد اقصا و جامع جوز و خطابت در صابونیه چیزی نمی‌دانیم (غزی، ۱۶۵/۱). تنها اثر چاپی او الکواکب النیرات فی معرفة من اختلط من الرواة و الثقات در علم حدیث است که با تحقیق کمال یوسف الحوت در ۱۹۸۷ م در بیروت به چاپ رسیده است. وی نام نویسنده را ابوالبرکات محمد بن احمد آورده است. از آثار خطی او الانجم الزواهر فی تحریم القراءة بلحون اهل الفسق و الکبائر (آربری، شمه 3419 (2)، الجواهر الزواهری فی ذم الملاعب و الملاهی (همان، شمه 3419 (1) و تعلیقات او بر الاکتفاء کلاعی (ظاهریه، ۴۵/۱) را می‌توان ذکر کرد. همچنین اجازه‌ای از او خطاب به زین الدین عبدالرحمن بن یوسف بن عربی شافعی در برلین موجود است که تاریخ ۹۲۶ ق را دارد (آلوارت، شمه 169). غزی (همانجا) از دو اثر دیگر با عناوین اسنی المقاصد فی معرفة حقوق الولد علی الوالد و حیاة القلوب و نیل المطلوب یاد کرده است.

مآخذ: غزی، نجم الدین، الکواکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جبر، بیروت، ۱۹۴۵ م؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، عش، نیز؛ Ahlwardt; Arberry. محمد هادی مؤذن جامی

ابن کِیْسَان، ابوالحسن محمد بن احمد (د ۲۹۹ ق/ ۹۱۲ م)، نحوی و لغت‌شناس بزرگ بغداد، دانسته نیست که وی به چه سبب به ابن کيسان شهرت یافته است. آیا «کيسان» که به قول ابن ندیم (ص ۸۹) در یکی از لهجه‌های عرب، به معنی غدر و حيله است، لقب پدر وی بوده یا به قول یاقوت (۱۳۷/۱۷) لقب جدش (در باره این لفظ و اطلاق آن بر نیا یا پدر او، نک: یاقوت، همانجا؛ ابن انباری، ۱۶۲؛ خطیب، ۳۳۵/۱؛ قفطی، ۵۷/۳). از تاریخ و محل ولادت وی نیز اطلاعی در دست نیست. تنها می‌دانیم که در بغداد می‌زیسته و نحو را نزد دو قطب مکتب کوفه و بصره، ثعلب و مبرّد، آموخته است. از این رو بیشتر شرح حال نویسان، وی را بصری - کوفی خوانده‌اند (سیراف، ۱۰۸؛ زبیدی، ۱۵۳؛ قفطی، یاقوت، ابن انباری، همانجاها). گویا وی با هوشمندی بسیار توانست با این دو استاد که در زمینه زبان و نحو با یکدیگر سخت در معارضه بودند، پیوندی تنگاتنگ برقرار کند. در روایت جالب توجه یغموری (صص ۳۲۷ - ۳۲۸) می‌بینیم که ابن کيسان چگونه از مجلس ابن استاد به مجلس آن استاد می‌رفته و هجو به‌هایی را که آن دو رقیب بر ضد یکدیگر می‌سرودند، برایشان نقل می‌کرده، اما او خود جانب هیچ‌یک را نمی‌گرفته است (قس: قفطی، ۵۸/۳).

با اینهمه بعد نیست که وی نحو را نخست نزد ثعلب آموخته باشد، زیرا چنانکه از ایضاح زجاجی (ص ۷۹) برمی‌آید، وی و ابن خیاط و ابن شقیّر نخست بر مکتب کوفیان استاد می‌کردند و سپس چون «علم

خبری غریب یا لفظی شاذ بر او خوانده می‌شد، آن را تبیین می‌کرد. در آغاز و انجام روز نیز «مجالسات» ثعلب را نزد وی می‌خواندند. از مجالس درس وی آنچنان استقبال می‌شد که گفته‌اند بر در مسجد وی، حدود ۱۰۰ مرکب بسته می‌شد که بیشتر از آن بزرگان، کاتبان، اشراف و اعیان بود. با اینهمه وی ثروتمندان نیکو جامه را که با خدمه خویش به مجلس می‌آمدند با آن ژنده پوشان بی‌نوا، به یک چشم می‌نگریست. گریایی مجلس وی چندان بود که صابی بی‌اختیار می‌گوید: این مرد از پریان است که اینک به شکل آدمیزاد درآمده است، سپس ۴ بیت از او نقل می‌کند (یاقوت، ۱۴۰/۱۷ - ۱۴۱). ابوحیان (۶/۳) که گویی شیفته ابن کیسان بوده، در فضیلت او چنین نقل می‌کند که بر در خانه او نوشته بودند «درآیید و بخورید». آنچه ما در آثار ابوحیان یافته‌ایم از همین یک عبارت کوتاه درمی‌گذرد و متأسفانه روایت مفصل یاقوت دچار چنان تناقضاتی است که خود نیز آنها را دریافته است. تردیدی نیست که این امر موجب ضعف روایت می‌گردد؛ وی (۱۴۱/۱۷) اولاً اشاره می‌کند که ابوحیان (دح ۴۱۴ ق) نمی‌توانسته است در مجلس ابن کیسان که صدوچند سال پیش از وی می‌زیسته، حضور یافته باشد. دوم آنکه حضور صابی نیز در مجلس وی دچار اشکال زمانی است (ظاهراً منظور از صابی همان ابواسحاق ابراهیم بن هلال: ۳۱۳ - ۳۸۴ ق، از متشیان و کاتبان معروف بغداد در دولت آل بویه است). بدین سان روایت زیبایی که ما از احوال ابن کیسان در دست داریم، دچار ضعف می‌گردد.

روایاتی که بر هوشمندی و حاضر جوابی او دلالت می‌کند، در میان منابع فراوان است. مثلاً قاضی اسماعیل سخت شیفته قیاس‌سازیهای او در نحو بود، به همین سبب روزهای جمعه بعد از نماز ظهر در جامع منصور بغداد با وی مجلسی تشکیل می‌داده است (قفطی، همانجا). مثال جالب دیگر مجالسی است که وی با میرد و ثعلب داشته و زجاجی در مجالس العلماء خویش به تفصیل آنها را آورده است (صص ۱۳۴-۱۳۷، ۲۱۸-۲۲۶، ۲۷۶-۲۸۱، ۳۱۸-۳۲۱). گویا وی به کتاب سیبویه، عنایتی خاص داشت و آن را شایسته مقام و شهرتی که یافته بود، می‌دانست، اما لازم می‌دید که کتاب شرح و تفسیر شود (نک: بغدادی، ۱۷۹/۱). خود او نیز زمانی، الکتاب را تدریس می‌کرد (نک: یاقوت، ۳۲/۱۸)، اما دانسته نیست که وی از چه زمان، از تدریس آن سر باز زده است، زیرا هنگامی که ابوبکر مبرمان به قصد خواندن الکتاب نزد ابن کیسان رفت، او از تدریس آن امتناع کرده، وی را به خدمت زجاج راه نمود (زبیدی، همانجا).

از شاگردان وی بجز زجاجی (الایضاح، همانجا) و ابوبکر شبیانی معروف به الجعد، کسی را نمی‌شناسیم (ابن انباری، ۲۱۳). نظر فلاش (EI²، همانجا) که محمد بن بحر رهنی را از شاگردان او برشمرده، ظاهراً صحیح به نظر نمی‌رسد.

در تاریخ مرگ وی اختلاف است. زبیدی (همانجا) و ابن انباری (ص ۱۶۲) مرگ وی را ۸ ذیقعد ۲۹۹ و در زمان خلافت المعتذر بالله

بصریان را آموختند، آن علم را با علم کوفی به هم آمیختند. شاید بتوان از این روایت چنین نتیجه گرفت که وی پیش از رسیدن به خدمت مبرد بصری، در خدمت ثعلب کوفی بوده است.

نویسندگان کهن در گرایش نحوی وی نظر واحدی ابراز نداشته‌اند. سیرافی (همانجا) وی را از اصحاب مبرد (یعنی پیرو مکتب بصره) معرفی کرده و پس از مبرد، او و زجاج را از بزرگ‌ترین نحوشناسان دانسته است. زبیدی (همانجا) نیز او را به مکتب بصره، متمایل‌تر می‌داند (نیز نک: یاقوت، همانجا؛ یمانی، ۲۸۹؛ فیروزآبادی، ۲۰۲). حال آنکه زجاجی (همانجا) او را کوفی خوانده و زبیدی وی را در دسته‌بندی علما، در شمار اصحاب ثعلب و در طبقه ششم نهاده است (صص ۱۵۱، ۱۵۳؛ نیز نک: مخزومی، ۸۰)، اما اغلب منابع او را از جمله نحویانی می‌دانند که دو مکتب را به هم آمیختند (ابن ندیم، همانجا؛ قفطی، ۵۷/۳). شاید به همین دلیل، محققان معاصر وی را پایه‌گذار مکتب بغداد دانسته و از او به عنوان نماینده آن مکتب التقاطی یاد کرده‌اند (ضیف، ۲۴۸؛ مخزومی، ۸۳؛ بستانی، ۲۸۶/۲؛ مبارک ۲۸۸؛ محمود، ۱۸۱ به بعد). از سوی دیگر، بسیاری دیگر از معاصران معتقدند که مکتب بغداد آنچنانکه پنداشته‌اند، «مکتبی» نبوده است و شاید این عنوان خود، ساخته ذهن نحویان سده‌های بعد از ابن کیسان بوده است (درباره این موضوع، نک: هاد، ابن قتیبه).

به هر حال وی با هوشمندی و زیرکی بسیار توانست در طریق دو مکتب گام زند و هیچ‌یک را از سر تعصب نسبت به دیگری، فرو نگذارد (قفطی، ۵۸/۳) و چنان شهرتی کسب کند که ابن مجاهد، شیخ قرآء بغداد، وی را از مبرد و ثعلب نیز در نحو داننا تر داند (ابن انباری، همانجا). غور و بررسی در آراء دو گروه کوفی و بصری، وی را چنان به اختلاف میان آنان آگاه کرد که توانست کتاب المسائل علی مذهب التحویین مما اختلف فیه البصريون والکوفیون را بنویسد. پیش از او ثعلب نیز کتابی با عنوان اختلاف التحویین نوشته بوده و اینک مقایسه میان عنوانین دو کتاب، این امر را آشکار می‌سازد که ثعلب، از اختلاف میان نحویان سخن می‌گوید، اما به «مکتبی» اشاره ندارد، حال آنکه در عنوان کتاب ابن کیسان، اختلاف میان دو مکتب کوفه و بصره تجزیه شده و ظاهراً این نخستین بار است که لفظ «کوفی» در این باب به کار رفته است. پیش از او، مبرد نیز که شارح بزرگ الکتاب سیبویه است، مکرر از بصریان نام برده، اما به کوفیان اشاره نکرده است (فلاش، EI², III/820-821; I/14, 19).

اطلاعات ما از زندگی و شیوه کار ابن کیسان سخت ناقص است. یاقوت (۱۳۹/۱۷ - ۱۴۰) در قطعه‌ای دلنشین از قول ابوحیان توحیدی، روایاتی آورده است که جوانی چند از زندگی وی را بر ما آشکار می‌سازد؛ وی با صراحت می‌گوید که مجلسی همانند مجلس درس ابن کیسان که گونه‌های مختلف علوم در آن جلوه گر است وفایده‌های بسیار دارد، ندیده است. سپس گوید: ابن کیسان ابتدا مجلس درس خود را با قرآن آغاز می‌کرد، آنگاه به ذکر احادیث نبوی می‌پرداخت و هنگامی که

دانسته‌اند. با اینکه قفطی (۵۹/۳) آن را تأیید می‌کند، اما می‌گوید زبیدی این تاریخ را غلط می‌داند؛ گرچه این روایت در طبقات وی دیده نشد. سالی که یاقوت (۱۴۱/۱۷) پیشنهاد کرده، یا سنوات بالا تفاوت فاحش دارد. وی به نقل از تاریخ ابوغالب مغربی، وفات ابن کيسان را در ۳۲۰ ق دانسته است (نیز نک: صفدی، ۳۱/۲).

آثار: ابن کيسان در چند زمینه، آثاری از خود به جای گذاشته که سرگین (GAS, IX/159-160) آنها را برحسب موضوع تقسیم‌بندی کرده است: ۱۱ کتاب در نحو (شماره ۳، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۸، ۲۰ و ۲۱)؛ ۹ اثر در ادب (شماره ۴، ۶، ۱۰، ۱۱، ۱۶، ۱۹، ۲۲، ۲۴ و ۲۶)؛ ۴ کتاب در علوم قرآنی (شماره ۱۵، ۱۷، ۲۳ و ۲۵) و ۲ کتاب در باب شعر (شماره ۱ و ۲).

الف - چاپی: ۱. تلقيب القوافي و تلقيب حركاتها. این کتاب سه بار به چاپ رسیده است: در مجموعه جزرة الحاطب و تحفة الطالب، به کوشش رایت، لیدن، ۱۸۵۲ م؛ در «رسائل عربی»، لیدن، ۱۸۵۹ م و در مجلة الجامعة المستنصرية، به کوشش ابراهيم سامرائی در بغداد (۱۹۷۱ م، شماره ۲)؛ ۲. شرح السبع الطوال، که ابن انباری (ص ۱۶۲) بدان اشاره کرده است و از آن تنها شرح معلقة امرؤ القيس، طرفه، لیید، عمر و بن کلثوم و حارث بن حلزة موجود است (الوارث، شماره ۷۴۴۰؛ GAL, S, I/35). از میان آنها شرح معلقة عمر و بن کلثوم به کوشش شلوسینگر در مجلة «آشورشناسی»^۴، شماره ۱۶، نیز در قاهره (۱۹۸۰ م) به کوشش محمد ابراهيم بتا انتشار یافته است. برنشتاین^۵ نیز شرح معلقة امرؤ القيس را در مجلة «آشورشناسی»^۶، شماره ۲۹ به چاپ رسانیده است؛ ۳. الموقفي فی النحو. این کتاب که ظاهراً به خواهش ابن حسان و برای الموقف بالله (د ۲۷۸ ق/۸۹۱ م) تدارک دیده شده، رساله‌ای است در صرف و نحو (ابن کيسان، ۱۰۶). این اثر به کوشش عبدالحسين فتلی و هاشم طه شلاش، در مجلة المورد، بغداد، ۱۹۷۵ م به چاپ رسیده است.

ب - خطی: ۴. الفرق بين السین و الصاد. ظاهراً بخش بسیار کوچکی از آن در کتابخانه کتوشلار موجود است (GAS, IX/160)؛ ۵. کتاب المسائل علی مذهب النحویین مما اختلف فيه البصريون والكوفيون (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، ۱۳۹/۱۷) یا نحو اختلاف البصريين والكوفيين (قفطی، همانجا) که این عنوان ظاهراً مغلوط است، اما حاجی خلیفه (۱۴۵۵/۲) آن را کتاب ما اختلف البصريون والكوفيون فيه معرفی می‌کند، ظاهراً بخشی از این اثر در کتاب مسائل فی العطف علی عاملین آمده است (GAS, IX/159)؛ ۶. ظاهراً ابن کيسان را کتابی بوده است به نام مصابيح الکتاب (یاقوت، همانجا؛ صفدی، ۳۱/۲ - ۳۲)، اما آربری (شماره ۳۵۳۸) به کتابی به نام المصابيح فی تفسیر القرآن العظیم از او اشاره کرده است (GAS, I/48). پلا^۷ در انتساب این کتاب به ابن کيسان تردید کرده و آن را اثر ابوالقاسم

مغربی شیعی دانسته است (نک: EI², S, 389-390؛ قس: زرکلی، ۳۰۸/۵، حاشیه ۲). با توجه به اینکه ابن کيسان در زمینه قرآن و ادب آثاری داشته و نیز در الکتاب سیبویه صاحب نظر بوده است (بغدادی، همانجا)، ناچار در قرائت و معنی «کتاب» تردید می‌کنیم؛ ۷. المذهب فی النحو. تنها نسخه‌ای که از آن به دست آمده، در کتابخانه محمد عطیه کهریابی، در قاهره است (نک: فتلی، ۱۰۴؛ GAS, IX/159).

آثار یافت نشده: ۸. امالی. ظاهراً یکی از منابعی که مورد استفاده زجاجی در نگارش اشتقاق اسماء الله قرار گرفته بود، همانا امالی ابن کيسان بوده است، اما در منابعی که در دسترس ما قرار داشت، نامی از این اثر نیافتیم (زجاجی، اشتقاق، ۸۰؛ نیز نک: مبارک، GAS: ۲۸۹، همانجا)؛ ۹. البرهان؛ ۱۰. التصاریف؛ ۱۱. حد الفاعل والمفعول به؛ ۱۲. الحقائق؛ ۱۳. الشاذانی فی النحو (ابن ندیم، ۸۹)؛ ۱۴. علل النحو (حاجی خلیفه، ۱۱۶۰/۲)؛ ۱۵. غریب الحديث، که حدود ۴۰۰ ورق بوده است (ابن ندیم، همانجا)؛ ۱۶. غلط ادب الکاتب (یاقوت، همانجا؛ GAS, IX/156)؛ ۱۷. القراءات (ابن ندیم، همانجا)؛ ۱۸. الکافی فی النحو (GAS, IX/159)؛ ۱۹. اللامات (یاقوت، همانجا)؛ ۲۰. المختار (ابن ندیم، همانجا) یا المختار فی علل النحو که به گفته یاقوت (همانجا) ۳ جلد یا بیشتر بوده است؛ ۲۱. مختصر النحو (ابن ندیم، همانجا) یا مختصر فی النحو (یاقوت، همانجا)؛ ۲۲. المذکر والمؤنث (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲۳. معانی القرآن که به العشرات نیز معروف بوده است (ابن ندیم، ۳۷)؛ ۲۴. المقصور والممدود (ابن ندیم، ۸۹)؛ ۲۵. الوقف والابتداء (ابن ندیم، ۳۸)؛ ۲۶. کتاب الهجاء (ابن ندیم، ۸۹) یا الهجاء والخط (یاقوت، همانجا).

مأخذ: ابن انباری، عبد الرحمن بن محمد، نزهة الالاء، به کوشش ابراهيم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن کيسان، محمد بن احمد، «الموقفي فی النحو»، به کوشش عبدالحسين فتلی و هاشم طه شلاش، المورد، بغداد، ۱۹۷۵ م، ج ۳، شماره ۱۲؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحيان توحیدی، علی بن محمد، الامتاع والمؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۴۴ م؛ بستانی، بطرس، ادباء العرب، دارمارون عبود، ۱۹۷۹ م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، خزائن الادب، بیروت، دار صادر؛ حاجی خلیفه، کشف خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ زبیدی، محمد بن حسن، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ زجاجی، عبد الرحمن بن اسحاق، مجالس العلماء، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۶۲ م؛ همو، الايضاح، به کوشش مازن المبارک، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ همو، اشتقاق اسماء الله، به کوشش عبدالحسين مبارک، نجف، ۱۳۹۴ ق/۱۹۷۴ م؛ زرکلی، اعلام سیرانی، حسن بن عبدالله، اخبار اللغویین البصريين، به کوشش فریث کرنگو، بیروت، ۱۹۳۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، الروانی بالوفیات، به کوشش س. درینک، استانبول، ۱۹۴۹ م؛ ضیف، شوقی، المدارس النحویة، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ فتلی، عبدالحسين، مقدمه و تحشیه بر «الموقفي فی النحو» (نک: ابن کيسان در همین مأخذ)؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، الیفة، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۲۹۲ ق/۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهيم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۵ م؛ مبارک، عبدالحسين، «الزجاجی و کتابه اشتقاق اسماء الله»، المورد، بغداد، ۱۲۹۴ ق/۱۹۷۴ م، ج ۳، شماره ۱؛ محمود، محمود حسینی، المدرسة البغدادية، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ مخزومی، مهدی، مدرسة الکوفة، قاهره، ۱۳۷۷ ق/۱۹۵۸ م؛ یاقوت،

کرده است (۳۲۲/۷). همو در ماجرای چیرگی محمد بن هارون بر ری در ۲۸۹ ق می‌گوید که کسانی در ری کشته شدند که از آن میان برادر کیفلغ، یکی از سرداران خلیفه، بود (۵۱۷/۷).

کیفلغ، دارای فرزندان و نوادگانی بوده که مشهورترین آنان به این شرحند:

۱. ابوالعباس احمد بن کیفلغ، امیر و فرمانده نظامی در دوران چهارتن از خلفای عباسی. از تاریخ تولد و مرگ او اطلاع دقیقی در دست نیست، اما از گفته صفدی (ج عباس، ۳۱/۷) که می‌گوید وی آخرین بار که به امارت رفت (۳۲۲ ق)، ۸۰ سال داشت و نیز از این گفته ابن اثیر (۲۲۹/۸) و ابوعلی مسکویه (۲۱۴/۵) که او هنگام امارت اصفهان در ۳۱۹ ق، بیش از ۷۰ سال داشت، می‌توان چنین دریافت که باید حدود ۲۴۲ ق/ ۸۵۶ م زاده شده باشد. از اوایل زندگی او آگاهی در دست نیست، احتمالاً در عراق پرورش یافته و در همانجا به مناصب بالای نظامی و سیاسی رسیده است. به نظر می‌رسد که از اوایل خلافت المکتفی (۲۸۱ - ۲۹۵ ق)، هفدهمین خلیفه عباسی، در دستگاه خلافت به شهرت رسیده و پس از آن در دوران خلافت المعتذر (۲۹۵ - ۳۲۰ ق)، القاهر (۳۲۰ - ۳۲۲ ق) و الراضی (۳۲۲ - ۳۲۹ ق) حشمت و اعتباری داشته و دارای مقاماتی بوده است. نام او نخستین بار در حادثه سرکوبی قرامطیان شام به چشم می‌خورد که به سال ۲۹۱ ق/ ۹۰۴ م روی داد. او در این واقعه همراه برادرش ابراهیم در سپاه محمد بن سلیمان کاتب بوده و پس از آن از خلیفه مکتفی خلعت گرفته است (طبری، ۱۱۰/۱۰، ۱۱۵).

در اوایل ۲۹۳ ق خبر رسید که محمد بن علی الخلیج معروف به خلیجی (ابن اثیر، ۵۴۰/۷؛ خلنجی) بر مصر چیره شده است. مکتفی، احمد و جماعتی از فرماندهان را برای سرکوب وی فرستاد. آنان در حوالی عریش با سپاهیان خلیجی برخورد کردند، اما در نبرد شکست خورده، پراکنده شدند. در همان سال، خلیفه سپاه دیگری که ابراهیم بن کیفلغ از جمله سران آن بود، به مصر گسیل داشت و آنان سپاه خلیجی را شکست داده، پیروز بازگشتند (طبری، ۱۲۱/۱۰؛ قرطبی، ۹؛ ابن اثیر، ۵۴۰/۷ - ۵۴۱). در ۲۹۴ ق احمد به سرکردگی سپاهیان خود وارد طرسوس، در نواحی روم، شد و قلعه سلندوا را فتح کرد و تا آلس پیش رفت و بسیاری را کشت و عده‌ای را اسیر گرفت و با غنایم بسیار بازگشت (طبری، ۱۳۰/۱۰). از نوشته قرطبی (ص ۲۳) می‌توان دریافت که در ۲۹۵ ق به هنگام بیعت با خلیفه جدید مقتدر، کسانی دست به شورش زده و قصد داشتند که در زندانها را بگشایند و احمد مأمور سرکوب آنان شد و در این راه توفیق یافت و چنانکه از روایت مسعودی (۲۷۸/۴) برمی‌آید، در ۳۰۰ ق، وی در سرکوب جنبش محسن ابن رضای علوی در دمشق نیز نقش داشته است. اما این مطلب مورد تأیید سایر منابع نیست. در ۳۰۲ ق به امارت حلب و دمشق گمارده شد (ابن عدیم، ۹۴/۱؛ ابن عساکر، ۱۵۴/۷). به روایت مقریزی (ص ۱۰۹) در این سال، هنگامی که حباسه بن یوسف از آفریقه با سپاهیان آهنگ

ادبا؛ یغموری، یوسف بن احمد، *تور القیس المختصر من المقتبس (مرزبان)*، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ یمانی، عبدالباقی بن عبدالمجید، *اشارة التعمین فی تراجم النحاة و اللغویین*، به کوشش عبدالمجید دیاب، ریاض، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; EI²; S; Fleisch, H., *Traité de philologie arabe*, Beyrouth, 1961; GAL, S; GAS.
ایران‌ناز کاشیان

ابن کیفلغ، شهرت چندتن از امیران ترک در سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م که در دوره عباسیان به مقاماتی دست یافتند.

کیفلغ، سرسلسله این خاندان، از امیران بنام عباسی در اواسط سده ۳ ق است. اطلاعات بسیاری از زندگی او در دست نیست. آنچه از او می‌دانیم این است که در روزگار خلافت مهدی (۲۵۵ - ۲۵۶ ق) و معتد (۲۵۶ - ۲۷۹ ق) در اوج شهرت قرار داشته و در عصر این دو خلیفه دارای مناصب نظامی و سیاسی بوده و به طور خاص از نزدیکان معتد به شمار می‌آمده است (العیون، ۱۱۴/۱۳۵). به گفته مقریزی (ص ۱۰۹) وی از شمار کسانی بود که در ۲۴۷ ق در کشتن متوکل دست داشته است. به گزارش طبری به‌طور مشخص نخستین بار نام او در ۲۵۶ ق در جریان حوادث اواخر دوره مهدی که منجر به برکنارش شد، به چشم می‌خورد. در آن ایام ترکان ساکن کرخ و دور بغداد برای گرفتن مستمری به پا خاستند. مهدی برادرش عبدالله، کیفلغ و عده‌ای دیگر را برای آرام کردن ترکان فرستاد و آنان موفق شدند که معترضان را خاموش سازند. پس از آن، هنگامی که محمد بن بغا و برادرش حشون زندانی شدند، کیفلغ نیز با آن دو زندانی شد (طبری، ۴۵۹/۹ - ۴۶۰). در ۲۶۲ ق/ ۸۷۶ م صلاتی (یا صلابی)، والی ری، درگذشت و کیفلغ برجای او نشست (همو، ۵۲۶/۹؛ ابن اثیر، ۳۰۵/۷). در ۲۶۳ ق پس از درگذشت عیدالله بن یحیی خاقان، خانه او را به کیفلغ دادند (طبری، ۵۳۲/۹). در ۲۶۴ ق او در سرکوب سلیمان بن وهب که بر خلیفه شورش کرده بود، شرکت کرد و همراه برخی دیگر از سران سپاه از معتد خلعت گرفت (همو، ۵۴۰/۹). در ۲۶۶ ق به سوی جبل رفت (همو، ۵۵۴/۹). در صفر ۲۶۷ بین یاران کیفلغ - که احتمالاً از طرف خلیفه مأمور سرکوب یاران احمد بن عبدالعزیز بود - و سپاهیان احمد بن عبدالعزیز بن ابی‌دلف در ناحیه قرامسین (کرمانشاهان) برخوردی روی داد. کیفلغ آنان را شکست داد و به سوی همدان رفت، اما احمد با کسانی که پس از آن به او و یارانش پیوسته بودند، به همدان رفت و با کیفلغ به نبرد برخاست و او را شکست داد و کیفلغ به صیمره رفت (همو، ۵۷۱/۹). در ۲۶۸ ق کیفلغ خلیل بن ریمال را امارت حلوان داد (همو، ۶۰۷/۹).

مقریزی (همانجا) گفته است که وی در آغاز جانشین عبدالله بن بغا در سزمین رأی (سامرا) بود و پس از آن خود مستقلاً در آنجا امارت کرد. از آن پس، از وی نشانی نیست. کیفلغ برادرانی نیز داشته که دارای مناصب نظامی و سیاسی بوده‌اند. ابن اثیر در حادثه حمله اساتکین به سجستان، ری و قزوین از امارت برادر کیفلغ در قزوین یاد

مصر کرد، مقتدر گروهی از نظامیان را به همراهی احمد برای سرکوبی حباسه به مصر فرستاد. وی در ماه رمضان احتمالاً از مصر به عنوان امیر به شام رفت. از روایت طبری (۱۲۲/۱۰) چنین برمی آید که تا ۲۹۳ ق فرمانروایی او بر شام ادامه داشته است.

در اول محرم ۳۰۳، هنگامی که حسین بن حمدان در جزیره سر از اطاعت خلیفه المقتدر برتافت، مونس خادم که در مصر بود، آهنگ جزیره و سرکوب حسین کرد. در این سفر، احمد نیز همراه وی شد (ابن اثیر، ۹۲/۸ - ۹۳). در ۳۱۱ ق از طرف مقتدر به امارت مصر گمارده شد و همراه محمد بن حسین ماذرائی به آنجا رفت. اما به سبب خروج و فتنه انگیزی سپاهیان مصری، نتوانست وارد آنجا شود (کندی، ۲۷۹ - ۲۸۰). در ۳۱۲ ق از سوی مقتدر مجدداً به امارت دمشق منصوب شد، ولی در ۳۱۳ ق معزول گردید (ابن عساکر، همانجا). در ۳۱۶ ق بین لشکریان خلیفه و قرامطیان در عراق نبردی در گرفت و احمد در این جنگ مدت کوتاهی نیز، به سبب بیماری نصر حاجب، به جانشینی او برگزیده شد (ابن اثیر، ۱۸۲/۸). در همان سال، هارون بن غریب او را از طرف خود به امارت نهاوند و همدان گماشت (قرطبی، ۱۳۸). در ۳۱۷ ق وی دومین بار به حکومت حلب رفت (ابن عدیم، ۹۶/۱). در شعبان ۳۱۹ لشکری (= لشکری، یشکری)، فرمانده گروهی از دیلمیان در ایران، برضد خلافت سر به شورش برداشت. در این زمان حکومت اصفهان با احمد بود. میان آن دو نبردی در گرفت و احمد شکست خورد و لشکری اصفهان را به تصرف درآورد. پس از چندی در یکی از روستاهای پیرامون اصفهان برخوردی بین آن دو پیش آمد و سرانجام لشکری به دست احمد کشته شد (قرطبی، ۱۶۱ - ۱۶۲؛ ابوعلی مسکویه، ۲۱۳/۵ - ۲۱۴).

در ۳۲۰ ق مونس و گروهی دیگر از لشکریان بر خلیفه مقتدر شوریدند. مقتدر در این هنگامه کشته شد و احمد هم به اسارت مخالفان درآمد (همو، ۲۳۶/۵). در ۳۲۱ ق پس از عزل محمد بن طغج از امارت مصر، القاهر بار دیگر احمد را به امارت مصر منصوب کرد (کندی، ۲۸۲؛ ابن تغری بردی، ۲۴۲/۳). وی در رجب همان سال، وارد مصر شد و قدرت را به دست گرفت، اما در این هنگام القاهر برکنار شد و الراضی بالله به خلافت نشست. محمد بن تکیب رقیب وی در این هنگام، بار دیگر وارد مصر شد و با سپاهیان احمد در شرق مصر بین بلبیس و فاقوس به نبرد پرداخت. محمد شکست خورد و اسیر گشت. پس از مدت کوتاهی خلیفه، احمد را عزل کرد و محمد بن طغج را به جایش گماشت. اما احمد، ابن طغج را نپذیرفت و با او به نبرد پرداخت. در ۱۷ شعبان ۳۲۳ بین ابن طغج و سپاهیان احمد جنگی شدید روی داد و احمد شکست خورد و ابن طغج در آخر شعبان وارد مصر شد و حکومت آنجا را برعهده گرفت. مدت حکومت احمد در این بار ۲ سال بود (کندی، ۲۸۲ - ۲۸۶؛ ابن تغری بردی، ۲۴۲/۳ - ۲۴۴). وی به روایت قلقشنی (۲۹۱/۱) از ۳۲۴ تا ۳۲۸ ق از طرف اخشید بر دمشق حکومت می کرد که پس از چیرگی ابن رائق بر آن شهر از آنجا

اخراج شد. از آن پس از زندگی احمد اطلاعی در دست نیست. احمد بن کیغلغ را شاعر و ادیب هم خوانده اند (ابن عدیم، ۹۵/۱). نمونه هایی از اشعار او را در بیتمة الدهر (ثعالی، ۷۶/۱ - ۷۷) و تاریخ دمشق (ابن عساکر، ۱۵۵/۷) می توان دید.

۲. ابواسحاق ابراهیم بن کیغلغ، امیر، سردار سپاه، ادیب و شاعر. از تاریخ تولد، زندگی و مرگ او اطلاعی در دست نیست. او از امیران دوره مکنتی و مقتدر عباسی است که بارها از سوی آنان به مأموریت جنگی رفته و در سرکوبی مخالفان و شورشیان برضد خلافت شرکت جسته و بدین ترتیب نزد آنان از اعتباری برخوردار بود. نخستین باری که از او یاد شده است، شرکت او همراه برادرش احمد در سرکوبی جنبش قرامطیان شام است که در ۲۹۱ ق صورت گرفت و بدین جهت او از شمار امیرانی بود که از خلیفه مکنتی خلعت گرفت (طبری، ۱۱۵/۱۰). پس از آن در ۲۹۳ ق در سپاهی که به دستور خلیفه از عراق به منظور خواباندن شورش خلیجی به مصر می رفت، شرکت کرد (همو، ۱۲۱/۱۰). در ۲۹۶ ق با حمایت ابن فرات، وزیر قدرتمند مقتدر، به مقاماتی در دیوان خلافت دست یافت (ابوعلی مسکویه، ۱۳/۵ - ۱۴). از روایت ابوعلی مسکویه چنین برمی آید که در آن اوان روابط ابراهیم و خلافت تیره بوده است. به روایت مقریزی (ص ۴۳) در اواخر ربیع الثانی ۳۰۷/ سپتامبر ۹۱۹ به مصر رفت، اما هنگامی که مونس برای سرکوبی ابن مهدی، فرمانروای افریقیه، به مصر آمد، ابراهیم را به جزیره اشمونین فرستاد و او مدت کمی در آنجا ماند. هر چند که عده ای (ابن عساکر، ۱۵۵/۷؛ مقریزی، همانجا) مرگ او را در ۳۰۸ ق دانسته اند، اما به گفته صفدی (ج ۱، ۹۶/۶) وی از سوی مقتدر به امارت شهرهایی بر ساحل شام از جمله لاذقیه، جبلة، صیدا و سوبیده گمارده شد و در ۳۱۶ ق وارد موصل شد و در آنجا برای او خیمه ای در صحرا زده شد و ادیبان به دیدارش رفتند.

ابراهیم دانشمند و شاعر بود و ابیاتی از او را صفدی (همان، ۹۵/۶ - ۹۶) و مقریزی (صص ۴۳ - ۴۴) نقل کرده اند.

۳. منصور بن کیغلغ (ح ۳۵۰ ق/ ۹۶۱ م)، ادیب و شاعر. وی برادر احمد و ابراهیم است. از مشاغلی که برعهده داشته، آگاهی در دست نیست. از او به عنوان شاعر خوب و غزل سرایی نغزگو یاد کرده اند (فروخ، ۴۵۴) و برخی از اشعار او در بیتمة الدهر (ثعالی، ۷۵/۱ - ۷۶) آمده است. قصیده ای از او در یک نسخه خطی در اسکوریال (ESC²، ش ۴۷۰ (۱۵) موجود است. فروخ (همانجا) تاریخ مرگ او را بین ۳۵۰ تا ۳۶۰ ق می داند.

۴. اسحاق بن ابراهیم، امیر، شاعر و ادیب. از زندگی و مرگ او چندان چیزی دانسته نیست. همین اندازه گفته شده است که از سوی مقتدر به امارت طرابلس گمارده شد (صفدی، ج یوسف نجم، ۴۰/۱۸) و مدتی در آن دیار حکمرانی کرد. وی در زمان دعوی متنبی (ح سالهای ۳۲۰ ق) حاکم حمص بود و تا ۳۳۳ ق/ ۹۴۵ م که سربازان سیف الدوله حمص را گرفتند، در این شهر امارت داشت (بستانی). تقریباً تمامی

ابن لبان بر اثر آشنایی و مصاحبت با یاقوت حبشی شاذلی در اسکندریه (نک: یوسفی، ۱۳۳۹)، بدو گرایش یافت، و به دامادی وی درآمد (شعرانی، ۲۰/۲). او در مصر ابتدا در جامع عتیق مجالس درس و وعظ داشت و بر طریق شاذلیه سخن می‌گفت (اسنوی، ۳۷۰/۲؛ ابن قاضی شهبه، ۶۹/۳). وی علاوه بر خطابت جامع افرم و سپس جامع آقسنقر ناصری، تدریس در مدرسه خشایه را برعهده داشته است (اسنوی، همانجا؛ ابن‌دقماق، ۲۰۵/۱۳؛ ابن قاضی شهبه، ۶۸/۳). از شاگردان او در فقه و اصول ابن‌ام‌قاسم و تقی‌الدین محمدابن بیانی را می‌توان نام برد (ابن قاضی شهبه، ۹۳/۳؛ ابن حجر، ۱۳۹/۲).

فردی مالکی به نام عبدالواحد ابن مغربی بر ضد ابن لبان اقامه دعوا کرده، مدعی شد که او قائل به عدم حرمت سجود بر بت و تفضیل یاقوت حبشی بر بعضی از صحابه و غلو در حق اوست، ولی با وساطت چند تن از امیران، سلطان از قضات خواست که به توبه دادن ابن لبان اکتفا کنند (یوسفی، همانجا). در ۱۰ محرم ۷۳۷ ق/ ۱۹ اوت ۱۳۳۶ م، بار دیگر ابن لبان به اتهام قول به حلول و اتحاد و غلو در عقاید قرمطی به محکمه احضار شد و به بعضی از موارد اتهام اعتراف نمود، اما با شفاعت برخی از بزرگان از قتل او صرف‌نظر شد، ولی از تبلیغ منع گردید (ابن کثیر، ۱۷۷/۱۴؛ نیز نک: ابن حجر، ۶۰/۵؛ مقریزی، ۲/۲) (۴۰۸). ابن لبان چند سال بعد، در ۷۴۴ ق/ ۱۳۴۳ م در آرامگاه شافعی در قرافه به تدریس پرداخت (حسینی، ۱۴۹؛ اسنوی، همانجا) و سرانجام در اثر ابتلا به طاعون درگذشت (همانجا).

ابن لبان شعر نیز می‌سرود و یافعی اشعار او را ستوده است (۲۳۴/۳) و نمونه‌ای از اشعار وی توسط سبکی (۹۵/۹ - ۹۶)، ابن ایاس (۵۲۷/۱۱) و داوودی (۸۲/۲) نقل شده است. نقشبندی (ص ۵۴۴) نسخه‌ای خطی را در موزه عراق معرفی کرده که دربردارنده اشعاری از ابن لبان است.

تنها اثر چاپ شده ابن لبان رد معانی الآيات المتشابهات الى معانی الآيات المحکمات است که در قاهره در مطبعة المحمودية و نیز در بیروت در ۱۳۲۸ ق و بار دیگر به کوشش حافظ وهبه در استانبول در ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م به چاپ رسیده است. همچنین از کتاب تفسیر او که گویا در اواخر عمر آن را شروع کرده و ناتمام مانده است (نک: یافعی، همانجا) نسخه‌هایی در کتابخانه‌های سلیمانیة استانبول و دارالکتب قاهره (GAL, S, II/137؛ خدیویه، ۱۴۱/۱) موجود است (برای نسخه خطی یک اجازه و یک فتوا از او، نک: نموی، ۱۵۸۸؛ GAL, S, 1588؛ همانجا؛ قس: کوپرلی، ۳۰۹/۲؛ برای دیگر آثار یافت نشده وی، نک: یافعی، همانجا؛ ابن حجر، ۶۱/۵).

مأخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، بدائع الزهور، به کوشش محمد مصطفی، قاهره، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق؛ ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، ترجمان الزمان، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن رافع سلامی، محمد، الوقایات، به کوشش صالح مهدی عباس و بشار عواد معروف، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات الشافعية، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن کثیر، البداية، اسنوی، عبدالرحمن بن حسن، طبقات الشافعية، به

شهرت اسحاق مربوط به برخوردهای او با منتبّی و قصیده‌ای است که منتبّی در هجو وی سروده است (۹۸/۳ - ۱۰۰). او شاعر را به زندان انداخت و در اواخر ۳۲۴ ق/ ۹۳۶ م پس از ۲ سال رهایش کرد. در ۳۳۶ ق منتبّی آهنگ انطاکیه کرد. اسحاق در طرابلس راه را بر او بست و از او خواست تا او را مدح گوید، ولی منتبّی تن زد و بدین سبب سفرش روزها به تأخیر افتاد و او در توقیف اسحاق بود، اما روزی از غفلت نگهبانان استفاده کرد و به شام گریخت. پس از آن بود که وی قصیده میمیه را در ذم اسحاق سرود (۲۴۷/۴ - ۲۶۱). هرچند تاریخ درگذشت او معلوم نیست، اما قطعاً گفته صفدی (همانجا) که سال مرگ او را حدود ۳۲۰ ق می‌داند، نادرست است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تفری بردي، النجوم؛ ابن عديم، عمر بن احمد، زبدة الحلب من تاريخ حلب، به کوشش سامی دقان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، به کوشش عبدالغنی دقر، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابوعلی سکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم، به کوشش آمدروز، قاهره، ۱۳۳۲ ق/ ۱۹۱۴ م؛ بستانی، ثعالبی، بیمة الدهر، به کوشش محمد اسماعیل صاری، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوقایات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۶۹ م؛ همو، همان، به کوشش ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ همو، همان، به کوشش یوسف نجم، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ طبری، تاریخ، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۸ م؛ العیون والحدائق، به کوشش تبیلہ عبدالمنعم داوود، نجف، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ قرطبی، عرب بن سعد، صلة تاریخ الطبری، لیدن، ۱۸۹۷ م؛ قلّشندی، احمد بن عبدالله، مآثر الانافة، به کوشش عبدالستار احمد فراج، کویت، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ کندی، محمد ابن یوسف، الولاة والقضاة، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ منتبّی، احمد بن حسین، دیوان همراه شرح عبدالرحمن برقوقی، بیروت، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مقریزی، احمد بن علی، المقفی الکبیر، به کوشش محمد یعلوی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ نیز: ESC².

حسن یوسفی اشکوری

ابن لاجین، نک: لاجین.

ابن لبّاد، نک: عبداللطیف بغدادی.

ابن لبّان، شمس‌الدین ابو عبدالله محمد بن احمد بن عبدالؤمن اسعردی دمشقی (۶۷۹ - ۲۴ یا ۲۵ شوال ۷۴۹ ق/ ۱۲۸۰ - ۱۵ یا ۱۶ ژانویه ۱۳۴۹ م)، فقیه شافعی، محدث، صوفی، ادیب و مفسر. او در دمشق به دنیا آمد و در همانجا نشأت یافت (یافعی، ۳۳۳/۴). مقدمات ادب را از شمس‌الدین محمد بن ابی‌الفتح آموخت و شاطیبه را نزد پدرش شهاب‌الدین خواند (یافعی، همانجا) و از ابوحفص ابن قواس، ابوالحسین یونینی و شرف‌الدین فزاری حدیث شنید (صفدی، ۱۶۸/۲؛ داوودی، ۸۰/۲). سپس به مصر رفت و از عبدالؤمن بن خلف دمیاطی در قاهره، عبدالرحمن بن عبدالقوی خثعمی در جیزه، علی بن احمد غزافی در اسکندریه و حسن بن عبدالکریم غماری سیط زیاده حدیث شنید (صفدی، همانجا؛ ابن رافع، ۱۰۴/۲). فقه را از جمال‌الدین شریشی، نجم‌الدین ابن رفاعه، کمال‌الدین ابن زملکانی و صدرالدین ابن وکیل فرا گرفت و همگی به او اجازه فتوا دادند (یافعی، همانجا).

خانواده‌اش به زندانی در اغمات، در نزدیکی مراکش، منتقل شد، این لبانه همچنان به او وفادار ماند و گه‌گاه برای ملاقات او راه مغرب را در پیش می‌گرفت. منابع فقط به دو سفر او، یکی در ۴۸۵ ق و دیگری در ۴۸۶ ق اشاره کرده‌اند (ابن بسام، ۳/۲۶۷-۶۶۸؛ عمادالدین، ۱۰۸/۲، ۱۱۲؛ مراکشی، ۱۵۶؛ ابن خلکان، ۳۰/۵ - ۳۲، ۳۳، ۳۴). شهرت وی نیز بیشتر ناشی از همین وفاداری و مدیحه‌گویی به ابن عباد بوده، چنانکه او را سَمَوَلِ شعراء خوانده‌اند (ابن سعید، ۴۰۹/۲، ۴۱۱).

ابن لبانه ظاهراً پس از سقوط اشبیلیه و اسارت معتمد مدتی دربارهای امرا را رها کرده و به تدریس اشتغال ورزیده است، چنانکه در ۴۸۶ ق در المریه جمعی از اهل علم از جمله ابو عبدالله ابن صفار را در محضر او می‌یابیم (نک: ابن ابار، التکملة، ۴۱۱/۱). اما او که گویی نمی‌توانست از حمایت درباریان و امرا چشم‌پوشد، در ۴۸۹ ق به میورقه رفت و به خدمت ناصرالدوله میسر بن سلیمان درآمد و قصاید بسیاری در مدح او سرود که البته به نظر برخی به پای قصایدی که وی در مدح معتمد سروده، نمی‌رسد (ابن خاقان، ۲۴۸؛ مراکشی، ۱۵۰؛ عمادالدین، ۱۱۸/۲؛ ابن دحیه، ۱۷۸؛ ابن خلکان، ۳۹/۵؛ مقرئ، ۲۵۹/۴ - ۲۶۰). وی پس از چندی به سبب اختلافاتی که با یکی از وزرای امیر پیدا کرد، مجبور شد از آنجا بگریزد و به بجایه نزد بنی حمود رود (ابن خاقان، ۲۴۸ - ۲۴۹؛ ابن سعید، ۴۱۳/۲؛ نیکل، ۱۶۳).

به گفته ابن بسام (۳/۲۶۷-۶۶۸) غرور و هواپرستی او مایه بی‌آبرویی و در نتیجه فرار او از میورقه بوده است. گویا در همین ایام بود که وی عزالدوله پسر معتصم بن صمادح را که پس از سقوط المریه به آنجا گریخته بود، ملاقات کرد (نک: ابن ابار، الحلة السیراء، ۹۱/۲؛ مقرئ، ۳۶۷/۳ - ۳۶۸). شاعر مدتی را نیز در شهرهای تلمسان و وادی‌اش سپری کرد و سرانجام به میورقه بازگشت و در همانجا درگذشت (ابن بسام، ۳/۲۶۷-۶۶۸؛ ابن ابار، التکملة، ۴۱۱/۱؛ صفدی، ۲۹۷/۴؛ فروخ، ۸۱/۵).

آنچه از اشعار ابن لبانه به جای مانده، عمدتاً در مدح است، و شاعر در آنها با اغراق، به وصف رشادتها و دانش و تدبیر و گشاده‌دستی ممدوحین پرداخته و بسیاری از جنبه‌های زندگی در دربار ملوک الطوائف را تصویر کرده است (ابن بسام، ۳/۲۶۷-۶۶۸؛ ۶۷۸ - ۶۸۰، ۶۸۲). وی غزل نیز سروده است و در اینگونه اشعار - که البته از واقع‌گرایی بی‌بهره نیست - در قالب جوان عاشق، پیشه‌ای جلوه می‌کند که باده نوشی و نظربازی را راه و رسم زندگی خود ساخته است (نک: ابن بسام، ۳/۲۶۷-۶۶۸، ۷۰۰). اشعار وی طبعاً از شعر پیشینیان رنگ‌پذیرفته، اما گاه ویژگی‌هایی چون عنصر خیال و تصویرپردازی‌های قوی و بدیع به سروده‌های او لطف و زیبایی خاصی بخشیده است.

مرثیه‌های او نیز، از جمله آنچه درباره اسارت معتمد و مصیبت‌های او و خانواده‌اش سروده، مخصوصاً ابیاتی که در آنها با غم و اندوه، عزیمت به تبعیدگاه و آوارگی معتمد و دربه‌دری فرزندان او را شرح

کوشش عبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ حسینی دمشقی، محدثین علی، «ذیول العرب»، همراه با العبر ذهبی، به کوشش محمدسعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ خدیویه، فهرست؛ داوودی، محدثین علی، طبقات المفسرین، بیروت، ۱۹۸۳م؛ سبکی، عبدالوهاب ابن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، لوائح الانوار، قاهره، ۱۹۵۴م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی، به کوشش ددرینگ، استانبول، ۱۹۴۹م؛ کوربیلی، خطی؛ مقریزی، احبدین علی، السلوک، به کوشش محمدمصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۲م؛ نقشبندی، اسامه ناصر و ظمیه محمدعیاس، مخطوطات الادب فی المتحف العراقي، کویت، ۱۹۸۵م؛ یاقعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق؛ یوسفی، موسی بن محمد، نزهة الناظر، به کوشش احمد حطیط، بیروت، ۱۹۸۶م؛ نیز:

GAL, S; Nemoy, L., *Arabic Manuscripts in the Yale University*, New Haven, 1956.

محمد هادی مؤذن جامی

ابن لبانه، ابوبکر محمد بن عیسی لخمی دانی (د ۵۰۷ ق/۱۱۱۳ م)، ادیب و شاعر عصر ملوک الطوائف در اندلس، وی در دانیه به دنیا آمد (مراکشی، ۱۴۹؛ ابن ابار، التکملة، ۴۱۰/۱) و نسبت «دانی» او از همین جاست. چون مادرش شیرفروش بود، به ابن لبانه شهرت یافت (ابن بسام، ۳/۲۶۷-۶۶۸؛ ابن سعید، ۴۰۹/۲). وی برادری به نام عبدالعزیز داشت که گرچه از ذوق شعری و قریحه ادبی بی‌بهره نبود، تجارت را پیشه خود ساخت. ابن لبانه در دانیه پرورش یافت و همینکه در شاعری آوازه‌ای یافت، آن را وسیله تأمین معاش قرار داد و پس از اندکی، راه دربار ملوک الطوائف را که مقصد بیشتر شاعران هم‌روزگارش بود، در پیش گرفت (ابن بسام، مراکشی، همانجا). وی حدود ۴۶۰ ق به المریه رفت و به مدح معتصم بن صمادح (حک ۴۴۴ - ۴۸۰ ق) پرداخت و نزد او منزلتی یافت، اما همینکه ابن حداد (ه م) شاعر معتصم به وزارت رسید، به سبب خصومتی که با ابن لبانه داشت، معتصم را برضد او برانگیخت (مقرئ، ۴۹/۴؛ عوض کریم، ۱۲۸؛ قس: بستانی؛ فروخ، ۸۰/۵). ابن لبانه ناچار دربار وی را ترک گفت و به بطلیوس رفت (ابن بسام، ۳/۲۶۷-۶۶۸). در آنجا به خدمت متوکل افطسی (حک ۴۶۰ - ۴۸۷ ق) درآمد، اما پس از چندی روابط بین آن دو نیز به تیرگی گرایید و سرانجام شاعر قصیده‌ای در هجو یکی از کارگزاران متوکل و قصیده‌ای دیگر در طعن خود او سرود و دربار وی را ترک گفت و راهی قرطبه شد (ابن خاقان، ۲۵۰؛ ابن بسام، ۳/۲۶۷-۶۶۸؛ ۶۷۳). به گفته ابن بسام (همانجا) که ابن لبانه را در قرطبه ملاقات کرده بود، وی از ترک بطلیوس ناخشنود بوده است (قس: عمادالدین، ۱۳۶/۲، ابیاتی که شاعر در این باره سروده است). در آن زمان معتمد بن عباد (حک ۴۶۱ - ۴۸۴ ق) که خود شاعری برجسته و از حامیان علم و ادب بود، بر قرطبه حکم می‌راند، وی ابن لبانه را به گرمی پذیرفت و به زودی او را از جمله خواص و ندیمان خود گردانید. شاعر که پس از مدت‌ها پایگاه امنی یافته بود، دربار وی را برای رفاه خود مناسب دید و بهترین مداخل خود را تقدیم او کرد (ابن خاقان، ۲۴۴؛ عمادالدین، ۱۱۵/۲ - ۱۱۷؛ ابن خلکان، ۲۷/۵). پس از آنکه اشبیلیه به دست مرابطون افتاد (۴۸۴ ق) و معتمد همراه

روزگار ایوبیان و مالیک که در طب و حکمت و ریاضی مشهور بودند:

۱. شمس‌الدین ابو‌عبدالله محمد بن عبدان بن عبدالواحد بن لبودی (۵۷۰ - ۶۲۱ ق / ۱۱۷۴ - ۱۲۲۴ م). اطلاعات چندانی از زندگی او در دست نیست. ابن ابی‌اصیبه که ظاهراً نخستین مؤلفی است که از شمس‌الدین نام برده، تنها به گوشه‌هایی از حیات و آثار او اشاره کرده است. بر اساس گزارش او، شمس‌الدین ابن لبودی در طلب علم به ایران سفر کرد و نزد نجیب‌الدین اسعد همدانی به تحصیل حکمت و نزد یکی از پزشکان مشهور ایران که نام او را نمی‌دانیم، به تحصیل طب پرداخت و دانش بسیار آموخت. آنگاه به شام بازگشت و به خدمت الملک الظاهر غیاث‌الدین، امیر ایوبی حلب درآمد و پزشک خاص او شد. شمس‌الدین تا هنگام مرگ امیر (جمادی‌الآخر ۶۱۳) در آن شغل بود. پس از آن به دمشق رفت و در بیمارستان نوری آن شهر به مداوای بیماران مشغول شد و به تدریس طب نیز پرداخت و سرانجام در همانجا درگذشت. ابن ابی‌اصیبه که می‌بایست چندسالی از زندگی شمس‌الدین را درک کرده باشد، او را مردی بسیار هوشمند و دانش‌دوست و برجسته‌ترین حکیم و طبیب روزگار خود که به‌ویژه در فن جلد نیز دستی به غایت قوی داشت، وصف کرده است (۱۸۴/۲). آثار: از هیچ‌یک از آثار وی که به وی نسبت داده‌اند، نشانی در دست نیست. عناوین این آثار بدین قرار است: *الرأی المعترف فی معرفة القضاء والقدر* (همو، ۱۸۵/۲)؛ *شرح فصول ابقراط در طب* (نعیمی، ۱۳۶/۲)؛ *حاجی خلیفه، ۱۲۶۷/۲، ۱۲۶۸*؛ *شرح کتاب المسائل خنین ابن اسحاق* (ابن ابی‌اصیبه، همانجا)؛ *شرح کتاب الملخص ابن خطیب* (همانجا؛ صفدی، ۲۰۳/۳)؛ *رسالة فی وجع المفاصل* (ابن ابی‌اصیبه، همانجا). در فهرست نسخ خطی کتابخانه اوقاف موصل (احمد، ۱۳۱/۳) از رساله‌ای خطی به نام *الدرر الملتقطة من بحار العلماء اهل الیقظة* از کسی به نام محمد بن لبودی حنفی ضمن مجموعه‌ای یاد شده است. اما نشانه‌ای که بتوان این اثر را به‌طور قطع از شمس‌الدین محمد بن لبودی دانست، در دست نیست.

۲. نجم‌الدین ابوزکریا یحیی بن محمد بن عبدان بن عبدالواحد بن لبودی (۶۰۷ - ۶۷۰ ق / ۱۲۱۰ - ۱۲۷۲ م). در حلب زاده شد (ابن ابی‌اصیبه، همانجا؛ قس: ابن‌شاکر، عیون، ۴۲۹/۲۰، که زادگاه او را دمشق دانسته است). خردسال بود که پدرش شمس‌الدین به دمشق کوچید و نجم‌الدین دوران رشد و تحصیل خود را در آنجا سپری کرد. تنها استاد او که نامش در منابع ذکر شده، مذهب‌الدین عبدالرحیم بن علی دخواز پزشکی برجسته‌دمشقی است که نجم‌الدین نزد او به تحصیل طب پرداخت. وی پس از آن نزد استادان دیگر به تحصیل علوم مختلف همت گماشت، ولی از نام آنان یاد نشده است. دانسته نیست که نجم‌الدین چه‌وقت به خدمت الملک المنصور ابراهیم، امیر ایوبی حنص درآمد، ولی امیر ایوبی که در آغاز نجم‌الدین را به طبابت خاص خود برگزیده بود، به تدریج وی را در امور سیاسی دولت وارد کرد و سرانجام به وزارت برگماشت و همه کارها را به وی

داده است، از بهترین و غم‌انگیزترین اشعار او شمرده می‌شوند (عمادالدین، ۱۰۷/۲ - ۱۱۴؛ قس: نیکل، ۱۶۵ - ۱۶۴).

از جمله اشعار وی که مورد پسند برخی از متقدمین قرار گرفته، قصیده‌ای است که مصراع اول تمام ابیات آن غزل و مصراع دوم آنها مدح است (نک: مراکشی، ۱۵۰). از میان سروده‌های وصفی او نیز به ویژه می‌توان به اشعاری اشاره کرد که وی در وصف نوروز و مهرگان سروده است (عمادالدین، ۱۲۹/۲ - ۱۳۱؛ مراکشی، ۱۵۳؛ قس: پرس، ۲۱۶). ابن لبانه از موشح سرایان معروف به‌شمار می‌رود. ۱۲ موشحه از موشحات او را ابن سناء الملک (صص ۶۸ - ۷۰، ۷۳ - ۷۹) و ابن خطیب (صص ۵۹ - ۷۲) نقل کرده‌اند.

اشعار او از نظر تاریخی نیز حائز اهمیت است. جزئیاتی که وی از اخبار بنی‌عباد به دست داده، وصف جنگها و رخدادهای تاریخی که خود شاهد آنها بوده، ذکر برخی از آداب و رسوم دربار امرا از قبیل جشنها و نیز جزئیاتی از برخی حرفه‌ها، همه اطلاعاتی هستند که اغلب جز اشعار او منبع دیگری برای آنها یافت نمی‌شود (نک: عمادالدین، ۱۰۷/۲، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۲۹، ۱۳۱؛ پرس، ۲۱۶، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸).

مقری قطعاتی از نثر مسجع او را از کتاب مفقود وی، *نظم السلوک فی وعظ الملوک*، در *نفع الطیب* (۳۶۸/۳، ۹۴/۴ - ۹۶، ۲۱۵ - ۲۱۷، ۲۴۱ - ۲۴۲). آورده است. به علاوه، کتابهای دیگری نیز با نامهای *الاعتماد فی اخبار بنی‌عباد*، *سقیط الدرر ولقیط الزهر* و *مناقل الفتنة* به وی منسوب است که در اخبار و مدح معتمد بن عباد بوده است (صفدی، ۲۹۷/۴؛ مقری، ۲۵۵/۴؛ شکیب ارسلان، ۳۰۲/۳). به گفته برخی، اشعار او مدون بوده است (ابن ابی‌ار، *التکملة*، ۴۱۱/۱؛ ذهبی، ۳۷۳/۱۹ - ۳۷۴).

ماخذ: ابن ابی‌ار، محمد بن عبدالله، *الحلة السراء*، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳؛ *تکملة کتاب الصلوة*، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره/ بغداد، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن بسام، علی، *الذخیره*، به کوشش احسان عباس، لیبی/ تونس، ۱۹۸۱ م؛ ابن خاقان، فتح، *قلائد القیاق*، بولاق، ۱۲۸۴ ق؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *جیش التوشیح*، به کوشش هلال ناجی، تونس، ۱۹۶۷ م؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن دحیه، *عمر بن حنین*، *المطرب من اشعار اهل المغرب*، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ ابن سعید اندلسی، علی بن موسی، *المغرب فی حلی المغرب*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن سناء الملک، *هبة الله بن جعفر*، *دارالطراز فی عمل الموشحات*، به کوشش جودت رکابی، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ پستانی، ذهبی، محمد ابن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ شکیب ارسلان، *الحلل السندی*، بیروت، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ صفدی، *خلیل بن ابی‌ک، الوافی بالوفیات*، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ عمادالدین کاتب، محمد ابن محمد، *خریفة القصر*، به کوشش آذرتاش آذرنوش، تونس، ۱۹۷۱ م؛ عوض کریم، مصطفی، *فن التوشیح*، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ مراکشی، عبدالواحد بن علی، *المعجب فی تلخیص اخبار المغرب*، به کوشش محمد سعید عربیان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ مقری تلمسانی، احمد ابن محمد، *نفع الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ نیز: Nykl, A. R., *Hispano - Arabic Poetry*, Baltimore, 1946; Pères, Henri, *La poésie andalouse en arabe classique*, Paris, 1953.

عنايت الله فاتحي نژاد

ابن لبودی، عنوان دو تن از دانشمندان برجسته سوری به

دانسته است (۵/۱)؛ تدقیق المباحث الطبية فی تحقیق المسائل الخلافية (ابن ابی اصیبه، همانجا). نسخه‌ای از این اثر در اسکوریال موجود است (GAL, I/651). احتمالاً این همان کتابی است که سارتن با عنوان «مجموعه مسائل مربوط به پنجاه موضوع طبی و وظائف الاعضاءشناسی» از آن یاد کرده است (۲/۲)؛ الرسالة الکاملة فی علم الجبر والمقابلة (ابن ابی اصیبه، همانجا)؛ الرسالة المنصورية فی الاعداد الوفیة، دربارهٔ مربعاتی وفی (همانجا)؛ الزاهی فی اختصار الزیج الشاهی؛ الزیج المقرب المبنی علی الرصد المجرب، که آن را بر اساس رصدهای خودش تألیف کرد؛ مختصر الاشارات والتنبیهاة ابن سینا؛ مختصر الکلیات من کتاب القانون ابن سینا (ابن ابی اصیبه، همانجا)، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه پاریس نگهداری می‌شود (دوسلان، 522)؛ مختصر مصادرات اقلیدس (ابن ابی اصیبه، همانجا؛ برای بقیه آثار او، نک: همانجا).

مأخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن شاکر کبی، محمد، عیون التواریخ، به کوشش فیصل السامر ونبیله عبدالمنعم داود، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ همو، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن شداد، محمد بن علی، الاعلاخ الخطیرة فی ذکر امراء الشام والجزیره، به کوشش سامی الدهان، دمشق، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن عری، گریگوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن کثیر، البداية؛ احمد، سالم عبدالرزاق، فهرس مخطوطات مکتبة الارواق العامة فی الموصل، بغداد، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ بغدادی، ایضاح؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسنی، جعفر، حاشیه بر المدارس (نک: نعیمی دمشقی در همین مأخذ)؛ سارتن، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه غلامحسین صدری افشار، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ صفاعی، فضل الله بن ابی الفجر، تالی کتاب وفیات الاعیان، به کوشش زاکلین سوبله، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ نعیمی دمشقی، عبدالقادر بن محمد، المدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۶۷ ق/ ۱۹۴۸ م؛ نیز: De Slane; GAL. بخش علوم

وا گذاشت. در ۶۴۳ ق/ ۱۲۴۵ م الملك المنصور درگذشت و نجم‌الدین به الملك الصالح نجم‌الدین ایوب امیر مصر و شام پیوست. فرمانروای آن دیار نیز او را بسی گرامی داشت و در اسکندریه به نظارت دیوان گماشت. ابن لبودی مدتی در اسکندریه ماند و سپس به شام رفت و منصب نظارت بر دیوان مالیات سراسر شام یافت (ابن ابی اصیبه، همانجا). چنانکه از منابع برمی‌آید، وی سالیان دراز یعنی بقیه دوره حکومت الملك الصالح و سپس الملك المعظم توران‌شاه و نیز سراسر ایام الملك الناصر صلاح‌الدین یوسف و تسلط هلاکویان و ایام مالیک تا اواسط حکومت بیبرس (۶۵۸-۶۷۶ ق) در همان شغل پایدار بود (صفاعی، ۱۷۰). در ۶۶۶ ق/ ۱۲۶۸ م که بدرالدین جعفر بن محمد آمدی از سوی بیبرس امارت دمشق یافت، نجم‌الدین را از نظارت بر دواوین عزل کرد و با مقرری ناچیزی وی را به حد کارگزار ساده دیوان تنزل داد. شاید در همین ایام بود که اموالش را نیز مصادره کردند (همو، ۶۱، ۱۷۰). از این زمان تا هنگام مرگ از احوال او خبری در دست نیست و به نظر می‌رسد که در این دوره بیشتر به کار تألیف و احتمالاً تدریس روزگار می‌گذرانیده است. پیکر وی را پس از مرگ نزدیک مدرسه‌ای که خود بنا کرده بود، به خاک سپردند (ابن شاکر، همانجا). ابن ابی اصیبه که در ۶۶۱ ق نجم‌الدین را در دمشق دیده و شعرش را شنیده، وی را همانند پدرش شمس‌الدین به هوشمندی و علم دوستی و حکمت و طبابت ستوده و در شعر با لبید، و در ترسل با عبدالحمید سنجیده و قطعاتی از شعر و نثر او را نقل کرده است (۱۸۵/۲-۱۸۹؛ نیز نک: ابن شاکر، فوات، ۲/۲۵۸، ۲۵۹). ابن عبری نیز او را در ریاضیات چیره‌دست خوانده است (ص ۲۷۵). این معنی از آثار او نیز هویدا است.

نجم‌الدین در ۶۶۴ ق در بیرون دمشق مدرسه‌ای ساخت (ابن شداد، ۲۶۶). این مدرسه باید همان مدرسه لبودیة نجمیه باشد (نعیمی، ۱۳۵/۲) که وی جهت تدریس طب و ریاضیات بنا کرد و اوقافی برای آن مقرر داشت (ابن شاکر، عیون، همانجا؛ ابن کثیر، ۲۷۷/۱۳). وی پس از مرگ خود نظارت بر آن مدرسه و اوقاف آن را به عزالدین ابن صائغ وا گذاشت و او تا هنگام مرگ به خوبی آن را راه برد، ولی پس از او مدرسه از رونق افتاد و رو به ویرانی نهاد و اوقافش از میان رفت (ابن شاکر، همانجا). گویا پستان لبودی که امروزه در اراضی باب‌السریجة دمشق هست (حسنی، ۱۳۵/۲، حاشیه ۲)، در محل آن مدرسه و منسوب به ابن لبودی است. به گفته نعیمی، شمس‌الدین و پسرش نجم‌الدین هر دو در نزدیکی همان مدرسه مدفون شده‌اند (۱۳۶/۲).

آثار: کتابها و رسایل متعددی در طب و نجوم و ریاضیات به نجم‌الدین نسبت داده‌اند که از غالب آنها اکنون نشانی در دست نیست. از آن جمله است: آفاق‌الاشراق در حکمت (ابن ابی اصیبه، ۱۸۹/۲). حاجی خلیفه (۱۳۱/۱) در انتساب این کتاب به نجم‌الدین یا شمس‌الدین تردید کرده، ولی بغدادی به صراحت آن را از شمس‌الدین

ابن لبودی، ابوالعباس شهاب‌الدین احمد بن خلیل بن احمد بن ابراهیم لبودی (۸۳۴-۸۹۶ ق/ ۱۴۳۱-۱۴۹۱ م)، مورخ، ادیب و محدث شافعی مذهب که به ابن عرعر نیز معروف بود. وی در صالحیه دمشق که در آن روزگار مرکز تجمع دانشمندان و فقیهان و محدثان بود، به دنیا آمد (سخاوی، ۲۹۳/۱). خاندان او همه محدثانی اهل علم و دانش بودند، اما از راه پیشه‌وری روزگار می‌گذرانیدند (نک: همو، ۱۸۹/۳، ۲۶۰/۱۱). پدرش از محدثان صالحیه به‌شمار می‌رفت و نیای مادری او جمال‌الدین یوسف بن محمد حنجینی (ح ۷۷۳-۸۴۹ ق) نیز که محدثی حنفی مذهب و صاحب‌اسناد بود و شاگردانی هم تربیت کرد، از راه خرید و فروش پنبه در بازار صالحیه روزگار می‌گذرانید (همو، ۳۲۸/۱۰). اشتهاار او و پدرش به ابن عرعر (همو، ۱۸۹/۳)؛ عرعر به معنای رئیس و بزرگ) احتمالاً بر اعتبار و سرشناسی آنان در صالحیه دلالت داشته است.

ابن لبودی در کودکی پس از حفظ قرآن مجید و آموختن کتابهای لازم دیگر، به‌منظور آشنایی با تاریخ و حدیث، به‌دست شعبان بن محمد ابن جمیل، محدث حنبلی مذهب اهل صالحیه سپرده شد و بخش

لبودی (د ۶۳۷ ق) نسبت داده و کتاب غایه الاعتبار فیما وجد علی القبور من الأشعار اثر ابن طولون (ه م) را مختصری از این کتاب دانسته است (قس: بغدادی، ایضاح، ۳۹/۱، هدیه، ۱۴۳/۱)؛ ۲. حولیات دمشقیة. نسخه ناقصی از آن، مشتمل بر وقایع سالهای ۸۳۴-۸۳۹ ق در موزة بریتانیا موجود است که در ۱۹۶۸ م در قاهره به کوشش حسن حبشی به چاپ رسیده است. نسخه یاد شده بدون ذکر نام مؤلف است، اما به عقیده منجد (ص ۲۶۶) این کتاب همان تاریخی است که ابن لبودی هنگام دیدار با سخاوی در دست تألیف داشته است. وی این تاریخ را از وقایع سال تولد خود آغاز کرده و در تدوین آن از تاریخ ابن قاضی شبهه (ه م) و برخی کتابهای دیگر سود جسته است (نک: سخاوی، ۲۹۳/۱)؛ ۳. مصنفات شیخ الاسلام ابن حجر، که در لیدن (۱۸۵۰ م) به چاپ رسیده است.

ب- خطی؛ ۱. ابیات منقولة، جنگ شعر کوچکی است که بیشتر آن از ابن وردی (ه م) است و نسخه‌ای از آن ضمن مجموعه‌ای به خط مؤلف به شماره ۳۳۲۷ در کتابخانه ظاهریة دمشق موجود است (ظاهریه، ۲۷۴/۲ - ۲۷۷). این مجموعه ۵ اثر چاپ نشده دیگر از مؤلف را دربردارد (نک: شه ۲، ۵، ۶، ۷، ۱۰، در دنبالة مقاله)؛ ۲. الاحادیث العشاریات مشتمل بر ۱۰ حدیث در ۱۰ موضوع از مرویات ۱۰ تن از مشایخ مؤلف، از ۱۰ حافظ، از طریق ۱۰ راوی، از ۱۰ نقه از ۱۰ تن از تابعین، از ۱۰ تن از بزرگان (صحابه) که بین تخریج کننده و راویان آنها ۱۰ واسطه است (همانجا)؛ ۳. احادیث منتقاة من فوائد من حسین الحنائی (لاندبرگ، 32)، که ظاهراً گزیده‌ای از یکی از آثار محدث بزرگ دمشق، ابو عبدالله حسین بن محمد بن ابراهیم بن حسین حنائی (د ۴۵۰ ق) است؛ ۴. احادیث و اخبار و اشعار منتقاة من حدیث عبدالرحیم بن عبدالکریم السمعانی، که نسخه‌ای از آن به خط مؤلف در ۸۶۷ ق، در کتابخانه لیدن موجود است (منجد، همانجا)؛ ۵. تخریج اربعین حدیثاً من عوالمی مرویات اللبودی عن اربعین شیخاً عن اربعین من الصحابة الموالی، که مشتمل است بر تخریج ۴۰ حدیث عالی الإسناد از مرویات مؤلف که آنها را از ۴۰ تن از مشایخ خود، از ۴۰ تن از صحابه پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است (ظاهریه، همانجا)؛ ۶. جزء فی الحدیث، مشتمل بر ۱۲ حدیث که مؤلف از مرویات خود تخریج کرده است (همانجا؛ قس: GAL, S, II/85)؛ ۷. جزء فی الحدیث، مشتمل بر تخریج ۳ حدیث (ظاهریه، همانجا)؛ ۸. فهرست مصنفات ابراهیم بن عمر البقاعی، به خط مؤلف، موجود در کتابخانه لیدن (منجد، همانجا)؛ ۹. منتقاة من السفینة البغدادیة للنحافظ السلفی، گزیده‌ای است از کتاب السفینة البغدادیة اثر ابو طاهر صدرالدین سلفی اصفهانی (د ۵۷۶ ق) (GAL, S, I/624, II/85؛ لاندبرگ، همانجا)؛ ۱۰. النجوم الزواهر فی معرفة الاواخر. مؤلف در این اثر آخرین مورد را در هر زمینه‌ای گرد آورده است، چنانکه آخرین پیامبر خدا (ص)، آخرین همسر رسول خدا (ص)، آخرین صحابی که در شام یا خراسان در گذشته است و آخرین خطبه‌ای که عمر یا ابوبکر و... ایراد کرده‌اند

بزرگی از سیره ابن هشام را از وی شنید (همو، ۲۹۳/۱). آنگاه در حلقه‌های گوناگون درس حوزه صالحیه به فرا گرفتن دانش ادامه داد. در ادب عرب، شهاب‌الدین ابن زید و در فقه، پدرالدین ابن قاضی شبهه و زین‌الدین ابن نشاوی از جمله استادان او بوده‌اند (همانجا) و در حدیث نزد خیضری (محمد بن محمد بن خیضر) که در محضر نخستین مربی و استادش با او آشنا شده بود، به کمال رسید. وی از دیگر محدثان بزرگ چون شهاب‌الدین ابن عبدالهادی و مجیرالدین ابن ذهبی نیز حدیث شنید. سخاوی می‌گوید: هنگامی که در دمشق بر مشایخ آن شهر قرائت حدیث می‌کردم ابن لبودی نیز در آن مجالس حاضر بود و قرائت مرا استماع می‌کرد (همانجا).

ابن لبودی در سفر حج با تقی‌الدین ابن فهد یکی دیدار کرد و از او حدیث شنید (همانجا؛ نیز نک: GAL, S, II/225). آثاری که از وی برجای مانده است، نشانة تبحر او در حدیث و کوشش وی برای دست یافتن به اسانید عالی است. با اینهمه از گفته سخاوی (همانجا) برمی‌آید که وی، بیشتر در پی گردآوری اطلاعات تاریخی بوده است. ابن لبودی علاوه بر حدیث و تاریخ، به نظم و نثر و ادب عرب نیز دلبستگی داشت. سخاوی در مدت اقامت در دمشق مستقیماً و پس از آن از راه مکاتبه به مجموعه‌ای از گفته‌ها و نوشته‌های او دست یافته است. وی رنجهایی را که ابن لبودی در راه آموختن شعر و نثر عربی در جوانی بر خود هموار داشته، ستوده (همانجا) و سه قطعه دو بیتی از اشعار او را نقل کرده است (۲۹۴/۱).

ابن لبودی که در دمشق به کار بازرسی مدارس و موقوفات باب البرید اشتغال داشت، به قول سخاوی، مردی زیرک و فروتن و صمیمی و نرم‌خوی بود. با اینهمه، ظاهراً بین او و سخاوی کدورتی پدید آمده بود، اما او توانست که با وساطت ابن فهد و اهدای آثار منظوم و منثور خود، پیوند دوستی را با سخاوی حفظ کند (همو، ۲۹۳/۱). وی در تمام عمر، جز برای زیارت خانه خدا، از صالحیه و دمشق پای فراتر نهاد و سرانجام در همانجا درگذشت و نخست در جامع دمشق و سپس در جامع مظفری بر وی نماز گزاردند و در کنار پدر به خاکش سپردند (همو، ۲۹۴/۱).

ابن لبودی ظاهراً هرگز مجلس درسی تشکیل نداد و شاگردی تربیت نکرد. از این رو آنچنانکه می‌بایست، در تاریخ علم و ادب شناخته نشده و اطلاعات ما درباره زندگی او تقریباً منحصر به گزارشهای سخاوی است. بسیاری از آثار او نیز از دست رفته و بخش اعظم آنچه به جای مانده هنوز به صورت نسخ خطی در کتابخانه‌های جهان پراکنده است.

آثار:

الف - چاپی؛ ۱. اخبار الأخیار بما وجد علی القبور من الأشعار، مجموعه شعری است برگرفته از سنگ مزار مردگان که به کوشش لوئیس شیخو در مجلة المشرق، شه ۲۰ (بیروت، ۱۹۲۲ م) به چاپ رسیده است. حاجی خلیفه (۲۵/۱) این اثر را به قاضی شمس‌الدین ابن

(ظاهريه، همانجا؛ GAL, S, II/85). بغدادی (ایضاح، ۶۲۷/۲) این کتاب را به قاضی شمس‌الدین ابن لبودی نسبت داده است.

از دو اثر دیگر او اینک تنها نامی می‌شناسیم: ۱. *إعلام الأعلام بمن ولی قضاء الشام*، تذکره منظومی بوده درباره قضات شام که ابن طولون آن را شرح کرده است (بغدادی، همان، ۱۰۱/۱، هدیه، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۲۵/۱)؛ ۲. *الروض البسام فیمن ولی قضاء الشام*، ارجوزه‌ای بوده است درباره قضات شام همراه با شرح آن (منجد، ۲۶۵). احتمالاً این اثر همان است که ابن لبودی طی نامه‌ای به سخاوی وعده تألیف آن را داده و بعدها سخاوی (۲۹۳/۱) آن را در مکه نزد عزالدین ابن فهد دیده بوده است.

ماخذ: بغدادی، ایضاح؛ هم، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ سخاوی، محمد بن عبد الرحمن، *الضرر الامع*، قاهره، ۱۳۵۳ - ۱۳۵۵ ق؛ ظاهریه، خطی (مجامع)؛ منجد، صلاح‌الدین، *معجم المؤرخین المشفقین*، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ نیز: GAL, S; Landberg, Carlo, *Catalogue de manuscrits arabes*, Leiden, 1883; عباس حجت جلالی

ابن لجأ، عمر بن لجأ بن حذیر، شاعر عصر اموی. وی از قبیله بنی تیم (رباب) بود. نمی‌دانیم چه زمان از مادرش که برزه نام داشت (جریر، ۴۲۷؛ مرزبانی، ۱۱۶)، زاده شد، چگونه و کجا زیست و چه زمان درگذشت. آنچه از شعر و اخبار او نیز به دست رسیده، سخت اندک است. بنابراین، اگر به سبب مهاجرات با شاعر بزرگی چون جریر شهرت نیافته بود، اینک سخنی باقی نمی‌ماند که از احوال او باز گوئیم. آنچه درباره او نقل کرده‌اند، به چند قطعه شعر و چند روایت منحصر می‌گردد که همه به نحوی با جریر پیوند می‌یابند، مگر یکی که به فرزندق مربوط می‌شود.

شاید مقدار اشعار هجاءمیزی که میان او و جریر رد و بدل شده، نسبتاً فراوان بوده، زیرا ابن ندیم (ص ۱۸۰) از کتاب *تقاض جریر و عمر بن لجأ*، گردآورده ابو عمرو [شیبانی] و اصمعی و باری دیگر از همین کتاب، گردآورده ابن حبیب نام برده (ص ۱۱۹)، اما امروز، مجموعه روایات و اشعار او در این باب سخت اندک است و تقریباً همه آنها نیز مربوط به علت در گرفتن جنگ هجا میان آن دو است: جریر یک بار بر سر آبی (یا بنا به روایات، در جاهای دیگر) عمر را می‌بیند که رجزی می‌خواند. وی آن رجز را اصلاح می‌کند، عمر به خشم می‌آید و خود بیتی از جریر می‌آورد و آن را اصلاح می‌کند و از آنجا مهاجرات میانشان در می‌گیرد (ابو عبیده، ۴۸۸/۱؛ ابن سلام، ۴۲۴/۱ - ۴۲۸؛ ابوالفرج، ۶۸/۷). جای دیگر، همین ماجرا را جریر خود در پاسخ حجاج بیان کرده است (بغدادی، ۳۰۰/۲ - ۳۰۱). اما در روایتی دیگر، علت به شیوه دیگری بیان شده: همه بزرگان بنی رباب نزد مأمور «صدقات» این قبیله گرد آمده بودند، ابن لجأ که در میان آنان بود، شعری خواند، مأمور صدقات یادآور شد که همه، آن شعر را از جریر می‌دانند، ابن لجأ نیز ادعا کرد که جریر شعر او را دزدیده است. جریر هم که آنجا حضور داشته، یا به قولی بعدها از ماجرا آگاه شده

بود، وی را دروغگو دانسته، خود را بالاتر از آن می‌شمارد که شعر چون او بی را بدزد (ابو عبیده، ۴۸۷/۱؛ ابن سلام، ۵۸۸/۲؛ مرزبانی، همانجا).

با اینهمه بودند کسانی که ادعا می‌کردند به عمد میان دو شاعر آشوب به پا کرده‌اند (ابن قتیبه، الشعر، ۵۷۰/۲؛ ابو هلال، ۱۰۵). پیداست که این روایات از افسانه و بافته‌های خیال تهی نیست، اما در همه احوال، ماده اصلی روایت را یکی دو بیت بیشتر تشکیل نمی‌دهد. در این نبرد زبانی، اهمیت ابن لجأ از آنجا آشکار می‌شود که وی، نماینده عمده قبیله تیم بود و جریر بیش از آنکه خود او را در نظر داشته باشد، تیره‌های زهرآگین هجاءش را به سینه آن قبیله نشانه می‌گرفت. فهرست‌بندی دیوان جریر (ج صاوی)، اگر چه عالمانه نیست، باز پر معنی است؛ بنابراین فهرست، تنها یک قصیده به نام ابن لجأ سروده شده که آنهم در واقع هجاء فرزندق است (صاوی، ۵۲۱)، بقیه قصایدی که به ابن لجأ ناظر بوده، همه ذیل هجاء تیم آمده است (نک: همو، فهرست، «و»)، که به ۱۹ قصیده اشاره کرده است). بنابراین می‌توان گفت که نبرد میان تیره‌های مختلف عرب و تعصبات قبیله‌ای جاهلی که در برابر معیارهای اجتماعی اسلام مقاومت کرده و به دست امویان توانی تازه یافته بود، علت اصلی مهاجرات میان دو شاعر را تشکیل می‌داد و نه دشمنی با شخص ابن لجأ (برخلاف آنچه در کتاب *التقاض* آمده ابو عبیده، ۵۹۴/۲)، به خصوص که جریر گویی به چشم حقارت در ابن لجأ می‌نگریسته است، چنانکه روزی پسرش وی را می‌گوید: هر که را هجو کردی، بی‌آبرو ساختی جز بنی تیم را. جریر پاسخ می‌دهد که «بنایی نبود که ویران کنم و تباری نبود که پست گردانم» (ابن سلام، ۴۳۵/۱). افراد این قبیله که شاعر عمده‌ای جز عمر بن لجأ و سپس سَرنَدی نداشتند، بیشتر چوپان بودند (ابن سلام، همانجا؛ مرزبانی، ۱۱۷) و به همین جهت جریر مکرر شاعران آن قبیله را فرومایه و پست خوانده است. از جمله روزی، وی را گفتند که تو با هر کس که مهاجرات کرده‌ای، عاقبت طرح آشتی افکنده‌ای، جز بنی تیم. وی علت را فرومایگی ایشان دانست (مرزبانی، همانجا).

با اینهمه گویا گروهی بر آن شدند که میان دو شاعر آشتی دهند تا بلکه دیگر، مردگان و زندگانشان را به ناسزاهای زشت نیالایند. عاقبت آن دو را بر آن داشتند که پیمانهای استوار ببنند و از هجاء یکدیگر دست بدارند. گویند ابن لجأ به راستی ساکت ماند، اما جریر که گاه هجایی می‌سرود و سپس ادعا می‌کرد که از آثار پیش از صلح است (ابن سلام، ۴۳۴/۱). از سوی دیگر می‌دانیم که اینگونه جدالها، سخت مقبول دربار خلفا و مجالس بزرگان بود. مثلاً سعید بن مسیب، فقیه بزرگ مدینه (د ۹۴ ق) چنان از این ماجرا لذت می‌برد که روزی نماز را فرو نهاد تا راوی، مهاجرات آن دو را برایش بخواند (ابن سلام، همانجا؛ ابوالفرج، ۷۲/۷؛ درباره اهمیت «تقاض» در میان مردم، نک: کفراوی، ۷۰). در میان امویان، عمر بن عبدالعزیز تنها شخصیتی بود که ممکن بود از سیر اخلاص با هجویه‌سرایی و برانگیختن تعصبات

بی‌گمان، همینکه جریر درگذشت و هیاهوی نقاض فروکش کرد، نام ابن لجأ نیز به فراموشی سپرده شد. اشاره به شعر او در منابع کهن سخت اندک است. نویسندگان، از جاحظ گرفته (برای نام حیوانات در *الحيوان*) تا یاقوت (برای نام یکی دو شهر در *البلدان*)، ابیاتی از شعر او را آورده‌اند، اما این ابیات برای او اعتباری حاصل نمی‌کند. حتی چند قطعهٔ هجاءمیز که ابو عبیده در *النقاض*، ابو الفرج در *الاغانی* و ابن سلام در *طبقات* (نک: *فهارس*) نقل کرده‌اند و یک ۵ بیتی که در مدح *مُهَلِّیان* در *وفیات ابن خلکان* (۲۸۳/۶) آمده، هیچ یک نشان از شخصیتی خاص و بارز ندارند و گویی زیر سایهٔ سنگین هنر جریر، پژمرده گشته‌اند. سیبویه (۵۳/۱) نیز که یکی از معروف‌ترین ابیات هجایی جریر را به عنوان شاهد آورده، حتی اشاره نکرده که مراد از لفظ عمر در آن بیت، همانا ابن لجأ است. در باب شعر، تنها سخنی که از وی به یاد مانده، آن است که جاحظ (۱۷۷/۱) و ابن قتیبه (مقدمه، ۱۲۳؛ قس: *مرزبانی*، ۳۲۴) آورده‌اند. وی به شاعری می‌گوید که از او شاعرتر است: «زیرا من بیت را همراه برادرش می‌سرایم و تو همراه پسر عمش». وی با این سخن خواسته است بگوید که ابیات قصیده باید تا حد ممکن با هم همساز و همنا باشند. با آنکه جز چند بیت رجز از او باقی نمانده، به اعتبار منابع، او را هم در رجز استاد دانسته‌اند و هم در قصیده (نک: بلاشر، *III/481*; *GAS*, II/364). نالینو (VI/151-152) این امر را هنری می‌داند که در همهٔ شاعران جمع نمی‌آمد.

مأخذ: ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن سلام جمعی، *محمد، طبقات فحول الشعراء*، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن قتیبه، *عبدالله بن مسلم، الشعر و الشعراء*، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ *مقدمه الشعر و الشعراء*، به کوشش گود فروادومنین، ترجمه آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ ابن ندیم، *الفهرست*؛ ابو عبیده، *معمر بن مثنی، کتاب النقاض*، بیروت، دارالکتاب العربی؛ ابو الفرج اصفهانی، *الاغانی*، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ابو هلال عسکری، *حسن بن عبدالله، الصناعین*، قاهره، ۱۳۲۰ ق؛ بغدادی، *عبدالقادر بن عمر، خزائن الادب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۱ م؛ جاحظ، *عمرو بن بحر، البیان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ جریر بن عطیه، *دیوان*، بیروت، دار صادر؛ سیبویه، *عمرو بن عشان، الکتاب*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۱ م؛ صاوی، محمد اسماعیل، *شرح دیوان جریر*، دمشق، مکتبه محمد حسین نوری، کفرای، محمد عبدالعزیز، *جریر و نقاضه مع شعراء عصره*، قاهره، دار نهضة مصر؛ *مرزبانی*، محمد بن عمران، *الموشح*، به کوشش محب‌الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ نیز:

Blachère, R., *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1966; *GAS*; Nallino, C. A., *La littérature arabe*, tr. Ch. Pellat, Paris, 1950.

آذرنوش

ابن لُزَه (لِزَه)، نک: بندار اصفهانی.

ابن لسان الحمرة، ابو کلاب و قاء بن الاشعر (ابن ندیم، ۱۰۱؛ ابن اثیر، ۲۹۸)، یا و ز قاء بن الاشعر (ابن قتیبه، ۵۳۵؛ ابن اثیر، ۱۴۵؛ دیمری، ۳۷۶/۱) یا عبدالله بن لسان الحمرة (ابن حزم، ۳۱۵)، نسب‌شناس نیمه افسانه‌ای عرب، و قاء را نام پدرش لسان الحمرة نیز پنداشته‌اند (ابن درید، ۳۵۴). گاه نیز او را لسان و پدرش را حمرة دانسته‌اند (ابن اثیر، همانجا) بی‌گمان اگر یک ضرب‌المثل که میدانی

قومی مخالفت ورزد. از این رو، روایت زیر تنها با شخصیت او سازگار است، هرچند که خود روایت خالی از اغراق و افسانه نیست (قس: بلاشر، 481-480/III)؛ روزی عمر و جریر به مدینه درآمدند. ولید بن عبدالملک به والی خود فرمود، آن دو را به سبب بدگوییشان، به یک چوب ببندند. دو شاعر هر یک آن دیگری را می‌کشید و از اینکه با او قرین شده، در ابیاتی اظهار تأسف می‌کرد. در روایت ابن سلام (۴۳۱/۱) والی مدینه، ابوبکر محمد بن عمرو بوده، اما این امر در روایت ابو الفرج اصفهانی (۷۳/۷-۷۴) اصلاح شده و به جای ابوبکر، عمر بن عبدالعزیز قرار گرفته که با واقعیت تاریخی همساز است. در هر دو روایت اشاره شده که در آن هنگام جریر پیری ناتوان بود و ابن لجأ، جوانی نیرومند. حال اگر به صحت این روایت، یا بخشهایی از آن اعتماد کنیم، می‌توان گفت که در آغاز سدهٔ ۲ ق، ابن لجأ مردی میانه سال بوده (جریر حدود ۱۱۴ ق در گذشته است) و این تنها نشانه‌ای است که دورادور محدودهٔ زمانی او را اندکی ترسیم می‌کند.

بدیهی است که در هیاهوی نقاض، وجود ابن لجأ در دیوان جریر، نمی‌تواند با فرزدق بی‌ربط باشد. ابن لجأ پیوسته فرزدق را بر جریر، ولاجرم قبیلهٔ فرزدق، بنی دارم را بر بنی یربوع که قبیلهٔ جریر بود، ترجیح می‌داد و بر همین اساس، بسیاری از هجاهای خویش را تدارک می‌دید (نک: ابو عبیده، ۴۸۹/۱-۴۹۱). فرزدق اگر چه به صورت مدافع ابن لجأ در مقابل جریر می‌ایستاد، اما کار شاعر را در کشاکش بزرگان به چیزی نمی‌گرفت و حتی گاه آشکارا او را تحقیر می‌کرد (نک: ابن سلام، ۴۳۳/۱؛ ابو الفرج، ۷۱/۷-۷۲)، با اینهمه گاه از او در کار هجاءپردازی یاری می‌خواست. ابو عبیده (۹۰۷/۲-۹۰۸)، ماجرای را از شهر بصره گزارش می‌کند: بنو جعفر کلاب با شتهٔ بن عقال منازعه می‌کردند. بنو جعفر، شاعری یافته، او را به هجای دشمن واداشتند. بنوشته که سخت نگران شده بودند، دست به دامان فرزدق زدند، اما فرزدق پاسخ داد که «من از مثالب ایشان و آنچه بدان هجوشان می‌توان کرد، آگاه نیستم». همان وقت، ابن لجأ در بصره بر بنی عدی فرود آمد. فرزدق با راویهٔ خویش ابن مثنویه نزد او رفت تا از احوال آن قبیله کسب اطلاع کند. ابن لجأ نخست از پذیرفتن او خودداری کرد، اما بنی عدی دل نگران شدند که یک بار شر جریر را برای ما خریدی، دیگر شر فرزدق را به آن نیفزای. آنگاه او فرزدق را با اکرام تمام پذیرفت و فرزدق «صحیفه‌ای طلب کرد تا مثالب آن قوم را بنگارد». این روایت، اگر دستکاری نشده باشد، از چندین جهت مفید است (مثلاً: نگارش موضوعهای غیردینی از نیمهٔ دوم سدهٔ نخست؛ فرزدق که برای اشعار خود راویه‌ای همراه داشت تا آنها را به خاطر سپارد، لازم می‌دید که مثالب را روی صحیفه‌ای بنگارد؛ فرمایشی بودن برخی هجاهای...، اما در مورد بحث ما، تنها از این باب اهمیت می‌یابد که هم حضور ابن لجأ را در بصره نشان می‌دهد و هم اعتبار او را نزد مردم.

نمی‌دانیم ابن لجأ در چه سالی درگذشته، حتی ابن قتیبه (همانجا) که محل وفات او را اهواز ذکر کرده، از زمان آن اطلاعی نداشته است.

الدین عبدالحمد، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ نیز:

Pellat, Ch., Introd. *At-Tarbi*^۲ (vide, PB, jahez).

آذرنش آذرنش

ابن لقمان، ابوالعباس فخرالدین ابراهیم بن لقمان بن احمد بن محمد شیبانی اسعردی (۶۱۲-۶۹۳ ق/۱۲۱۵-۱۲۹۴ م)، از دبیران و وزرای دربار ایوبیان و معالیک مصر. کتبه او را ابواسحاق (ابن کثیر، ۳۳۷/۱۳) و نسبت او را اسودی (مقریزی، السلوک، ۸۰۴/۳) نیز گفته‌اند. مورخان او را از «معدن» اسعرد (یا سعرت) شهری در دیار بکر می‌دانند (صفدی، ۹۷/۶؛ ابن شاکر، عیون، ۵۱۹/۹؛ ابن فرات، ۱۸۶/۸؛ ابن تغری بردی، المنهل، ۱۱۸/۱). هنگامی که ملک کامل ایوبی (۵۷۶-۶۳۵ ق/۱۱۸۰-۱۲۳۸ م) شهر آمد را گشود، ابن لقمان را که از کارگزاران دیوان بود، به خدمت درآورد و به مصر برد و در آنجا به قائم‌مقامی بهاءالدین زهیر (۵۸۱-۶۵۶ ق/۱۱۸۵-۱۲۵۸ م) رئیس دیوان گماشت (صفدی، ۹۷/۶؛ ابن شاکر، فوات، ۴۴/۱). ابن لقمان در دیوان انشای مصر از دبیر برجسته ایوبیان، بهاءالدین، تجارب سودمندی آموخت و از حمایت او برخوردار گشت. هنگامی که ملک کامل درگذشت و فرزندش ملک صالح نجم‌الدین بر جای او نشست، بهاءالدین و ابن لقمان همچنان در دیوان انشا ماندگار شدند. پس از عزل بهاءالدین که در اواخر روزگار ملک صالح اتفاق افتاد، ابن لقمان به ریاست دیوان انشا منصوب گردید (قلقشندی، صبح الاعشی، ۹۷/۱؛ ابن شاکر، عیون، ۱۸۰/۲۰).

در جنگی که میان مسلمانان و لوئی نهم پادشاه فرانسه در ۶۴۷ ق/۱۲۴۹ م روی داد و به شکست و اسارت لوئی انجامید، وی در خانه ابن لقمان در محله المنصوره زندانی شد (قلقشندی، همان، ۴۱۳/۵-۴۱۵). در مورد محل خانه ابن لقمان اختلاف نظرهایی وجود دارد. ابن خلدون (۶۶۷/۶) محل آن را در اسکندریه ذکر می‌کند و به گفته ابن تغری بردی (النجوم، ۳۶۶/۶) برخی محل این خانه را قاهره و برخی دیگر المنصوره می‌دانند، ولی اکثر مورخان برآنند که این خانه در المنصوره بوده است، چنانکه ژوانیل سردار لوئی نهم که با او در خانه ابن لقمان زندانی بوده است، می‌گوید: «همه آنان، لوئی و همراهان، تا پایان دوره اسارت در المنصوره بوده‌اند». این خانه هم اکنون در «المنصوره» معروف و آثار آن بر جای مانده است (یوسف، ۲۰۸، ۸۲/۲).

ابن لقمان پس از مرگ صالح (قلقشندی، همانجا) همچنان در مقام ریاست دیوان انشاء جانشینان سلطان ایوبی؛ پسرش، ملک معظم (حک ۶۴۸ ق / ۱۲۵۰ م، ۴۰ روز) و هسرش شجرة الدر (حک همان سال، ۸۰ روز) باقی ماند و تا انقراض سلسله ایوبیان همچنان در این سمت بود.

پس از انقراض سلطنت ایوبیان در دیار مصر و روی کار آمدن معالیک، ابن لقمان تا اوایل دولت ملک ناصر محمد بن قلاوون (آغاز حک ۶۹۳ ق/۱۲۹۴ م) همچنان مصدر کار بود (ابن شاکر، فوات، ۴۴/۱؛

ص ۵۴) نقل کرده و چندان هم کهن به نظر نمی‌رسد، و نیز گفت‌وگویی تقلیدی و تکراری و سرایا جعلی در دست نبود، از این شخصیت، نامی نیز باقی نمی‌ماند، زیرا روایاتی که درباره او نقل کرده‌اند، سخت کوتاه و اندک است و اطلاع خاصی به دست نمی‌دهد؛ جاحظ چند بار نام او را آورده (الحيوان، ۲/۲۰۰، التريبع، ۳۷، البيان، ۱۰۶/۳) و یک بار نیز به اختصار می‌گوید (الحيوان، ۲/۲۰۶) که چون وی به مردی از بنی اسد اهانت روا داشت، آن مرد وی را با شمشیر کشت، اما این روایت نه جای دیگری تأیید شده و نه کسی از قدما آن را نقل کرده و به احتمال قوی از حقیقت به دور است. ابن قتیبه (همانجا) او را بزرگ‌ترین نسب‌شناس عرب (انساب العرب) پنداشته و ابن ندیم (همانجا) غیر از نسب‌شناسی، به غرور و خودپرستی بسیار او اشاره کرده است. میدانی نیز (همانجا) ضرب‌المثل «اعمر من ابن لسان الحرمة» را که به او اشاره دارد، آورده است، اما ابن اثیر که می‌دانسته وی به درازی عمر شهرتی ندارد، بلکه فصاحت و به خصوص نسب‌شناسی او نظرها را جلب کرده، گوید (ص ۱۴۵): در مثل آورده‌اند که «انساب من...». بنابراین بعید نیست که در ضرب‌المثل میدانی تحریفی رخ داده باشد و «اعمر» به جای «انساب» یا به جای «اعلم فی النسب» نشسته باشد (قس: پلا، 20). با اینهمه دمیری (همانجا) در دام این تحریف افتاده و گفته است «در فصاحت و طول عمر به او مثل می‌زنند».

روایت دیگری که باعث شهرت او شده، دو گفت‌وگوست، یکی با مغیره در کوفه (ابوالفرج، ۱۴۳/۱۴) و دیگری با معاویه، احتمالاً در دمشق (دمیری، همانجا)، اما تردید نیست که این دیدارها و گفت‌وگوها بیشتر افسانه است و در ادبیات عرب نمونه‌های فراوان دارد. در این گفت‌وگوها، پیوسته در یک سو امیری نیرومند قرار دارد و در سوی دیگر، مردی زیرک و کاردان، پاسخهایی که به امیر داده می‌شود، همه عباراتی سخت کوتاه، سریع و خشن و غالباً مبهم و دوپهل و کنایه‌آمیز و گاه همراه با معانی حکمت‌آمیز است. از جمله این گفت‌وگوها یکی آن است که میان عبدالمسیح و خالد بن ولید در حیره رفته است. این صحنه محاوره را شاید بتوان یکی از زیباترین نمونه‌های اینگونه ظرافت پردازیها به شمار آورد (نک: بلاذری، ۳۴۰؛ همو، ترجمه فارسی، ۵).

مأخذ: ابن اثیر، مبارک بن محمد، المرصع، به کوشش ابراهیم سامرای، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن درید، محمد بن حسن، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۵۸ م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن ندیم، الفهرست، ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طباع، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ همان، ترجمة آذرنش آذرنش، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، به کوشش حسن سندویی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، التريبع و التدوير، به کوشش شارل پلا، دمشق، ۱۹۵۵ م؛ همو، الحيوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ دمیری، محمد بن موسی، حیاة الحيوان الکبری، قاهره، ۱۳۶۴ ق؛ میدانی، احمد بن محمد، مجمع الاسانال، به کوشش محمد مجبی

برخی از آنها در اخبار ابن لنکک از کتاب الشعراء آمده است (۱۲۷/۲). ابوریاض اگر توان آن را نداشت که در شعر با ابن لنکک برآید، بی‌گمان در زمینه دانش بر او غالب می‌آمد. روزی به او گفت «تو که میان رقیبان و رقیبان (نام دو شاعر) تفاوت قائل نیستی، چگونه می‌توانی در باب شعر و شعرا داوری کنی» (همو، ۲۴۵/۸).

یکی از شاعرانی که در عراق با متنبی درافتادند و به هجای او پرداختند، همین ابن لنکک بود؛ بین سالهای ۳۵۱ - ۳۵۴ ق متنبی به عراق آمد. مهلبی وزیر که از غرور شدید او خشمناک شده و کینه‌اش را به دل گرفته بود، شاعران بغداد را به هجای او تشویق کرد. ابن لنکک نیز که به قول ثعالبی (۱۰۰/۱) هنوز در بصره بود، فرصت را غنیمت شمرد و متنبی را که وی فرزند یکی از سقایان کوفه می‌پنداشت، به باد ناسزا گرفت. سه قطعه از مجموعه این هجاها را ثعالبی (همانجا) و یاقوت (۹/۱۹ - ۱۰) نقل کرده‌اند (قس: بلاشر، ۳۲۲، ۳۲۸). سپس ابن لنکک به بغداد رفت (صفدی، ۱۵۶/۱) و شاید دیرزمانی هم آنجا مانده باشد. اما از اخبار او در آن شهر چیزی نمی‌دانیم، جز اینکه می‌دانیم وی مبرمان، نحوی بغداد و نیز رملی شاعر را هجا گفت (ثعالبی، ۳۲۷/۲؛ یاقوت، ۹/۱۹).

داوری درباره ابن لنکک و شعر او آسان نیست. راست است که ثعالبی (۳۲۰/۲) او را یگانه بصره و صدر ادیبان آن شهر پنداشته و صفدی (همانجا) او را از «نحویان و فاضلان و ادیبان شریف» خوانده و گفته است که در بغداد، علمای شهر از او روایت می‌کرده‌اند (نیز نک: ابن قاضی شهبه، ۲۴۸؛ سیوطی، ۲۱۹/۱)، اما نظر ابوریاض که بردانش او خرده می‌گرفت، صحیح‌تر می‌نماید (نک: یاقوت، ۲۴۵/۸؛ قس: حسین، ۱۵۸). شعر او، از آنجا که به زبان عامه گرایش داشت و البته از هر جهت به شعر شاعر معاصرش ابن حجاج شبیه بود، بسیاری از علمای سنت گرا را خوش نمی‌آمد. بی‌تردید به همین جهت است که صفدی (۱۵۷/۱) در پایان شرح حال مختصر او نوشته است: «من گویم که شعرش متوسط است». ثعالبی در وصف زیبایی که از شعر او کرده، می‌نویسد: شعر ابن لنکک بیشتر نمکین و ظریف است و سخت آسان بردل می‌نشیند. سروده‌های او کمتر از دو یا سه بیت تجاوز می‌کرد و در این قطعات، چنان مهارت داشت که باید در عراق، او را با ابن فارس در جبال قیاس کرد، اما هرگاه آهنگ قصیده پردازی می‌کرد، بسا که عاجز می‌ماند (۳۲۱/۲).

صاحب بن عباد نیز شعر او را پسندیده و در پشت جزوه‌ای که از شعر ابن لنکک به دستش رسیده، دو بیت لطیف در ستایش آن نگاشته است (همانجا). این امر نشان می‌دهد که جزوه‌ای از شعر وی گرد آمده و میان مردم انتشار یافته بوده است. خوب است یادآور شویم که صاحب، شعر ابن حجاج را، نیز سخت دوست می‌داشته است، سبب گمنام ماندن ابن لنکک احتمالاً کم‌گویی، کوتاه‌گویی، عجز در قصیده پردازی و لاجرم نیافتن مدوح مناسب بوده، اما ثعالبی (۳۲۰/۲) علت را در آن می‌بیند که نام دو شاعر، یکی متنبی و دیگری ابوریاض (!) چنان

عراق را فرا گرفته بود که دیگر ستاره اقبال ابن لنکک، جایی برای درخشش نمی‌یافت.

آنچه اینک از شعر او در اختیار داریم، همه قطعاتی چندبیتی است که بیشتر، یا هجای این و آن است یا شکوه از دست روزگار. وزنهای کوتاه، واژه‌های آشنا، نظم شایسته کلمات، دوری از هرگونه تعقید نحوی و لغوی، شعر او را بسیار صمیمی و دلنشین ساخته است. گله‌های او از روزگار، هرچند که گاه از الفاظ رکیک شرم‌انگیز تهی نیست، چنان به دل انسان رنج دیده می‌نشیند که به آسانی آن را به خاطر می‌سپارد. هنوز در کشورهای شرق، حتی ایران فارسی زبان می‌بینیم کسانی را که برخی ابیات او را از حفظ می‌خوانند و غالباً نمی‌دانند، شعر از آن کیست. در کنار گله از نابخردی روزگار، وی گاه به ابنای روزگار هم پرداخته و آنان را به فرومایگی وصف کرده است؛ گاه گاوآند که با چهره‌های انسانی فرییمان می‌دهند، گاه برانزده چون درخت سروند، اما بر نمی‌دهند، بهتر است انسان لودگی پیشه کند تا به مقامی رسد؛ مگر نه آن است که پادشاهان بی‌خردترین مردمان را بر منصب قضا نشاندند! (همو، ۳۲۳/۲).

از مجموعه آثار او حدود ۱۳۰ بیت را ثعالبی و یاقوت آورده‌اند. زهیر غازی زاهد، در پایان دیوان ابن معدّل که جمع کرده و در ۱۳۷۰ ق در نجف منتشر ساخته (قس: GAS, II/511)، به چند اثر دیگر خود اشاره کرده که یکی از آنها شعر ابن لنکک بصری است (ص ۳۰۳)، اما گویا او فقط وعده چاپ آن را داده است.

ابن لنکک علاوه بر شعر، گاه — چنانکه در مورد خبز ارزی دیدیم — به گردآوری شعر و گاه نیز به تألیف روی می‌آورده. تنوخی رساله‌ای در باب «برتر داشتن گل سرخ بر برگس» از او در دست داشته و دو صفحه‌ای نیز از آن را نقل کرده، سپس افزوده است که: من کتاب دیگری در همین باب از احمد بن ابی طاهر طیفور (د ۲۸۰ ق، یعنی حدود یک سده پیش از ابن لنکک) دیدم که از اثر ابن لنکک بهتر است (۴۱۱/۴، ۴۱۳).

ابن لنکک پسری به نام ابواسحاق ابراهیم داشت که به شیوه پدر شعر می‌سرود. ثعالبی (۳۳۰/۲ - ۳۳۱) بیت از اشعار او را نقل کرده که یک قطعه ۳ بیتی آن، معارضه شعر پدر در انتقاد از مردمان است.

مأخذ: ابن اثیر، علی بن محمد، اللباب، بیروت، دار صادر؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات النحاة و اللغویین، به کوشش محسن غیاث، نجف، ۱۹۷۳ - ۱۹۷۴؛ بلاشر، رئیس، ابوالطیب المتنبی، ترجمة ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵؛ تنوخی، محسن بن علی، الفرج بعد الشدة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸؛ ثعالبی، عبدالملک، بیمة الدهر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴؛ حسین، محمدکامل، مقدمه بردیوان المؤید فی الدین، قاهره، ۱۹۴۹ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ زاهد، زهیر غازی، شعر عبدالصمد بن المعدّل، نجف، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریش، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲؛ سعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، به کوشش باریبه دومنار، پاریس، ۱۸۷۴؛ یاقوت، ادب؛ نیز: GAS. آذرتاش آذرنوش

الضعفاء، همانجا، التاريخ الكبير، ۱۸۳/۱۱۳، التاريخ الصغير، ۱۸۹/۲؛ بسوی، ۱۸۴/۲ - ۱۸۵؛ نسائی، ۲۰۳؛ عقیلی، ۲۹۳/۲ - ۲۹۵؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۶/۵ - ۱۴۸؛ ابن حبان، ۱۲/۲ - ۱۳؛ ابن عدی، ۱۴۶۲/۴ - ۱۴۷۲؛ دارقطنی، ۲۶۵؛ ذهبی، ۱۳/۸ - ۲۶. ابن لهیعه در ۱۵ ربیع الاول یا ۲۴ جمادی الآخر ۱۷۴ (در برخی منابع ۱۷۰ یا ۱۷۳ ق) از دنیا رفت و داوود بن یزید بن حاتم بر وی نماز گزارد (بسوی، ۱۶۵/۱؛ ابن عدی، ۱۴۶۳/۴؛ ابن خلکان، ۳۹/۳).

در مورد آثار وی باید گفت که در منابع از عنوان خاصی یاد نشده و چنانکه گذشت، به گفته بعضی آثار او در حریق سوخته است، ولی ظاهراً برخی اصول روایی وی باقی مانده و احتمالاً همان نوشته‌ها بوده که مأخذ مؤلفان بعد قرار گرفته است. از جمله آنهاست روایات وی در زمینه سیره و مغازی پیامبر (ص) و وقایع تاریخی که مورد استفاده کسانی همچون ابن هشام (۶/۱ جم) خلیفه بن خیاط (۱۵۵/۱ جم)، ابن عبدالحکم (صص ۳، ۴ جم)، بلاذری (صص ۵۰، ۳۰۱ جم)، طبری (۷۶/۱، ۴۸۳ جم)، کندی (ص ۴۶۲ جم)، ابن عبدالبکر (صص ۵۶ - ۵۹ جم) و دیگران واقع شده است. همچنین صحیفه‌ای مشتمل بر روایات ابن لهیعه به صورت پاپیروس در هایدلبرگ محفوظ است (نک: GAS, I/94) و در ۱۹۶۷ م نیه عبود این نسخه را در «مطالعانی در پاپیروسهای ادبی عربی» در شیکاگو به چاپ رسانیده است.

مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق؛ ۱۹۵۲ م؛ ابن حبان، محمد، المجروحین، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، بیروت، دار صادر؛ ابن عبدالبکر، یوسف، الدرر، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۸۶ ق؛ ۱۹۶۶ م؛ ابن عبدالحکم، عبدالرحمن بن عبدالله، فتوح مصر، به کوشش توری، لندن، ۱۹۲۰ م؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰ م؛ ابن معین، یحیی، معرفة الرجال، به کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵ م؛ ابن هشام، محمد، السیرة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ ۱۹۳۶ م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الصغير، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۲۰۶ ق؛ ۱۹۸۶ م؛ همو، التاريخ الكبير، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق؛ ۱۹۵۸ م؛ همو، الضعفاء الصغير، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ۱۹۸۶ م؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفة والتاريخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق؛ ۱۹۷۴ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، به کوشش عبدالله انیس طابع، بیروت، ۱۴۰۷ ق؛ ۱۹۸۷ م؛ خلیفه بن خیاط، الطبقات، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۶ م؛ دارقطنی، علی بن عمر، الضعفاء و المتروکون، به کوشش موفق بن عبدالله بن ریاض، ۱۴۰۴ ق؛ ۱۹۸۴ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارنؤوط و نذیر حمدان، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ۱۹۸۵ م؛ طبری، تاریخ؛ عقیلی، محمد بن عمرو، الضعفاء الكبير، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ۱۹۸۴ م؛ کندی، محمد بن یوسف، الولاة و کتاب القضاء، به کوشش روون گست، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، شه ۲۸۴۸؛ نسائی، احمد بن علی، کتاب الضعفاء و المتروکین، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ۱۹۸۶ م؛ وکیع، محمد بن خلف، اخبار القضاء، بیروت، عالم الکتب؛ یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ، بیروت، دار صادر؛ نیز: GAS. بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

ابن لهیعه، ابو عبدالرحمن عبدالله بن لهیعه بن عقبه حضرمی غافقی أعدولی (۹۶ - ۱۷۴ ق/ ۷۱۵ - ۷۹۰ م)، محدث و قاضی مصری. ابن سعد پدر وی را عقبه بن لهیعه دانسته است (۵۱۶/۷ قس؛ بخاری، الضعفاء، ۶۹). در برخی از منابع به وی کنیه ابوخریطه و ابوالنضر نیز داده شده است (ابن حبان، ۱۱/۲ - ۱۲؛ ابن عساکر، ۴۲۲). در مورد تولد او تاریخهای ۹۵ و ۹۷ ق نیز در برخی مأخذ به چشم می‌خورد (ذهبی، ۱۲/۸، ۲۰). از محل تولد و نشأت وی اطلاعی نداریم، تنها می‌دانیم که از کودکی به تحصیل علم پرداخته و از مشایخ بسیاری در مصر و حجاز بهره برده است (همو، ۱۲/۸). وی در ۱۲۶ ق در مصر اقامت داشت (همو، ۲۰/۸) و سالها بعد در ۱۵۵ ق از طرف منصور خلیفه عباسی با حقوق ماهانه ۳۰ دینار به قضای مصر گماشته شد و این نخستین بار بود که قاضی القضاة مصر مستقیماً توسط خلیفه منصوب می‌شد (یعقوبی، ۳۸۹/۲؛ وکیع، ۲۳۵/۳؛ کندی، ۳۶۸). گرچه ذهبی (۱۴/۸، ۲۶) مدت اشتغال وی در مقام قضا را کمتر از یک سال دانسته، لیکن به گزارش کندی (ص ۳۷۰) ابن لهیعه تا ربیع الاول ۱۶۴ ق در مقام خود باقی بوده و در این تاریخ عزل گردیده است (قس: یعقوبی، ۴۰/۱۲)، که به قضاء وی در زمان مهدی عباسی نیز اشاره می‌کند. از دیگر دانسته‌های ما درباره زندگی وی این است که در ۱۳۸ ق به همراه صالح بن علی عباسی برای جنگ به شام رفته است (ذهبی، ۱۹/۸). در مورد تحصیل وی باید گفت که از مشایخی همچون عطاء بن ابی رباح، عمرو بن شعیب، محمد بن منکدر، عبدالرحمن بن هرمز اعرج، عمرو بن دینار، ابو زبیر مکی و به گفته برخی از عکرمه استفاده کرده و کسانی چون نوادش احمد بن عیسی، اشتهب بن عبدالعزیز، سفیان ثوری، شعبه بن حجاج، عبدالله بن مبارک، عبدالله بن وهب، عبدالرحمن اوزاعی و ابوالاسود نصر بن عبدالجبار از وی بهره برده‌اند (برای فهرستی از شیوخ و راویان او، نک: مزی، ۳۸۵/۹ - ۳۸۷).

ابن قتیبه (ص ۶۲۴) او را در شمار شیعیان آورده و ابن عدی نیز وی را مفرط در تشیع دانسته است (نک: ذهبی، ۲۶/۸)، ولی مستند این نسبت چندان روشن نیست. از دیدگاه جرح و تعدیل گرچه سعه روایت و تبهر وی در حدیث و فقه مورد تحسین برخی از مؤلفان قرار گرفته (نک: ابن سعد، همانجا؛ وکیع، ۲۳۶/۳؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۸/۵؛ ابن حبان، ۱۱/۲ - ۱۲؛ ذهبی، ۱۳/۸، ۱۷ - ۱۸)، اما ضبط و اتقان او در نقل حدیث مورد تردید رجالیان واقع شده است و ظاهراً سبب آن بوده است که منزل ابن لهیعه در ۱۷۰ ق دچار حریق شد و بنا بر نقل برخی از مؤلفان، کتب وی نیز در آتش سوخت و از این رو پشتوانه لازم در ضبط حدیث را از دست داد. از این رو به رغم اینکه حدیث وی در سنن ابوداود، ابن ماجه و ترمذی آمده، بعضی رجال شناسان او را تضعیف کرده و معتقدند که ابن لهیعه پیش از این واقعه نیز در نقل حدیث تساهل داشته است (برای آگاهی بیشتر در مورد نظریات برانکندة رجالیان، نک: ابن سعد، همانجا؛ ابن معین، ۶۷/۱ - ۶۸؛ بخاری،

من ادب الدین والدنیا ست که تلخیصی از اثر ابوالحسن ماوردی است.

آثار خطی: ۱. ابداع الملاحه وانهاء الرجاجة فی اصول صناعة الفلاحة، ارجوزه‌ای است در کشاورزی، نسخه‌هایی از آن در غرناطه (نک: GAL, S, II/380) و رباط موجود است (واتسون، ۲۴۹: ۲). الانالة العلمية من الرسالة العلمية فی طريقة الفقراء المتجردین من الصوفية، گزیده‌ای است از رساله‌ی علی بن عبدالله ششتی در احوال صوفیان. ابن لیون افزون بر تلخیص اثر، قسمتهایی از آن را نیز تصحیح کرده است. نسخه‌ای از آن در رباط موجود است (علوش، ۲ (۱۵۶/۱) و زرکلی نیز (همانجا)، نسخه‌ای از آن داشته است: ۳. بغية المؤانس من بهجة المجالس وائس المجالس، تلخیصی از کتاب بهجة المجالس ابن عبدالبر نمری (د ۴۶۳ ق) است که در ۷۳۷ ق صورت گرفته است. نسخه‌های خطی آن در دارالکتب مصر (سید، ۱۱۰/۱)، کتابخانه احمدیه تونس (منصور، ۲۸ - ۲۹) و قرویین فاس (فاسی، ۳۴۳/۳) بر جای مانده است: ۴. لمع السحر من روح الشعر ودوح الشجر (روح الشعر)، گزیده کتاب روح الشعر، اثر محمد بن احمد بن جلاب فهری است که ابن لیون آن را در ۲۰ فصل تنظیم کرده است. تاریخ خاتمه این گزیده ۷۳۹ ق است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه احمدیه دمشق (منصور، ۱۰۳)، دارالکتب مصر (سید، ۲۷۹/۲) و همچنین در آلمان (واگنر، 334 - 1/333) و کتابخانه صبیحیه سلا (فهرس، ۳۳۲) موجود است.

غیر از ارجوزه ابن لیون که قبلاً ذکر آن رفت، نمونه‌هایی از شعرهای وی در منابع ذکر شده که بیشتر آنها در زمینه‌ی پند و اندرز است؛ شعرهایی نیز در زمینه‌ی تشویق به آموختن دانش، نهی از کارهای ناپسند و امید و توسل به پروردگار دارد. ابن قاضی مکناسی (۲۹۵/۳) درباره‌ی شعر ابن لیون گفته است که او شعر را خوب می‌شناخته، اما خود شاعر برجسته‌ای نبوده است. ابن لیون به شعرهای حلاج، ابن خفاجه، ابن عریف و ابن عبدربه علاقه داشته است (مقری، ۱۴۱/۸ - ۱۴۳). مقری سه اثر از آثار منظوم او را با نمونه‌هایی از اشعار وی آورده است: الا بیات المهدبة فی المعانی المقربة، شعرهایی در زمینه‌ی پند و اندرز (نک: مقری، ۱۲۲/۸ - ۱۳۲)؛ انداء الدیم فی الوصایا والحکم (همو، ۱۳۲/۸ - ۱۴۱). تألیف این اثر در ۷۲۱ ق پایان یافته است؛ نصائح الاحباب وصحاح الآداب (همو، ۹۱/۸ - ۱۲۲)، شامل ۲۰۰ بیت از شعرهای پندآموز.

آثار دیگری که به ابن لیون نسبت داده‌اند، عبارتند از: العمد فی علوم الاسناد (کتانی، ۳۸۵/۱)؛ مختصر کتاب السجلماسی در علم بدیع (ابن قاضی مکناسی، ۲۹۴/۳)؛ مختصر کتاب الفصوص صاعد لغوی (همانجا)؛ منظومه فی علم التکسیر (GAL, S, II/380)؛ النشر العلمية، که مقاله‌ای است عرفانی (همانجا). ظاهراً وی در زمینه‌ی پزشکی نیز

ابن لیون (لئون)، ابوعثمان سعد بن احمد بن ابراهیم بن احمد تجیبی (۶۸۱ - ۷۵۰ ق/۱۲۸۲ - ۱۳۴۹ م)، ادیب و شاعر اندلسی که در علوم حدیث، فرائض، پزشکی و کشاورزی نیز دست داشته است. تبارش از لورقه بود، اما او خود در المریه زاده شد و تا پایان عمر نیز همانجا ماند (ابن قاضی مکناسی، ۲۹۲/۳). وی نزد استادی برجسته چون احمد بن عبدالنور ادب آموخت و مایه‌های اولیه‌ی تعلیم و تربیتش را از او گرفت، نیز در محضر محمد بن احمد بن شعیب و محمد بن علی بن ابی العیش همدانی شاگردی کرد (همانجا). مدتی نیز به تحصیل پزشکی روی آورد و با اهل این فن به گفت‌وگوشود پرداخت، تا حدی که در این فن مهارت یافت (بابا تنبکتی، ۱۲۳)؛ اما دانسته نیست که پزشکی را نزد چه استادانی آموخته است. ابن لیون در المریه مجلس تدریس داشت و شاگردان بسیار تربیت کرد. از جمله مشهورترین آنان باید از لسان الدین ابن خطیب (مقری، ۹۰/۸) که در آثارش از استاد خود بسیار یاد کرده است و نیز از ابن خاتمه، ابن مصادف و ابن حضرمی نام برد (ابن خطیب، الاحاطة، ۲۱۰/۱؛ ابن قاضی مکناسی، ۲۹۴/۳ - ۲۹۵؛ بابا تنبکتی، همانجا). گفته‌اند که دانشمندان و بزرگ‌زادگان برای تحصیل طب نزد او می‌رفته‌اند (بابا تنبکتی، همانجا). ابن لیون را به دینداری و نیک‌خویی ستوده‌اند. وی مردی گوشه‌گیر بود و تا پایان عمر مجرد زیست و چون مردی عدالت‌خواه بود، برخی از قاضیان المریه او را به نیابت خود منصوب می‌کردند (همانجا؛ ابن قاضی مکناسی، ۲۹۳/۳؛ ابن خطیب، الکتیبه، ۸۶). گفته شده است که برخی، او را با سعد بن احمد تجیبی جیانی (د ۷۲۲ ق) خلط کرده‌اند (بابا تنبکتی، ۱۲۴ - ۱۲۵).

ابن لیون علاقه‌ی خاصی به گردآوری کتب، تصحیح و مقابله آنها داشت. به همین سبب کتابخانه بزرگی فراهم آورد که یکی از بهترین کتابخانه‌های المریه محسوب می‌شد. ابن حضرمی، یکی از شاگردانش، که ۳۰ سال نزد وی بوده و پاره‌ای از منظومه‌های او را در حدیث و فرائض (علم تقسیم ارث) حفظ کرده بود، همواره از کتابخانه او استفاده می‌کرده است (همو، ۱۲۳، ۱۲۴). وی سرانجام در ۷۰ سالگی به بیماری طاعون که در المریه شیوع یافته بود، درگذشت (همو، ۱۲۴).

آثار: ابن لیون بیش از ۱۰۰ کتاب و رساله در قالب نظم و نثر در زمینه‌های کشاورزی، پزشکی، حدیث و فرائض پدیدآورده که بیشتر آنها ازین رفته است (ابن خطیب، اوصاف الناس، ۴۸؛ مقری، ۹۱/۸). گفته‌اند که در زمان ابن لیون، هیچ نویسنده‌ای به اندازه او پرکار و صاحب اثر نبوده است (بابا تنبکتی، ۱۲۳). آثار وی را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: آثاری که به قلم خود اوست و نوشته‌هایی که از دیگران اقتباس و تلخیص کرده و غالباً آنها را به نظم کشیده است. مهارت وی در تلخیص کتابها به حدی بود که در مغرب به وی مثل می‌زدند (مقری، همانجا).

ظاهراً تنها اثر جایی ابن لیون به گفته زرکلی (۸۳/۳)، النخبة العلیا

آیین تشیع داشت، پس از سقوط قرطبه به دست حمودیان که از نوادگان علی بن ابی طالب (ع) بودند، به آنان پیوست و پایگاهی والا یافت. مدایحی که وی به ۳ تن از آنان، علی و یحیی و قاسم، تقدیم کرده، در منابع آمده است (حمیدی، ۲۷۵؛ ابن خاقان، ۸۴؛ ابن بسم، ۱۰/ (۲)؛ پرس، ۹۶).

عباده در سروده‌ای، ابن حزم (احمد بن سعید) وزیر را نیز مدح گفته و از وی خواسته است تا او را نزد خود بپذیرد (حمیدی، همانجا؛ ضبی، ۳۸۴). شاگردانی نیز تربیت کرد که ابومحمد غانم بن ولید مالمی، از شمار آنان است (ابن بشکوال، همانجا). تقریباً همه منابع تصریح کرده‌اند که وی در مالمه در گذشته است، اما تاریخ وفاتش را به اختلاف سالهای ۴۱۹ ق، ۴۲۱ ق و ۴۲۲ ق نوشته‌اند (نک: حمیدی، همانجا؛ ابن بسم، ۳/ (۲)؛ ابن بشکوال، همانجا؛ ابن شاکر، فوات، ۱۴۹/۲، عیون، ۱۱۱/۱۰؛ لوی پرووانسال، ۲۹۰). به نقل از ابن عسکر، بر پایه گزارش ابن حزم و نیز تأیید حمیدی (ص ۲۷۴)، وی دست کم تا ۴۲۱ ق زنده بوده است. گفته‌اند که او در غم از دست دادن ۱۰۰ دینار از داراییش در گذشته است (حمیدی، ابن بسم، همانجا).

شعر او: اگرچه عباده اشعاری به شیوه کهن سروده است، اما عمده شهرت او در موشح سرایی است. این قالب جدید شعر که به دست مقدم بن معانی قبری و یا محمد حمود قبری پدید آمده و در زمان یوسف بن هارون رمادی شکل منسجم‌تری به خود گرفته بود، به دست ابن ماء السماء شکلی نهایی یافت و از آن پس چنان اعتبار و رسمیتی کسب کرد که دیگر شاعران و نویسندگان سنت‌گرا هم از آن روی نگرداندند و ابن ماء السماء را به عنوان استاد مسلم این فن پذیرفتند (ابن بسم، ۱۱/ (۲)؛ ابن خلدون، ۵۸۳-۵۸۴؛ رکابی، فی الأدب الاندلسی، ۲۸۷-۲۹۰؛ گنثال، ۱۵۳-۱۵۴). ابن خلدون که عباده بن قزاز را نخستین موشح‌سرا پس از مقدم بن معانی و ابن عبدربه می‌انگارد (ص ۵۸۴)، ظاهراً دچار اشتباه شده است (قس: رکابی، همان، ۲۸۹). از موشحات بسیاری که وی سروده، تنها ۳ موشح به دست ما رسیده است (نک: ابن شاکر، عیون، ۱۱۳/۱۰-۱۱۴؛ صفدی، ج قاضی، ۶۲۵/۱۶-۶۲۸). اما همین ۳ موشح قدیم‌ترین موشحاتی است که در منابع آمده است، زیرا از آثار موشح‌سرایان پیش از او اثری در دست نیست. در این سروده‌ها که جز تعابیر و معانی تقلیدی غزل شامل چیز تازه‌ای نیست، صنایع لفظی بسیار به چشم می‌خورد، اما از معانی عمیق و ترکیبات قوی بی‌بهره است. گویی شاعر، بیشتر در قید آهنگ الفاظ، و قوام بخشیدن به ساختمان موشح بوده است تا در پی ابداع معانی تازه. اشعار کلاسیک او برخلاف موشحاتش گاه از معانی بدیع و ترکیبات متین برخوردار است، طبیعت و جلوه‌های آن در بیشتر سروده‌های او جایگاهی خاص دارد. وی با استمداد از تشبیهات زیبا، باغها و گلها، ابر و باران، آذرخش و تندر و جز آن را وصف کرده است. مثلاً در یکی از این قطعه‌ها ابر بهاری را به عاشقی تشبیه کرده

نوشته‌هایی داشته (ابن خطیب، اوصاف الناس، ۴۸) که اثری از آنها بر جای نمانده است.

ماخذ: ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵ م؛ همو، اوصاف الناس فی التاریخ والصلات، به کوشش محمد کمال شبانه، مراکش، ۱۳۹۷ ق/ ۱۹۷۷ م؛ همو، الکتیبة الکاتبه، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۳ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، درة الحجال فی اسماء الرجال، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ بابا تبیکتی، احمد بن احمد، «نیل الایتهاج»، در حاشیه الدبیاج المذهب ابن فرحون، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ زرکلی، اعلام؛ سید، خطی؛ علوش، ی. فهرس المخطوطات العربیة، ریاض، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۴ م؛ قاضی، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزائن القرویین، مراکش، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ فهرس الخزائن العلویة الصیحة بسلا، به کوشش محمد حجی، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ کنانی، عبدالحی، فهرس الفهارس، مراکش، ۱۳۴۶ ق/ مفری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش محمد یقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ منصور، عبدالحفیظ، فهرس مخطوطات المکتبة الاحمدیة بتونس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ واتسون، اندزیو، الابداع الزراعی، ترجمة احمد اشقر، به کوشش محمد نذیر سنکری، حلب، ۱۹۸۵ م؛ نیز:

GAL, S; Wagner, Ewald, Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Wiesbaden, 1976.

نهناز رازبوش

ابن ماء السماء نک: منظر بن ماء السماء.

ابن ماء السماء ابوبکر عباده بن عبدالله انصاری خزرچی (زنده در ۴۲۱ ق/ ۱۰۳۰ م)، ادیب و شاعر عصر ملوک الطوائف اندلس. وی از نوادگان سعد بن عباده، صحابی معروف بوده (ابن بسم، ۱۱/ (۲) و نسبت انصاری و خزرچی وی از همین جاست. ماء السماء لقب نیای بزرگ وی بوده است (همانجا). برخی او را از مردم قرطبه (ابن بشکوال، ۴۲۶/۲) و برخی دیگر از مالمه دانسته‌اند (مقری، ازهار، ۲۵۴/۲؛ لوی پرووانسال، ۲۹۱). به نقل از ابن عسکر، اما نظر اخیر درست‌تر می‌نماید، زیرا سخن ابن بسم (همانجا) و ابن سعید (رایات، ۷۸) درباره او چنان است که گویی قرطبی بودن او را نمی‌پذیرند. تشابه اندکی که بین نام او و عباده بن قزاز وجود دارد، باعث شده که برخی این دو را با هم خلط کنند و اشعار یکی را به دیگری نسبت دهند (نک: صفدی، ج ددریشک، ۱۸۹/۳-۱۹۰؛ قس: ابن شاکر، فوات، ۱۵۱/۲-۱۵۲؛ مصطفی، ۱۴۵-۱۴۶؛ EI²). گویا وی بخش عمده‌ای از زندگی خود را در مالمه گذراند (لوی پرووانسال، ۲۹۰) و نزد علمای عصر خود به تحصیل نحو و لغت پرداخت و دو کتاب الواضح فی النحو و مختصر العین را نزد مؤلف آنها ابوبکر محمد بن حسن زبیدی فرا گرفت (ابن بشکوال، همانجا؛ ابن خیر، ۳۱۲-۳۵۰؛ نیکل، ۱۰۵). سپس چون در شعر چیره‌دست شد، به مدح حکام روزگار خود پرداخت و از این راه شهرتی فراهم آورد. در زمان فرمانروایی عامریان آوازه‌اش بالا گرفت و سرآمد شاعران هم روزگار خود گردید (نک: ضبی، ۳۸۳؛ صفدی، ج قاضی، ۶۲۴/۱۶؛ رکابی، تعلیقات دارالطراز، ۲۰۴). عباده چندی در دربار منصور بن ابی عامر به مدیحه‌سرایی پرداخت (لوی پرووانسال، ۲۹۳-۲۹۲)، اما ظاهراً به سبب گرایش که به

که «برای رسیدن به وصال باغها و سبزه‌زارهایی که در انتظار او خود را به زیور گل و عطر شکوفه آراسته‌اند، راه درازی می‌پیماید و در لحظه جدایی، گریه‌کنان با چهره‌ای افسرده و عبوس آنها را وداع می‌گوید» (نک: ابن عامر، ۱۷/۷). در قصیده دیگری سرما و یخ‌بندان شدیدی را که در ۴۲۱ ق صدمات بسیاری به مردم اندلس وارد ساخته، وصف کرده است (حمیدی، همانجا). ابن ماء السماء کتابی با عنوان اخبار شعراء الاندلس نیز داشته که اثری از آن بر جای نمانده است. بسیاری از ادیبان و شاعران پس از وی این اثر را ستوده‌اند و برخی از جمله ابن حیان (صص ۹۴، ۹۷، ۲۷۹) و ابن سعید (المغرب، ۱۲۵) در آثار خود از آن بهره فراوان برده‌اند (ضبی، ۳۸۳؛ مقرئ، نفع الطیب، ۱۷۳/۳). بغدادی (۴۳۶/۱) از دیوان شعر او نیز یاد کرده است که اینک اطلاعی از آن در دست نیست. قطعاتی از اشعار او به طور پراکنده در آثار ابن بسام (۱۲-۲/۲)، ابن عامر (۱۱۷/۱۷)، (۱۳۴)، ابن کتانی (صص ۲۷، ۲۹)، ابن فضل الله (۲۷۹/۱۷-۲۸۰) و دیگران آمده است.

مأخذ: ابن بسام، علی، الذخيرة فی محاسن اهل الجزيرة، قاهره، ۱۳۶۱ ق/ ۱۹۴۲ م؛ ابن بشکوال، خلف بن عبد الملك، الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن حیان، حیان بن خلف، المقتبس، به کوشش محمود علی مکی، بیروت، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ ابن خاقان، فتح، مطمح الانفس، قسطنطنیه، ۱۳۰۲ ق؛ ابن خلدون، مقدمه، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش فرانسیسکو کوردا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن سعید اندلسی، علی بن موسی، ربايات المبرزين، به کوشش نعمان عبدالمتعال قاضی، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ همو، المغرب فی حلی المغرب، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن عامر، اسماعیل، البیع فی وصف الربیع، به کوشش هانری پرس، رباط، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛ ابن فضل الله العمري، احمد بن یحیی، مسالك الابصار، به کوشش فزاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن کتانی، محمد، التنبیهات من اشعار اهل الاندلس، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ بغدادی، هدیه، حمیدی، محمد بن قنوح، جذوة المقتبس فی ذکر ولایة الاندلس، به کوشش محمد بن تاروت الطنجی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ رگای، جودت، تعلیقات دارالطراز فی عمل الموشحات ابن سناء الملك، دمشق، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ همو، فی الادب الاندلسی، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش وداد قاضی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ همو، همان، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳ م؛ ضبی، احمد بن یحیی، بقية المتنس مادرید، ۱۸۸۴ م؛ گنثال پالشیاء، آنخل، تاریخ الفكر الاندلسی، ترجمه حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مصطفی، محمود، اعجام الاعلام، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ مقرئ، احمد بن محمد، ازهار الرياض، به کوشش مصطفی سقا و دیگران قاهره، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛ همو، نفع الطیب، به کوشش محمد البقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ نیز:

EP; Lévi-Provençal, E., «Sur deux poètes de Malaga du X^e Siècle», Arabica, Leiden, 1954, vol. I; Nykl, A.R., Hispano-Arabic Poetry, Baltimore, 1946; Pérès, Henri, La Poésie andalouse en arabe classique, Paris, 1953.

عنایت‌الله فاتحی‌نژاد

ابن ماجد، دریانورد مشهور عرب در سده ۹ ق/ ۱۵ م. نام کامل او شهاب الدنيا و الدین احمد بن ماجد بن محمد بن عمرو بن فضل بن

دویک بن یوسف بن حسن بن حسین بن ابی معلق السعدی بن ابی الرکائب النجدی است (شوموفسکی، «سه راهنما»، 80). در نوشته‌ها او را شهاب الدین احمد بن ماجد السعدی النجدی، شیخ ماجد و ابن ابی الرکائب نیز نامیده‌اند. از عنوان سعدی نجدی چنین برمی‌آید که او را منسوب به نجد دانسته‌اند. حال آنکه به نوشته کراچکوفسکی، عضو فرهنگستان شوروی، وی در جلفار بر کرانه‌ای عربی از خلیج عمان پا به عرصه وجود نهاد («ادب جغرافیایی عرب»، 560). در مآخذ پرتغالی او را «موری از گجرات» نوشته‌اند (همانجا). «مور» اصطلاحی بود که اروپاییان در روزگار باستان و سده‌های میانه اهالی غیر مصری شمال افریقا و اعراب ساکن این نواحی و نیز مردم بعضی جزایر طوفانی جنوب اقیانوس هند را بدان می‌نامیدند (BSE³, XV/145). چه بسا این عنوان با سفرهای دریایی او به هند و آگاهی‌های وی از این دیار مرتبط بوده است.

زندگی و سرگذشت: از تاریخ صحیح تولد و درگذشت ابن ماجد اطلاع دقیقی در دست نیست، ولی از تاریخ نوشته‌ها و آثارش می‌توان دریافت که وی در سده ۹ ق/ ۱۵ م می‌زیسته است (فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی و دریانوردی عرب»، 220). چون او در یکی از تألیفات خود به تجارب چهل ساله خویش در زمینه دریانوردی اشاره کرده است، گابریل فران تولد او را در دهه سوم سده ۱۵ م دانسته است. کراچکوفسکی نیز تولد او را حدود ۱۴۳۰ م نوشته است («ادب جغرافیایی عرب»، همانجا). ابن ماجد در خانواده‌ای از دریانوردان مشهور پا به عرصه وجود نهاد. پدر و جدش حرفه ناخدایی داشتند و استاد و «معلم» دریانوردی بودند و نامهایشان در مآخذ و افسانه‌های مربوط به دریانوردی آمده است (همانجا). وی نسل بعد نسل این حرفه را از پدر و اجداد خود آموخته بود (شوموفسکی، «جزایر بزرگ در دائرة المعارف بحری احمد بن ماجد»، 173)، ولی در این کار از پدر و جدش پیشی گرفت. او در اثر مشهور خود با عنوان الفوائد فی اصول علم البحر و القواعد از سه معلم بزرگ دریانوردی عهد عباسیان: محمد بن شاذان، سهل بن ابان و لیث بن کهلان نیز با احترام یاد کرده و آنان را اسلاف خود نامیده و از علم و تألیفاتشان — ضمن انتقاد — سخن گفته است. متأسفانه از آثار این سه دریانورد چیزی برجا نمانده است، ولی از نوشته‌های ابن ماجد چنین برمی‌آید که تألیفات آنان تا سده ۹ ق/ ۱۵ م موجود بوده و مؤلف گرچه آنها را به دیده انتقاد می‌نگریسته، ولی از آنها بهره فراوان برده است. ابن ماجد خود را چهارمین استاد و برتر از آن سه دانسته و در این باره چنین آورده است: «علم و تألیفاتشان را — رحمة الله علیهم — با نوشته‌های خود گرامی داریم و قدر شناسیم و گوئیم که من چهارمین آن سه تن هستم و چه بسا یک برگ از اکتشافات ما در علم دریانوردی به رسایی، درستی، فایده، هدایت و دلالت از اکثر تألیفات آنان برتر است... آنان اهل نگارش

بودند، نه اهل تجربه، من کسی را جز خود برای احراز مقام چهارمین نمی‌شناسم. از این‌رو آنان را عزیز می‌دارم که تنها حق تقدم داشتند. پس از مرگ من زمانی فرا خواهد رسید و مردانی خواهند آمد که پایگاه هر یک از ما را معلوم و مشخص خواهند کرد... چون آثارشان را خواندم، دیدم که ضعیف، بی‌نظم، تنقیح نیافته و نادرستند. از این‌رو مطالب درست آنان را منقح و تهذیب کردم و اکتشافات مدلل گشته خویش را سال به سال بر ارجوزه‌ها و قصیده‌ها افزودم» (فران، «عناصر ایرانی در متون دریانوردی عرب»، 197). از نوشته ابن ماجد در نکته معلوم می‌شود: نخست آنکه چنانکه گفته شد سه دریانورد عهد عباسیان دارای تألیفاتی بوده‌اند که تا سده ۹ ق موجود بوده و ابن ماجد آنها را مورد مطالعه و بررسی قرار داده بوده است. دیگر آنکه وی آثار خود را نه تنها به نثر، بلکه به گونه‌ای منظوم نیز ارائه می‌کرد. پدرش ماجد شعر می‌گفت و تجارب دریانوردی خود را در ارجوزه مفصلی با عنوان *الارجوزه الحجازية* فراهم آورده بود که بیش از ۱۰۰۰ بیت داشت و در باب کشتیرانی در کرانه‌های دریای سرخ بود (همان، 205). به نقل از ابن ماجد، ابن ماجد بر پایه تجارب خویش مطالب نادرست مندرج در ارجوزه پدر را اصلاح و تکمیل کرد (کراچکوفسکی، همان، 560). ولی با خودستانی، خویشان را «شاعر دو قبله مکه و بیت المقدس (ناظم القبلتين)، حاج الحرمين الشريفين، از نسل شیران، معلم عرب، چهارمین پس از سه و شیر چهارم» نامید (همان، 561؛ فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 224). به روزگار او دریانوردان صخره‌ای را که بر کرانه شرقی دریای سرخ نزدیک جزیره مرمز قرار داشت، به یکدیگر می‌نمودند و آن را «صخره ماجد» می‌نامیدند، زیرا پدرش کشتی خویش را بدان صخره می‌برد و در آنجا توقف می‌کرد. ماجد عنوان ناخدای دو کرانه دریای سرخ «ربان البرین» داشت (همو، «عناصر ایرانی»، 205). ابن ماجد نقل کرده است که در ۸۹۰ ق/۱۴۸۵ م هنگام دریانوردی بر دریای سرخ نزدیک کرانه غربی از خطر رهایی یافت، چون وصیت پدر را به کار بسته بود. پدرش بر خلاف دیگر ناخدایان مدعی بود که میان جزایر اسما و مسند (در جنوب مدار ۱۷ درجه) گذرگاهی وجود ندارد (کراچکوفسکی، همان، 560).

قطب الدین مکی نهروالی (۹۱۷ - ۹۹۰ ق/۱۵۱۱ - ۱۵۸۲ م) در کتاب *البرق الیمانی فی الفتح العثمانی* که در ۹۸۱ ق/۱۵۷۳ م نگارش آن را به پایان رسانید (IA, I/197)، مطالبی درباره ظهور پرتغالیان در اقیانوس هند و در آمدن آنان به جزیره مرمز، آورده که با دریانوردی ابن ماجد مرتبط است. وی اشاره کرده است که پرتغالیان از تنگه سبته (جبل الطارق) به دریا نشستند و از منطقه‌ای که پشت سرشان سرچشمه رود نیل بود، گذشتند و در شرق به تنگه‌ای پرموج رسیدند که یک سوی آن کوه و سوی دیگر ظلمات بود و کشتیهایشان بر اثر موج شکسته می‌شد و غرق شدگان نجات نمی‌یافتند و کسی از آنان به دریای هند راه نداشت تا اینکه یک «غراب» (کشتی کوچک) از آنها به دریای هند رسید (کراچکوفسکی، همان، 556). شوموفسکی نوشته قطب الدین

مکی نهروالی را که همراه با ابراز نفرت فراوان نسبت به ورود پرتغالیان و اقدام ابن ماجد بوده، چنین ذکر کرده است: «از حوادث مصیبت بار اوایل سده ۱۰ ق ورود شیاطین پرتغالی، یکی از قبایل فرنگیان ملعون به نواحی هندوستان بود. واحدهای آنان با کشتی از تنگه سئوتا^۱ یا سبته (جبل الطارق) به دریای ظلمات (اقیانوس اطلس) روان شدند و از کنار کوههای القمر (ماداگاسکار) گذشتند و به جایی رسیدند که سرچشمه رود نیل است. آنها که راه شرق را گم کرده بودند، خود را در تنگه‌ای نزدیک ساحلی یافتند که یک سوی آن کوه و سوی دیگر آن دریای ظلمت بود. در این ناحیه آبها سخت متلاطم بود. کشتیهای آنان چون قدرت شکافتن امواج را نداشت، درهم می‌شکست و کسی از آنان زنده نمی‌ماند، ولی آنان با سماحت همواره این راه را طی می‌کردند و غرق می‌شدند و کسی نمی‌توانست به اقیانوس هند راه یابد. تا اینکه یک غراب توانست از آنجا بگذرد... آنها با جدیت به کسب آگاهی از این دریا پرداختند و سرانجام ملاح با تجربه‌ای به نام ابن ماجد راه به آنان نمود. رئیس فرنگان الامیلاندی با او از در دوستی درآمد و به باده‌گساری پرداختند و ملاح در حال مستی به آنان راه نمود («سه راهنما»، 75-76). در نوشته‌ها عنوان الامیلاندی به صورت المندی نیز آمده است. گابریل فران آن را تلفظ عربی واژه پرتغالی «المیرانت» (= آدمیرال) می‌داند که عنوان فرمانده ناوگان است. آدمیرال مذکور واسکودگامای مشهور بود («راهنمای عرب واسکودگاما»، 290). قطب الدین پس از شرح ماجرا چنین نتیجه می‌گیرد که پرتغالیان به دریای هند راه یافتند و جزیره مرمز را متصرف شدند و پیوسته به آنان کمک رسید و راه را بر مسلمانان گرفتند و آنان را غارت و اسیر کردند و ستم بسیار روا داشتند (همو، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 125-190). کراچکوفسکی مستی ناخدای مسلمان، ابن ماجد، را شوخی می‌شمارد. وی معتقد است که این نظر را باید به یک سو افکند، زیرا مؤلف (قطب الدین) خواسته است از این رهگذر موافقت ابن ماجد را در امر راهنمایی کشتی فرنگان به گونه‌ای توجیه کند (همان، 557). شوموفسکی نوشته‌های مأخذ پرتغالی را در این زمینه معقول‌تر می‌شمارد و معتقد است که ابن ماجد موافقت کرد تا راهنمایی کشتی واسکودگاما را در قبال مزدی قابل ملاحظه برعهده گیرد («سه راهنما»، 109). وی با استناد به مأخذ پرتغالی ماجرای رابطه ابن ماجد با واسکودگاما را به تفصیل شرح داده است. هنگامی که هیأت دریانوردان پرتغالی به فرماندهی واسکودگاما از دماغه امیدنیک گذشتند، اقیانوس دیگری را برابر خود دیدند. واسکودگاما حاضر نشد دل به دریا زند و مستقلاً راهی را در پیش گیرد که پایانی بر آن متصور نبود. او در طول کرانه‌های شرقی آفریقا پیش رفت تا به ملندی^۲ رسید و در آنجا به جست‌وجوی راهنمایی خارجی پرداخت. شاه ملندی که نسبت به بیگانگان مهربان بود، ابن ماجد را معرفی نمود.

1. «L'élément...» 2. Ceuta 3. «Le Pilote» 4. Malindi

واسکودگاما این راهنمای برجسته را به کشتی خود دعوت کرد. باروس^۱، مورخ پرتغالی سده ۱۶ م، در اثر خود با عنوان «آسیای پرتغالی» درباره این ماجرا نوشته است که به هنگام اقامت واسکودگاما در ملندی، گروهی از بزرگان هندوان به کشتی دریاسالار درآمدند. میان آنان «موری» از گجرات با عنوان مالموکانا^۲ بود (همان، 74).

کراچکوفسکی ورود واسکودگاما به ملندی را ۱۵ مارس ۱۴۹۸ م نوشته است («ادب جغرافیایی عرب»، 555). وی در مورد عنوان مالموکانا می‌نویسد که در بعضی روایات به صورت کاناکا^۳ نیز آمده است. کراچکوفسکی با تکیه به تحقیقات گابریل فران چنین اظهار نظر کرده است که مالمو^۴ در زبان سواحلی رایج در شرق آفریقا صورت تحریف شده واژه معلم است که جزء اصطلاحات دریانوردی و به شکل مالیم^۵ به زبان مردم مالایا و سراسر اقیانوس هند راه یافت. و اما کاناکا واژه‌ای از زبان مردم مالابار^۶ (ملبار) است که در زبان تاملها از واژه سانسکریت گانیکا^۷ اقتباس شده و به معنای منجم و اهل محاسبه است. کاناکاهای ملبار کارشان منجمی و اختر شماری بود (همانجا). ابن ماجد در اجرای خواست شاه ملندی موافقت خود را در همکاری و همراهی با گروه واسکودگاما اعلام داشت. وی نقشه‌ای از کلیه سواحل هند را به واسکودگاما ارائه کرد که دارای نصف‌النهارات و مدارات بسیار دقیق، اما فاقد جهت باد بود. این نصف‌النهارات و مدارات گرچه بسیار کوچک به نظر می‌رسیدند، ولی نقشه از دقت فراوان برخوردار بود (شوموفسکی، «سه راهنما»، 74). شوموفسکی ضمن ارائه نوشته باروس، یادآورد می‌شود که واسکودگاما تخته اسطرلاب بزرگی را که با خود آورده بود، همراه با دستگاههای فلزی برای تعیین اوج خورشید و ستارگان، به ابن ماجد عرضه کرد. ابن ماجد گفت راهنمایان عرب در دریای سرخ از ادوات سه گوشه و چهار گوشه برای اندازه‌گیری نقطه اوج خورشید، به‌ویژه ستاره قطبی که برای دریانوردان حائز اهمیت فراوان است، بهره می‌جویند. وی افزود که دریانوردان هند و نیز خود اواز وسایل مذکور با در نظر گرفتن محل ستارگان در شمال، جنوب، شرق و غرب برای ادامه دریانوردی استفاده می‌کنند. ابن ماجد این وسیله را ارائه کرد. واسکودگاما پس از این گفت و گو دریافت که مخاطبش مردی کاردان است. وی که نمی‌خواست چنین راهنمای با ارزشی را از دست دهد، پیشنهاد کرد، هرچه زودتر آماده حرکت به سوی هند شود (همانجا). فران بر پایه یادداشت‌های روزانه فرمانده کشتی در ۱۴۹۸ م مطالبی ذکر کرده است. وی ضمن بیان موافقت ابن ماجد در همراهی با واسکودگاما نکته‌ای را که پیش از حرکت به سوی هند اظهار داشته بود، چنین نقل کرده است: «به ساحل این تنگه نزدیک نشوید [مقصود ساحل شرقی آفریقا در شمال ملندی است]، به سوی دریای آزاد حرکت کنید، در آن صورت به

سواحل [هند] نزدیک خواهید شد و از امواج سهمگین محفوظ خواهید ماند» («راهنمای عرب واسکودگاما»، 290). آنها به گوا در ساحل دکن رسیدند. بعدها پرتغالیان جزیره هرمز را تصرف کردند و پایگاهی مستحکم در آن جزیره پدید آوردند و راه را بر مسلمانان بستند. چند سال بعد سلطان مظفر شاه بن محمودشاه بن محمدشاه، سلطان گجرات (۹۱۷-۹۳۲ ق/۱۵۱۱-۱۵۲۵ م) نامه‌ای به سلطان اشرف غوری (۹۰۶-۹۲۲ ق/۱۵۰۱-۱۵۱۶ م) نوشت و در پیکار با فرنگان از او یاری طلبید (فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 185-190).

تاریخ حرکت کشتی واسکودگاما به راهنمایی ابن ماجد را ۲۴ آوریل ۱۴۹۸ حدود یک‌ماه و چند روز پس از ورود پرتغالیان به ملندی نوشته‌اند. چنین به نظر می‌رسد که بیستم ماه مه همان سال، آنها در کالیکوت (از ایالت کرالا) واقع در سواحل غربی هندوستان پیاده شدند. بدین روال برای نخستین بار راه دریایی اروپا به خاورمیانه ثروتمند توسط یک راهنمای عرب گشوده شد. شوموفسکی ورود پرتغالیان به اقیانوس هند را بشرح آورده و چنین نوشته است: «این حوادث در شرق عکس‌العملی منفی پدید آورد. ساکنان حوضه اقیانوس هند اندکی بعد دهشت‌زده با مهاجمات دزدان دریایی و غارت وحشیانه ثروتهای خویش از سوی بیگانگان مواجه شدند که با سلطه پرتغالیان همراه بود» («سه راهنما»، 75).

از تاریخ درگذشت ابن ماجد اطلاع دقیقی در دست نیست. کراچکوفسکی با اتکا به نظریات فران چنین اظهار عقیده کرده است که احتمالاً هدایت کشتی واسکودگاما یکی از آخرین سفرهای دریایی عمده او بوده است («ادب جغرافیایی عرب»، 560).

از نوشته‌های ابن ماجد می‌توان ارادت او را نسبت به خاندان نبوت و امامت دریافت. دلیل این مدعا ارجوزه مندرج در کتاب حاویه الاختصار فی اصول علم البحار است. ابن ماجد این منظومه نجومی را به «وصی رسول الله اسد الله الغالب علی بن ابی طالب (ع)» تقدیم داشته است (شوموفسکی، همان، 78). ثودور شوموفسکی با اتکا به نظر فران از اعتقاد ابن ماجد به تشیع یاد کرده است (همان، 110، حاشیه 58). کراچکوفسکی نیز همین عقیده را ابراز داشته می‌نویسد: «چنین به نظر می‌رسد که از جهت معتقدات مذهبی، شیعی بود. این نکته با توجه به رابطه او با ایرانیان قابل پذیرش می‌نماید» (همانجا).

بررسی آثار ابن ماجد: نام احمد بن ماجد با انتشار کتاب «جغرافیای دریانوردی» تألیف سیدی علی رئیس دریاسالار ترک از آغاز سده ۱۹ م به محافل علمی اروپا راه یافت. ولی کشف متون عربی تألیفات او تا ۱۹۱۲ م به تأخیر افتاد (کراچکوفسکی، همان، 755). پژوهش و تحقیق درباره آثار ابن ماجد در درجه نخست مرهون کوششهای فران، دانشمند فرانسوی است. وی پیرامون دو دریانورد



معطوف داشت (همان، ۱۹۹-۲۰۰). بعد معلوم شد که نسخه خطی دیگری در جده هست. متعاقب آن تألیفات دیگری از ابن ماجد در موصل و مؤسسه مطالعات شرقی لنینگراد به دست آمد که در مجموعه پاریس وجود نداشت (کراچکوفسکی، همان، ۵۵۸). متأسفانه اجل به فرانسه مهلت نداد تا کشفیات اخیر را مورد بررسی قرار دهد. با این وصف باید افزود که حاصل کار وی تحقیقات مبسوطی است که در «دائرة المعارف اسلام» و نیز در کتاب «درآمدی بر ستاره‌شناسی دریانوردی عرب» آمده است. این کتاب نخستین بار در ۱۹۲۸ م در پاریس انتشار یافت. نسخه خطی پاریس که برگرفته از متن اولیه است، تاریخ ۹۸۴ ق / ۱۵۷۶ م دارد. نسخه دمشق در ۱۰۰۱ ق / ۱۵۹۲ م نوشته شده است (کراچکوفسکی، همان، ۵۶۱). نسخه خطی پاریس در ۱۸۱ برگ و شامل ۱۹ رسالهٔ بحری است که به سفرهای دریایی ابن ماجد در دریای سرخ، خلیج فارس و اقیانوس هند اختصاص یافته و به صورت منظم به ویژه «ارجوزه» است. تاریخ رساله‌های این نسخه خطی که با شماره ۲۲۹۲ در کتابخانه ملی پاریس به ثبت رسیده، سال ۸۶۶ ق / ۱۴۶۱-۱۴۶۲ م تا سال ۹۰۰ ق / ۱۴۹۴-۱۴۹۵ م است (شوموفسکی، «سه

بزرگ، ابن ماجد و سلیمان مهری مطالبی به رشتهٔ تحریر کشید که در آثار متعدد او از جمله اثر دو جلدی «بررسیهایی پیرامون جغرافیای عربی و اسلامی»، کتاب «سفرنامه‌ها و متون جغرافیای عربی، فارسی و ترکی دربارهٔ خاور دور از سده ۸ تا ۱۸» (میلادی)، کتاب «درآمدی بر ستاره‌شناسی دریانوردی عرب» و دیگر آثار او منعکس است. به نوشتهٔ کراچکوفسکی کشفیات فرانسه به آسانی صورت نپذیرفت. به‌ویژه تعیین شخصیت ابن ماجد نیازمند تحقیقات بفرنج و جالبی بود که تنها با مقایسهٔ مآخذ پرتغالی، عربی و ترکی میسر گردید (همان، ۵۵۵). کشف آثار ابن ماجد با حادثه‌ای آغاز گردید که تا اندازه‌ای در خور توجه است. گودفروا دمونین^۳، عرب‌شناس مشهور فرانسوی که همکار فران بود، ضمن مطالعه در کتابخانه ملی پاریس دو نسخه خطی به دست آورد که شامل تألیفات ابن ماجد و سلیمان مهری بود (فران، «سفرنامه‌ها»، حاشیه ۲: ۴۸۵، همو، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، ۲۵۵، حاشیه ۱). کشف این دو نسخه خطی که در آغاز منحصر به فرد می‌نمود، به تدریج مایهٔ کشف نسخه‌های دیگر و مطالبی همانند آن شد. در اوایل دههٔ سوم سده ۲۰ م نسخه خطی موجود در دمشق شناخته شد که نظر فران را به خود

1. Etudes sur la géographie arabo-islamique.

2. Relation...

3. Gaudetroy-Desmombaynes

4. El^۲.

راهنامه»، ۱۶۴).

کراچکوفسکی در موزه آسیایی لنینگراد، نسخه‌ای خطی به زبانهای ترکی و عربی مشاهده کرد. وی در آغاز توجه کافی بدان معطوف نداشت. زیرا متن عربی که به خط خوبی نوشته نشده و به صورت ارجوزه بود، در نظرش فاقد جلوه و بی‌رنگ می‌نمود. چنانکه او خود نوشت: «اشعار از شخصی به نام احمد بن ماجد بود که خسته‌کننده به نظر می‌رسید و مربوط به گذرگاههای دریایی حوالی عربستان بود» (راهنمای واسکودگاما^۱، ۷۶). پس از جنگ جهانی اول در دهه سوم سده ۲۰ مجدداً رابطه علمی میان دانشمندان روسیه و اروپا وسعت گرفت. در این زمان کراچکوفسکی با فعالیتهای علمی فران در زمینه جغرافیای دریایی سده ۱۵ م آشنا شد. وی ضمن تجلیل از فعالیت فران نوشت: «تنها با آگاهی و احاطه به زبانهای خاور نزدیک، مالایایی، هندی و زبانهای خاور دور و ارتباط دادن آنها با زبانهای اروپایی و مآخذ شرقی بود که او توانست به نتایج ارزشمندی دست یابد». سپس افزود: «از بی‌اعتنایی خویش نسبت به این نسخه خطی احساس شرم کردم» (همانجا). متعاقب این ماجرا وی با فران رابطه برقرار کرد. معلوم شد ارجوزه موجود در موزه آسیایی شامل خط سیر دریایی و اطلاعات مربوط به آن است. بخشی از آن با دریانوردی در دریای سرخ، بخشی دیگر با اقیانوس هند و بخش سوم با سفر به شرق آفریقا ارتباط داشت. معلوم شد که این نسخه در کتابخانه ملی پاریس موجود نبود. پاسخ فران به کراچکوفسکی این نکته را تأیید کرد. فران در صدد برآمد این نسخه را نیز مورد تحلیل و بررسی قرار دهد، ولی اجل مهلت چنین کاری را به او نداد و در ۳۱ ژانویه ۱۹۳۵ درگذشت. کراچکوفسکی در ادامه مطلب می‌نویسد: متعاقب این امر یکی از شاگردان دقیق و با استعداد عهددار این مهم شد (همانجا). این شخص ثودور شوموفسکی بود که کارهای استاد را دنبال کرد و به بررسی چند نسخه خطی از آثار ابن ماجد پرداخت. شوموفسکی می‌نویسد: در بهار ۱۹۳۷ م هنگامی که در دانشگاه دولتی لنینگراد به تحصیل اشتغال داشتم، زیر نظر کراچکوفسکی به تحلیل و بررسی انتقادی نسخ خطی عربی پرداختم و از همان آغاز ارجوزه‌های ابن ماجد را مورد توجه قرار دادم («سه راهنما»، ۶۷). از آن پس بررسی آثار ابن ماجد به کوشش این دانشمند وسعت گرفت و ادامه یافت.

یکی از پژوهشهای وی مربوط به سه راهنما مجهول ابن ماجد، راهنمای سفر دریایی واسکودگاما است که در ۱۹۵۷ م همراه با ترجمه و تفسیر از سوی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی در مسکو و لنینگراد به چاپ رسیده است.

منابع اطلاعات ابن ماجد: در سده‌های ۷ و ۸ ق/ ۱۳ و ۱۴ م با وجود دشواریهای سیاسی و حمله مغولان و تاتاران به شرق، دانش کیهان نگاری به سبب نیاز بازرگانان به حمل و نقل دریایی اوج گرفت و فرهنگ‌نامه‌های تازه‌ای پدید آمد. نظرات احمد بن محمد بن کثیر فرغانی ستاره‌شناس عهد مأمون و متوکل عباسی و نیز نظرات ابو

عبدالله محمد بن جابر بن سنان حرانی صابی بتانی، منجم سده‌های ۳ و ۴ ق، درباره نقشه‌های دریانوردی تا سده ۹ ق/ ۱۵ م از اهمیت فراوان برخوردار بود. داستانهای دریانوردانی چون سلیمان بازرگان، ابوزید سیرافی و نیز کتاب عجایب الهند، اثر بزرگ‌بن شهریار ناخدای رامهرمزی سده ۴ ق/ ۱۰ م، تا مدتی دراز در مرکز توجه دریانوردان قرار داشت. دریانوردان خلیج فارس نوشته‌هایی در زمینه راهنمایی دریایی در اختیار داشتند که محتوی تجربیات دریانوردان در همه مسائل دریانوردی از جمله نقشه‌های دریایی بود. گذشته از آن سفرنامه خواشیر بن یوسف بن صلاح ارکی و آثار سه مؤلف دریانورد عهد عباسیان، محمد بن شاذان، سهل بن ابان ولیث بن کهلان را نباید از یاد برد. مجموع آثار و نوشته‌های مذکور و چه بسا نوشته‌هایی که آگاهی درباره آنها بسیار اندک است، مورد استفاده ابن ماجد بود (کراچکوفسکی، «ادب جغرافیایی عرب»، ۵۵۲). ناخدایان سیرافی تا روزگار آل بویه در علم و تجربه دریانوردی از شهرت فراوان برخوردار بودند، ولی از این زمان نقش سیراف سستی گرفت و جمعی از مردم آن به ویژه پس از زلزله‌های بزرگ سالهای ۳۶۶ - ۳۶۷ ق/ ۹۷۷ - ۹۷۸ م به عمان مهاجرت کردند (فران، «عناصر ایرانی»، ۲۵۳-۲۵۷). از این پس عمان نقش عمده‌ای ایفا کرد و احمد بن ماجد، بی‌گمان از حاصل دانش و تجارب دریانوردان ایرانی بهره فراوان گرفت. اصطلاحات دریانوردی که بیشتر از زبان فارسی مایه گرفته، خود مؤید تأثیر دانش و تجارب دریانوردی ایرانیان در بسط اطلاعات ابن ماجد است. به نوشته فران، ابن ماجد در مجموعه‌ای از نسخ خطی که متعلق به نواده یکی از دریانوردان بود، رهنما‌ای دید که تاریخ ۵۸۰ ق/ ۱۱۸۴ م داشت (همان، ۲۰۹-۱۶۹)، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، ۲۲۳). رهنما واژه‌ای پارسی است که در نوشته‌ها بارها آمده است. نظامی گنجوی ۷ سال پس از تاریخ نگارش رهنما یاد شده، در منظومه اسکندرنامه (اقبالنامه) از وجود رهنما‌ای دریایی یاد کرده و چنین آورده است (ص ۷۰۰):

نواحی شناسان آب آزمای هراسنده گشتند از آن ژرف جای
ز رهنما چون باز جستند راز سوی باز پس گشتن آمدنیاز
نوشته ابن مجاور درباره جغرافیای دریانوردی و مردم جنوب عربستان (تألیف ح ۶۳۰ ق/ ۱۲۲۳ م) از ارزش فراوان برخوردار است. وی مطالبی از مؤلف کتاب راهنما نقل کرده که در زبان عربی به صورت الرهمنج نوشته شده است (فران، «عناصر ایرانی»، ۲۱۴-۲۱۳، ۲۵۷). فران ریشه این واژه را از کلمه پارسی میانه (پهلوی) «رهنامک» دانسته و نوشته است که واژه مزبور در محیط عربی جز صورت عادی رهنامج به صورت مقلوب رهنانج (جمع آن رهنانجات) و سپس رمانی نیز آمده است («درآمدی بر ستاره‌شناسی»، ۲۳۷). بجز رهنامج در متون عربی به اصطلاحاتی چون راهدان یا راهدار، ناخذا، ناخذات،

ابن ماجد ضمن بحث درباره دریای خزر آن را بحر القلزم العجم نامیده و آن را مقابل بحر القلزم العرب قرار داده است. فران و شوموفسکی هر دو گمان دارند که وی این عنوان را از کتاب مسالک الابصار فی مالک الامصار، نوشته شهاب‌الدین ابن فضل عمری (د ۷۴۲ ق / ۱۳۴۱ م)، اقتباس کرده باشد که نوشته است: «در شمال گیلان دریای قلزم واقع است» (فران، «عناصر ایرانی»، 206؛ شوموفسکی، «سه راهنما»، 113-114).

آثار و تصنیفات: ابن ماجد آثار متعددی نوشته که تا کنون ۴۰ اثر از مصنفات وی شناخته شده است. وی اغلب آثار خود را در قالب شعر بیان کرده است. کراچکوفسکی بر این عقیده بود که روش مذکور از قدیم وجود داشته تا به خاطر سپردن مطالب آسان‌تر باشد («ادب جغرافیایی عرب»، 561). مصنفات وی اغلب به صورت ارجوزه است، ولی اشعار او همیشه در بحر رجز نیست. هر یک از این اراجیز به تفاوت، ۲۰ تا ۳۰۰ بیت است و درباره راههای دریایی معین و از مسائل تخصصی و دانش ستاره‌شناسی دریانوردی گفت‌وگو دارند و در نوع خود راهنمای دریایی محسوب می‌شوند (فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 218، 208).

عمده‌ترین آثار ابن ماجد را به ترتیب زیر می‌توان برشمرد:

۱. کتاب الفوائد فی اصول علم البحر و القواعد. این کتاب به نشر است و در میان آثار وی در درجه نخست اهمیت قرار دارد. فران آن را معتبرترین و مهم‌ترین اثر وی نامیده است (همان، 219-220). تاریخ نگارش این کتاب را ۸۹۵ ق / ۱۴۹۰ م نوشته‌اند (شوموفسکی، «سه راهنما»، 77). کراچکوفسکی تاریخ تدوین آن را متغیر دانسته و بر آن است که مؤلف چندبار متن کتاب را اصلاح کرده و مطالبی بر آن افزوده است. از این رو وی با اتکا به نظر فران و نیز با اتکا به نظر تشر^۲ از سه متن مختلف کتاب یاد کرده که در ۸۸۰ ق / ۱۴۷۵ م، ۸۸۲ ق / ۱۴۷۸ م و ۸۹۵ ق / ۱۴۸۹ م نوشته شده است (همان، 561). ابن ماجد در این کتاب از مسائل نظری و عملی دریانوردی بر پایه نوشته‌های گذشتگان و تجارب شخصی مطالبی آورده است. منطقه مورد بحث او شامل دریای سرخ، خلیج فارس، اقیانوس هند و جزایر هندوچین است. این کتاب مشتمل بر ۱۲ فصل است که نگارنده هر یک از فصول را «فائده» نامیده است. در فصل نخست از پیدایش دریانوردی مطالبی آمده است که تا اندازه‌ای افسانه‌آمیز به نظر می‌رسد. ضمناً در این فصل درباره سوزن مغناطیس و عقربه قطب‌نما بحث شده است. فصل دوم مربوط به مشخصات معلمان واقعی، وظایف و حدود دانش و آگاهی آنهاست. فصل سوم درباره تعیین منازل قمر است. فصل چهارم مربوط به آختان (خانه‌های) سی و دوگانه قطب‌نما و بادنماست که همراه با شرح و تفصیل است. جادارد گفته شود که هنوز این طریقه در بعضی نواحی متداول است و دریانوردان محلی دریای

ناوخذه، ناخوذه، ناخوذا و جمع آن: نواخذه (معرب ناخدا یا ناوخدا) به معنای صاحب و فرمانده کشتی (فران، «عناصر ایرانی»، 238)، ربان (جمع آن ربانه)، اشتیام (جمع آن اشاتمه) و نیز اصطلاحات دیگری چون خن (جمع آن اخنان) به معنای خانه‌های قطب‌نما، باشی به معنای اوج ستاره، بندر (جمع آن بنادر) و غیره برمی‌خوریم. گاه در عربی ترجمه‌هایی از واژه‌های پارسی مشاهده می‌شود که نمونه آن کلمه ورده الریاح است. این کلمه ترجمه واژه پارسی گلباد یا بادنما است. نامهای مذکور مؤید رواج اصطلاحات دریانوردی پارسی است که به زبان عربی راه یافته و ابن ماجد نیز از آن بهره گرفته است (کراچکوفسکی، همان، 553-554).

ابن ماجد از آثار و مأخذ دریانوردی و ستاره‌شناسی اطلاعات وسیعی داشت. او در ضمن از قریحه شعر و ادب نیز برخوردار بود. از نامهای مأخذ و منابعی که در نوشته‌های وی آمده است، به این نکته می‌توان پی برد. ابن ماجد در نوشته‌های خود درباره ستاره‌شناسی، دریانوردی و علم جغرافیا از کارهای خواجه نصیرالدین طوسی درباره منازل قمر و کواکب یاد کرده و بر او رحمت فرستاده است (شوموفسکی، «سه راهنما»، 82). وی در ضمن از دانشمندانی چون عبدالرحمن بن عمر صوفی منجم و مؤلف کتاب التصاویر، ابوالفداء جغرافی نگار و مؤلف تقویم البلدان، بطلمیوس مؤلف المجسطی، ابوحنیفه دینوری، ابن حوقل، ابواللال عسکری مؤلف جمهرة الامثال، یاقوت حموی، فردوسی و نیز از زیج الغبیگ یاد کرده است (همان، 84). در زمینه شعر و ادب از کسانی چون امرؤ القیس کندی، مهلهل بن ربیع، عنترة بن شداد، عمر بن ابوریعنه مخزومی، ابوالحسن ابن هانی (ابونواس) و عبدالله بن معتر نام برده است (همانجا). وی با نظر انتقادی به آثار گذشتگان می‌نگریست و نوشته‌های آنان را با تجارب شخصی خود درمی‌آمیخت.

ابن ماجد درباره گذشتگان می‌نویسد که در روزگاران گذشته مردم دور اندیش‌تر بودند و به سبب دور اندیشی و ترس و احتیاط از دریا، جز با دریا نوردان به دریا نمی‌رفتند. دریانوردان کشتیها را با دقت آماده می‌کردند، مراقب بادهای موسمی بودند و کشتیها را بیش از اندازه بار نمی‌کردند، ولی ما از آنان آگاه‌تر و آزموده‌تریم (همان، 82، 112). ابن ماجد به ذکر مسافتها نیز پرداخته، مسافت بندر سیراف تا ساحل مکران را از طریق دریا ۷ روز راه و از خشکی تا خراسان را حدود یک ماه و از خراسان تا بغداد را حدود ۳ تا ۴ ماه نوشته است. بعضی جهانگردان ابن ماجد را مخترع قطب‌نما دانسته‌اند، ولی این نکته را نمی‌توان بر واقعیات منطبق دانست. سر ریچارد برتون^۱ جهانگرد مشهور چنین آورده است که دریانوردان عدن تا اواسط سده ۱۹ م شخصی به نام شیخ ماجد را قدیمی از مردم سوریه می‌پنداشتند و او را مخترع قطب‌نما می‌خواندند و هربار به هنگام سفر دریایی نام او را بر زبان جاری می‌کردند، فاتحه می‌خواندند و از وی یاری می‌طلبیدند (فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 227-228).

دو طریق به دست می‌آید. یکی آنکه هر خانهٔ بادنما هفت انگشت است و دیگر آنکه هر یک از منازل بیست و هشت‌گانهٔ قمر هشت انگشت است و در هر دو حال نتیجه چنین می‌شود که انگشت معادل یک درجه و ۳۷ دقیقه است (همانجا). فصل هشتم دربارهٔ علامات نزدیک شدن خشکی، ناوبری، فرماندهی کشتی و هدایت آن به بنادر گجرات (در نقشهٔ ابن ماجد «جوزرات») است که ظاهراً در فعالیت دریانوردی وی از اهمیت فراوان برخوردار بوده است (همانجا؛ فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 202). مطالب فصل نهم دربارهٔ سواحل است و از رأس الحد در جزیرهٔ العرب آغاز می‌شود. در این فصل از سه گروه معلمان نیز یاد شده است (همانجا). فصل دهم حاوی شرحی دربارهٔ ۱۰ جزیرهٔ بزرگ است که عبارتند از: شبه جزیرهٔ عربستان یا «جزیرهٔ العرب»، جزیرهٔ القمر (ماداگاسکار)، سمطره (سوماترا)، جاوه، الغور که شوموفسکی و کراچکوفسکی آن را همان جزیرهٔ تایوان یا فرمز نوشته‌اند (همو، «سه راهنما»، 77؛ کراچکوفسکی، همان، 5620)، سیلان یا سرانندیپ که در متن نسخهٔ خطی گاه «سرانندیپ» آمده است (شوموفسکی، «جزایر بزرگ»، 175)، زنگبار (در نقشهٔ زنجبار)، بحرین، سقطره (سقطری) و ابن گاو (فران، «درآمدی بر ستاره‌شناسی»، 202). شوموفسکی جزیرهٔ ابن گاو را «ابن جوان» نوشته است («سه راهنما»، همانجا). فصل یازدهم مربوط است به بادهای موسمی و دریانوردی. فصل دوازدهم شرحی است دربارهٔ دریای سرخ (بحر قلزم العرب) و جزایر آن و نیز صخره‌های زیر آب.

۲. حایرة الاختصار فی اصول علم البحار، این کتاب در میان آثار ابن ماجد در درجهٔ دوم اهمیت قرار دارد و از آثار متقدم او و مربوط به ۸۶۶ ق / ۱۴۶۲ م است. این اثر که منظوم و به صورت ارجوزه است، حاوی مطالب فشرده‌ای دربارهٔ اصول دریانوردی است (همانجا). کراچکوفسکی تاریخ‌نگارش آن را پیش از کتاب الفوائد فی اصول علم البحر والقواعد می‌داند و معتقد است که وی در زادگاه خود جلفار از نگارش آن فراغت یافت («ادب جغرافیایی عرب»، 563؛ فران، «راهنمای عرب و اسکودگاما»، 295). این کتاب ۱۱ فصل دارد و دارای ۱۰۰۰ بیت است (کراچکوفسکی، همانجا). فصل اول کتاب دربارهٔ نشانه‌های نزدیکی خشکی، فصل دوم دربارهٔ منازل قمر و خانه‌های بادنما و قطب‌نما، انگشتها (الاصابع و الترفا) است که واژهٔ اخیر به تقریب برابر ۹۷ میل دریایی و معادل یک روز راه دریانوردان با سرعت متوسط ۴ میل و به عبارت دیگر ۴ گره دریایی در هر ساعت است (همانجا). فصل سوم کتاب شامل مسائل وقت‌شناسی است. فصل چهارم و به دیگر سخن ارجوزه شمارهٔ ۴ این اثر عنوان «تحفة القضاء» دارد که در آن ابن ماجد قبله را از طریق نصف‌النهار و مدار مکه معظمه و مسجد الحرام ضمن استفاده از قطب‌نما معلوم و مشخص کرده است. فصلهای پنجم تا هشتم شامل گزارش دربارهٔ راههای

سرخ تقسیمات رایج در قطب‌نماهای اروپایی را به کار نمی‌بندند، بلکه آن را به ۳۲ خانه بخش می‌کنند که باطلوع و غروب ستاره‌های معین ارتباط دارد و از روی اختان معلوم می‌شود (کراچکوفسکی، همان، 561). فصل پنجم از جغرافی نگاران و منجمان پیشین بحث می‌کند. فصل ششم مربوط به راههای دریایی است. فصل هفتم حاوی ملاحظات دربارهٔ رصد‌های نجومی است که غالباً از قیاس فاصلهٔ میان ستارهٔ قطبی (جدی یا «الجاه» معرب‌گاه) (فران، «عناصر ایرانی»، 218) با دو ستارهٔ دب اصغر (الفرقدان) و یک ستارهٔ دب اکبر (النعش) است (همو، «آموزشهای دریایی سلیمان مهری»، 303). این ستارگان هم اکنون نیز از دیدگاه دریانوردان واجد اهمیت بسیاریند (کراچکوفسکی، همان، 562). در مؤلفات ابن ماجد تعیین مدارات با درجه معلوم نمی‌شود، بلکه به وسیلهٔ عملی صورت می‌پذیرد که در اصطلاح وی «اصبع» یا انگشت نامیده می‌شود. شاید این اصطلاح روش ابتدایی رصدگیران قدیم باشد که معادل یک درجه و ۳۷ دقیقه است. این روش متعلق به اسطرلابهایی است که نه با درجه، بلکه به مقیاس انگشت تقسیم شده‌اند. اصل این روش معلوم نیست و فران نیز نتوانست وجود آن را نزد یونانیان، ایرانیان، مردم چین، هند و اندونزی تعقیب کند (همانجا). ابن ماجد تنها جغرافی‌شناس عرب است که خط استوا و نصف‌النهار را بر پایهٔ مکتب بطلمیوس به ۳۶۰ درجه تقسیم نکرده، بلکه آن را به چیزی معادل ۲۲۴ انگشت بخش نموده است که از



۱۴. منظومه مشهور به القصيدة المكية، که در باره راههای دریایی از مکه به جده، دماغه فرنگ، کالیکوت، دابول، کنکان، گجرات، اطواح، هرمز (هرامیز در منظومه) است (شوموفسکی، همان، 78). این منظومه نیز فاقد تاریخ است.
۱۵. ارجوزه نادره الایدال، که فران تاریخ تصنیف آن را پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م دانسته است. این ارجوزه مربوط به بعضی ستارگان است (همانجا).
۱۶. قصیده معروف به الذهبية، که در آن از اظهار نظر پیرامون صخره‌ها، کوههای ساحلی، مناطق دارای عمق زیاد و نشانه‌های نزدیک شدن خشکی از قبیل پرندگان و بادها و نیز از پهلوی گرفتن بر دماغه‌ها در زمان وزش بادهای موسمی و مطالبی از این قبیل بحث شده است. تاریخ تصنیف این قصیده را ۱۶ ذیحجه ۸۸۲ ق/ ۲۱ مارس ۱۴۷۸ م نوشته‌اند (همان، 297؛ دانشنامه) که منطبق با اول فروردین ماه است.
۱۷. ارجوزه الفائقة، که در باره رصد و ارتفاع ستارگان از جمله برج الضفدع است. تاریخ این ارجوزه مشخص نیست. فران (همان، 297) زمان تصنیف آن را پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م دانسته و دانشنامه پیش از ۸۸۰ ق نوشته است.
۱۸. ارجوزه البلیغة، که در باره رصد دو ستاره سهیل و سماک راح است (شوموفسکی، همان، 136؛ دانشنامه). این ارجوزه فاقد تاریخ است.
۱۹. نه فصل کوتاه که به نثر نوشته شده و مربوط به تحقیق درباره اقیانوس هند و سواحل آن، عرض جغرافیایی بعضی بنادر، صورت سواحل و شیوه پهلوی گرفتن در کرانه‌های غربی هندوستان است. ابن ماجد در این نوشته از ۱۰ جزیره بزرگ اقیانوس هند، نواحی ساحلی آسیا و آفریقا، بادهای موسمی موافق، دریای سرخ و جزئیات مربوط به آن، صخره‌ها و اعماق این دریا بحث کرده است (فران، همانجا؛ شوموفسکی، «جزایر بزرگ»، 179-173).
۲۰. ارجوزه السبعية، که در هفت بخش نوشته شده است و از هفت دانش دریانوردی بحث می‌کند. تاریخ نگارش این ارجوزه ۸۸۸ ق/ ۱۴۸۳ م است.
۲۱. قصیده‌ای در باره ستاره‌شناسی که زمان نگارش آن پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م است.
۲۲. قصیده‌ای فاقد عنوان که حاوی مطالعه در باره ستارگانی است که برای پهلوی گرفتن کشتی مفید به نظر می‌رسند. در این قصیده از کرانه‌های دیو تا دابول بحث شده است. این قصیده فاقد عنوان و زمان نگارش آن پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م است، ولی در بعضی نوشته‌ها نام این قصیده الهادیة آمده است (فران، همانجا؛ دانشنامه). از دیگر آثار ابن ماجد سه منظومه است که نخست در مجموعه آثار

- مختلف کشتیرانی در اقیانوس هند، دریاها و خلیج‌های آن است. فصل نهم در رصدیابی و مطالعه ستارگان است. فصل دهم و یازدهم مسائل مختلف دریانوردی از جمله توضیح واژه «زام» (جمع آن: زوام) است که آن را وسیله تعیین کننده مسافت دانسته است. در کتاب عجائب الهند نیز این واژه آمده است. کراچکوفسکی می‌نویسد: «چنانکه اکنون معلوم شده زام یک هشتم راه دریایی در یک شبانه روز و در واقع حدود سه ساعت راه است» (همان، 563).
۳. ارجوزه معروف به المعربة، که از دریانوردی در خلیج عدن، بحث می‌کند و تاریخ نگارش آن ۸۹۰ ق/ ۱۴۸۵ م است.
۴. قبله الاسلام فی جميع الدنيا، یا تحفة القضاة، این اثر شامل مطالبی است درباره تعیین قبله هر محل. تاریخ نگارش آن ۸۹۳ ق/ ۱۴۸۸ م است.
۵. ارجوزه بر العرب فی خلیج فارس، که در آن از کشتیرانی در طول سواحل عربستان تا خلیج فارس بحث شده است.
۶. ارجوزه فی قسمة الجمة علی بنات نعش، که از صورت فلکی دب اکبر بحث می‌کند و تاریخ آن ۹۰۰ ق/ ۱۴۹۴ م است (فران، «راهنمای عرب و اسکودگاما»، 295-296؛ دانشنامه). شوموفسکی بر آن است که تصنیف این ارجوزه حدود ۲۴ سال پس از نگارش حاویه الاختصار، یعنی حدود ۹۰۰ ق/ ۱۴۹۵ م صورت پذیرفته است («سه راهنما»، 78).
۷. ارجوزه مشهور به كنز المعالمة و ذخیرتهم فی علم المجهولات فی البحر و النجوم و البروج، که فاقد تاریخ است، ولی فران زمان نگارش آن را حدود ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م نوشته است. در این ارجوزه از کرات فلکی و صور منطقة البروج، کواکب و غیره بحث شده است.
۸. ارجوزه فی التختات لبر الهند و بر العرب، که در آن از پهلوی گرفتن در کرانه‌های غربی هندوستان و سواحل عربستان به تقریب از ۲۵° تا ۶۰° عرض شمالی بحث می‌شود (در دانشنامه اشتباهاً ۶۰ درجه آمده است). این ارجوزه فاقد تاریخ است.
۹. ارجوزه میمیات الایدال، مربوط به بعضی ستارگان به منظور ناوبری و راهنمایی دریایی است.
۱۰. ارجوزه مخمسة، که از بعضی ستارگان شمالی بحث کرده است.
۱۱. ارجوزه‌ای در باره ماههای بیزانسی (روم شرقی)، که فران زمان نگارش آن را پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م نوشته است.
۱۲. ارجوزه ضریبة الضرائب (بی تاریخ)، که در آن درباره بهره گیری از ستارگان در کار دریانوردی بحث شده و حاوی آموزشهای کلی برای دریانوردان است.
۱۳. منظومه‌ای است نجومی و فاقد عنوان در بحر رجز که به علی ابن ابی طالب (ع) تقدیم شده و شامل مطالبی پیرامون منازل قمر و محل صحیح آنها در آسمان است. این منظومه نیز پیش از ۸۹۴ ق/ ۱۴۸۹ م نوشته شده است (فران، همان، 296؛ دانشنامه).

این ارجوزه شامل مطالبی است در باره راه جده تا عدن و شرح گذرگاهها و مقیاسهای دریایی که ابن ماجد آن را دریای بزرگ «بحر الکبیر» نامیده است (ص ۴۴).

ابن ماجد از کوشش پرتغالیان برای گذر از طریق دماغه امید نیک و دخول به اقیانوس هند و نیز از دستبردهای آنان در سواحل شرق افریقا آگاه بود. بنا به نوشته او فرنگیان (اروپاییان) با گذر از مدخل که همان راه دماغه امید نیک است و میان سفاله و مغرب (شمال افریقا) واقع است به سفاله رسیدند، آنگاه به هندوستان رفتند و بعد به زنگبار درآمدند و سرانجام از همان راه بازگشتند. ابن ماجد تاریخ این ماجرا را ۹۰۰ ق / ۱۴۹۵ م نوشته است (ص ۲۵). وی سپس متذکر می‌گردد که فرنگان در ۹۰۶ ق / ۱۵۰۱ م بار دیگر به هندوستان رفتند، خانه‌هایی در آن دیار خریدند و در آنها سکنی گزیدند و به فرمانروایان سامری (زموریان کراالا) که وی آنان را به صورت «سوامر» آورده است، اتکا کردند، چندان که مردم به آنان ظنین شدند (همانجا). از نوشته‌های ابن ماجد چنین برمی‌آید که از راهنمایی پرتغالیان احساس شرمساری می‌کرد. وی با اندوه از ورود فرنگان (پرتغالیان) به کالیکوت یاد کرده و نوشته است که آنان به کالیکوت درآمدند، به خرید و فروش دست زدند، با خودسریهای خویش و ضمن تکیه به فرمانروایان، عرصه را بر دیگران تنگ کردند و بیزاری از اسلام را با خود به همراه آوردند و مردم را با دهشت و نگرانی دست به گریبان کردند (شوموفسکی، «سه راهنما»، ۱۰).

مأخذ ابن ماجد، احمد، «ثلاث راهمانجات المجهولة»، (نک: شوموفسکی در مأخذ لاتین)؛ دانشنامه نظامی گنجوی، خسه، تهران، ۱۳۳۶ ش؛ نیز:

BSE³; Ferrand, Gabriel, "L'élément persan dans les textes nautiques arabes des XV^e et XVI^e siècles", JA, Paris, avril-juin 1927, vol. CCIV; id, "Les instructions nautiques de Sulaymān al Mahri (XVI^e siècle)", *Annales de géographie*, 1923, vol. XXXI; id, *Introduction à l'astronomie nautique arabe*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt (reprint 1986); id, "Le pilote arabe de Vasco de Gama", *Annales de géographie*, 15 Juillet 1922, vol. XXXI; id, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'extrême orient du VIII^e au XVIII^e siècles*, ed. Fuat Sezgin, Frankfurt (reprint 1986); 1A; Krachkovskii, Ignati, "Arabskaia geograficheskaia literatura", *Izbrannii Sochineniia*, Moscow/Leningrad, 1957, vol. IV; id, "Lotsman Vasko da Gamy", *Izbrannii Sochineniia*, Moscow / Leningrad, 1955, vol. I; Shumovskii, Teodor, *Tri neizvestnye losii Ahmadalibn Madjida arabskogo lotsmana vasko da gamy*, Moscow / Leningrad, 1957; id, "Velikie ostrova v morskoy entsiklopedii Akhmada ibn Madzhida XV v.", *Strany i narody Vostoka*, Moscow, Izdatelstvo Nauka, 1976.

عنایت الله رضا

ابن ماجور، نک: ابن ماجور.

ابن ماجه، ابو عبدالله محمد بن یزید ربیع قزوینی (۲۰۹-۲۲۰ رمضان ۲۷۳ ق / ۸۲۴ - ۲۰ فوریه ۸۸۷ م)، محدث بزرگ و گرد آورنده سنن، ششمین کتاب از صحاح سته در حدیث. ماجه لقب پدر وی بوده است (رافعی، ۴۹/۲، به نقل از چند دستخط کهن؛ قس: ابن طاووس، ۱۸۰/۱). علت خوانده شدن او به ربیعی، نسبت ولاء بین خاندان وی با قبیله عرب ربیعه است (ابن نقطه، ۱۲۵/۱، به نقل از

خطی موزه آسیایی لنینگراد به دست آمد (کراچکوفسکی، «راهنمای واسکودگاما»، 74-78)، ولی بعدها در مجموعه نسخ خطی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی شعبه لنینگراد (شمه-B-992) قرار گرفت (شوموفسکی، همان، 65، 67).

کتابی که منظومه‌های ابن ماجد در آن گنجانده شده، شامل هفت اثر در زمینه‌های مختلف از چند نویسنده بود (همان، 67). این کتاب توسط کراچکوفسکی به شوموفسکی معرفی شد و وی فعالیت خود را در باره سه منظومه ابن ماجد در این کتاب متمرکز کرد. ولی جنگ جهانی دوم و محاصره لنینگراد مانع بررسی کامل آن شد. پس از جنگ جهانی دوم در اوت ۱۹۴۶، شوموفسکی به لنینگراد بازگشت و نسخه خطی یاد شده را که فران فرصت بررسی آن را نیافته بود، در عین سلامت دید. از آن زمان مطالعه منظومه از سر گرفته شد (همان، 67-68). سرانجام در ۱۹۵۷ م نسخه مذکور با ترجمه روسی از سوی انستیتوی خاورشناسی فرهنگستان علوم اتحاد شوروی شعبه لنینگراد به همت شوموفسکی انتشار یافت. کتاب با عنوان ثلاث راهمانجات المجهولة لاحمد بن ماجد ربان رحلة فاسکودی جاما (سه راهنما مجهول احمد بن ماجد راهنمای سفر واسکودگاما) است که از نسخه عربی منحصر به فرد اخذ شده است. دو منظومه مذکور در بحر رجز و منظومه سوم در بحر طویل است. ارجوزه نخستین کتاب، ارجوزه السفالیه نام دارد که در باره شناسایی گذرگاههای دریایی، اندازه‌گیریهای نجومی از مالابار = ملبار (ملیبار در ارجوزه) و کنکان (کنکن در ارجوزه) و گجرات (جوزرات در ارجوزه) و سند و اطواح تا سیف الطویل و از آنجا تا نواحی السواحل و زنگبار و ارض سفاله (سواحل و سفاله در محدوده کنیا و تانزانای کنونی) و ماداگاسکار و جزایر آن است. ارجوزه شامل همه نوادر علوم این نواحی تا انتهای جنوبی زمین و بیان اندازه‌هایی است که معلم (راهنمای دریانوردی) از طریق آنها کاستی و فزونی را در همه اخنان (خانه‌ها) می‌شناسد و وصف نوادر این راه شامل اندازه‌ها، نواحی گذرگاهها، ساکنان زمین و پادشاهان آنها، بادهای موسمی و سفر به آن سرزمینها و راه کشف شده چهارمین معلم (پس از سه معلم نخستین) است (ابن ماجد، ۳). گمان می‌رود تاریخ نگارش این ارجوزه پس از ۹۰۶ ق / ۱۵۰۱ م باشد (همو، ۲۵). از این نوشته گر چه تاریخ در گذشت ابن ماجد مشخص نمی‌شود، ولی معلوم می‌گردد که پس از این سال بوده است.

ارجوزه دوم المعلقیه نام دارد و شامل مطالبی در باره سرزمین هند تا سیلان، ناک باری، سرزمین سیام (هندوچین)، و ملعقه و جاوه و متعلقات آن از جزایر، آب سنگها (صخره‌های مرجانی) و جایگاههای آنها، مشخصات این سرزمینها، شهرها و جمیع متعلقات آنها در شرق و جنوب و غور (تایوان) و چین تا حدود صخره‌های آتشفشانی مشرف به اقیانوس است که ابن ماجد آن را دریا می‌نامد و می‌نویسد «در پس آن چیزی جز کوه قاف نیست» (همو، ۳۰).

ارجوزه سوم التائیه نام دارد که از دو منظومه دیگر کوتاه‌تر است.

منابع در سطور بعد). نگاهی ژرف به منابع مربوط به ابن ماجه نشان می‌دهد که همواره در طول تاریخ بین شهرت شخص ابن ماجه و اشتها کتاب مهم او سنن رابطه مستقیم وجود داشته است. یعنی به موازات کم رواج بودن سنن در سده‌های آغازین، شخصیت ابن ماجه نیز کمتر معروف بوده است.

رواج آغازین سنن ابن ماجه: در مقایسه با دیگر صحاح سته می‌توان گفت که سنن ابن ماجه تا سده ۶ ق/ ۱۲ م اغلب از رواج محلی برخوردار و عمدتاً در سطح ایران رایج بوده است. به عبارت دیگر در فاصله سه قرن روایت نسل به نسل، سنن ابن ماجه کمتر از مرز ایران و به ویژه قزوین خارج شده است. بسته بودن محیط علمی قزوین و ارتباط نسبتاً ضعیف آن با دیگر مراکز را باید از عوامل آن شمرد.

ابن ماجه در قزوین سنن را بر شاگردان خود عرضه داشت و کسانی چون علی بن ابراهیم قطان قزوینی، احمد بن ابراهیم خلیلی قزوینی، سلیمان بن یزید فامی قزوینی، حامد بن لیثویه ابهری، محمد بن عیسی ابهری و ابراهیم بن دینار همدانی آن را از وی فرا گرفتند. در این میان روایت قطان بر دیگران چیره شد و درباره سرگذشت تاریک روایات دیگر، این اندازه آگاهی وجود دارد که روایت قزوینیان و ابهریان چندی در منطقه قزوین باقی بوده (نک: خلیلی، ۷۶۵/۲ - ۷۶۶؛ رافعی، ۵۰/۲، ۱۳۴، ۳۴۳/۳) و روایت ابراهیم همدانی احتمالاً از راه همدان به عراق رسیده و بدون اینکه نشانی از رواج آن در دست باشد، نسخه آن تا سده ۷ ق دوام داشته است (نک: ابن طاووس، همانجا).

اعتبار قطان در میان اهل حدیث، و عمر ۹۱ ساله وی موجب آن شد که جمعی گرد او در آیند و سنن را از وی فرا گیرند. البته در میان این جمع روایت ابو طلحه قاسم بن ابی المنذر قزوینی بر دیگران غلبه یافت و در درجه بعد روایت ابوبکر ابن لال همدانی از اندک رواجی برخوردار شد (نک: ابوطالب حسنی، ۱۳۸، ۱۵۰؛ قاضی اردبیلی، برگ ۱۸۵ الف؛ جورقانی، ۱۰۸/۱ - ۱۰۹، جم: ابن نقطه، ۱۸۶/۲، ۲۸۶؛ رافعی، ۴۰/۳، ۹۵، ۲۲۶، ۳۴۳). همچنین شاگرد دیگر قطان، عبدالرحمن بن احمد قزوینی در ۴۰۹ ق، هنگام گذار از بغداد، برخی احادیث سنن را در آنجا رواج داد (نک: خطیب، تاریخ بغداد، ۳۰۳/۱۰، السابق واللاحق، ۱۱۸، که سند آن خالی از خدشه نیست؛ قس: ابن ماجه، ۶۴۷/۱). ابوطلحه قزوینی در ۴۰۸ - ۴۰۹ ق، در حالی که افزون بر ۶۰ سال از وفات قطان می‌گذشت، کتاب سنن را در قزوین تحدیث نمود و جمعی از محدثان آن را از وی استماع کردند (ابن نقطه، ۵۰/۱، ۲۲۵/۲؛ رافعی، ۷۱/۳، ۴۳۸، ۱۹/۴). از آن جمله محمد بن حسین مقومی قزوینی که در آن زمان بسیار جوان بود، توانست حدود ۸۰ سال سنن را در ثبت خود نگاه دارد و در ۴۸۰ - ۴۸۱ ق آن را در قزوین باز گوید (برای رواج روایات مجالس مقومی در قزوین در سده ۶ ق، نک: ابوالخیر حاکمی، ۱۲۴؛ ابن نقطه، ۷۷، ۷۰/۱، ۷۷، ۲۷۴/۲؛ رافعی، ۱۴۴/۱، ۷۸/۲، ۱۱۴، ۸۵/۳، جم).

اما رواج سنن در ری چنان بوده است که در نیمه‌های سده ۵ ق،

تاریخ قزوین ابویعلی خلیلی). منبع اساسی در مورد تاریخ ولادت و وفات او دستخط شاگردش جعفر بن ادریس است (ابن قیسرانی، ۲۱). تنها بخش زندگی ابن ماجه که بیشتر بدان پرداخته شده، مربوط به سفرهای علمی و شیوخ وی در این سفرهاست. بر اساس گزارش منابع شرح حال که با اسانید سنن ابن ماجه تأیید می‌شود، ابن ماجه پس از استماع از مشایخ زادگاه خود قزوین، چون علی بن محمد طنافسی و ابومحمد عمرو بن رافع، راهی سفر شد، ولی با توجه به اینکه هیچ گاه تاریخ مسافرتها وی در منابع نیامده، تعیین ترتیب آنها نمی‌تواند قطعی باشد. بهر حال او مدتی در عراق به تحصیل پرداخت؛ در کوفه از بزرگانی چون ابوبکر محمد بن علاء، ابوبکر و عثمان پسران ابی شیبه، محمد بن عبدالله بن نمیر و هناد بن سری، در بصره از استادانی نظیر نصر بن علی جهضمی و محمد بن بشار بدار، در واسط از کسانی همچون احمد بن سنان قطان و تمیم بن منتصر و در بغداد از شیوخ چون ابوخیثمه زهیر بن حرب و ابوثور ابراهیم بن خالد حدیث آموخت. نیز چندی در شام اقامت گزید و در دمشق از عالمانی چون هشام بن عمار، عبدالرحمن بن ابراهیم دحیم و عبدالرحمن بن احمد ابن بشیر بن ذکوان و در حمص از محمد بن مصفی و هشام بن عبدالملک یزنی و دیگران استماع حدیث نمود. همچنین سفری به مصر داشت و از مشایخ آن دیار چون محمد بن رمح، ابوطاهر ابن سرح و یونس بن عبدالاعلی بهره برد. در مدت حضور در مکه و مدینه نیز از شماری از شیوخ دانش آموخت (ابن نقطه، ۱۲۲/۱ - ۱۲۳، نیز ۱۲۵/۱ - ۱۲۶، به نقل از تاریخ خلیلی؛ یاقوت، ۹۰/۴ - ۹۱، به نقل از تاریخ همدان شیرویه دیلمی؛ ابن عساکر، ۱۲۵/۱۶).

با مطالعه‌ای درباره این مشایخ، می‌توان تاریخ سفر او را به غرب، در حدود ۲۳۰ - ۲۴۰ ق برآورد کرد. در مورد سفر ابن ماجه به شرق، گرچه بر ما معلوم است که گذار او بهری و نیشابور افتاده و در ری از محمد بن حمید رازی (د ۲۴۸ ق) و در نیشابور از محمد بن یحیی ذهلی (د ۲۵۸ ق) استماع حدیث کرده است (ابن نقطه، ۱۲۶/۱)، اما تخمین جزئیات این سفر نیاز به اطلاعات بیشتری دارد. سیاق گفتار مورخان قزوین چون خلیلی و رافعی در شرح حال ابن ماجه و نیز بررسی درباره شاگردان وی نشان می‌دهد که او پس از مسافرت خود، به قزوین بازگشته و در آنجا به تدریس و تألیف پرداخته است. از جمله شاگردان وی علی بن ابراهیم قطان، محمد بن عیسی صفار ابهری، اسحاق بن محمد قزوینی، ابوعمر و احمد بن محمد مدینی و ابوالطیب احمد بن روح بغدادی را می‌توان نام برد (برای فهرستی از شاگردان وی، نک: همانجا؛ یاقوت، ۹۱/۴؛ رافعی، ۴۹/۲ - ۵۰).

ابن ماجه در قزوین درگذشت و در سوگ او شاعران مرثیه‌ها سرودند (نک: همو، ۵۰/۲ - ۵۳؛ حمدالله، تاریخ گزیده، ۶۳۰، ۸۱۳). مزار او در قزوین تا مدتها شناخته شده بود (نک: همو، نزهة القلوب، ۵۹، تاریخ گزیده، ۷۸۴). به رغم شهرت ابن ماجه، منابع شرح حال وی بسیار اندک بوده و دانسته‌ها درباره زندگی او ناچیز است (نک: بررسی

حازمی، الاعتبار، ۱۷۳، جم: ابن قدامه، التبيين ۲۲۶؛ ابن نقطه، ۳۸/۲ - ۳۹، ۱۳۵، ۱۸۲ - ۱۸۳؛ ضیاء مقدسی، المستخرج، ۱۹۶/۱؛ کنجی، البیان، ۹۹؛ جونی، ۵۸/۱؛ ذهبی، همان، ۲۸۰/۱۳، ۳۵۲/۲۲؛ سبکی، تقی‌الدین، ۴۷؛ سبکی، تاج‌الدین، ۵/۱، ۱۵۹؛ ابن جزری، ۱۲۲ - ۱۲۳؛ ابن تغری بردی، ۷۰/۳؛ کورانی، ۱۳؛ نخلی، ۱۷ - ۱۸؛ بصری، ۸؛ فلانی، ۲۱ - ۲۲؛ شوکانی، ۴۶ - ۴۷؛ ترمسی، ۱۶؛ نیز اسانید مغربی در سطور بعد).

بر اساس آنچه از اسانید یاد شده برمی‌آید، سنن ابن ماجه به طور جدی از نیمه دوم سده ۶ ق در عراق و شام و سپس مصر شناخته شده و دقیقاً از همین دوره است که نقل از سنن در آثار مؤلفان این نواحی بسیار دیده می‌شود (به عنوان نمونه، نک: ابن صابونی، ۳۴۶؛ ابن قدامه، المغنی، ۴۴/۱، جم: ضیاء مقدسی، همان، ۱۹۶/۱، جم: فضائل الاعمال، ۳۸، جم: بکری، ۵۶، جم: منذری، عبدالعظیم، ۳۷/۱، جم: کنجی، همان، ۱۰۰، جم: کفایه الطالب، ۵۳، جم: منذری، محمد، ۹۲، ۱۳۱؛ مقدسی، یوسف، ۵۹، جم: نووی، ۲۷؛ محب طبری، ۸/۱، جم: در مورد نسخه‌ای از سنن مورخ ۳۷۰ و اندی که تا سده ۹ ق باقی بوده، نک: ابن حجر، فتح الباری، ۲۷/۷). طبیعی به نظر می‌رسد که پس از شام و مصر این کتاب راه مغرب و اندلس را بر روی خود باز کرده باشد. در سده‌های ۶ و ۷ ق/ ۱۲ و ۱۳ م در فهرس مغربی چون: فهرس ابن عطیه، فهرسه ابن خیر و برنامه‌ریزی عینی جای خالی سنن ابن ماجه احساس می‌شود، ولی از آشنایی چسته و گریخته مغربیان با سنن اطلاعاتی در دست است. چنانکه مثلاً محمد ابراهیم بن خطاب مغربی اندکی پس از ۵۸۰ ق در رحله علمی خود به قزوین آمده و سنن را استماع کرده است (نک: رافعی، ۱۴۴/۱). همچنین محمد بن احمد قرطبی (د ۶۷۱ ق) از سنن بهره برده و بارها از آن نقل کرده (نک: قرطبی، التذکره، ۲۱/۱، جم: الجامع، ۸/۱، جم: و در سده ۸ ق ابن خلدون در مقدمه (۵۶۱/۱)، سنن ابن ماجه را مورد استناد قرار داده است. در پی او ابن رشید (۲۲۴/۳، ۲۹۹)، وادی آشی (صص ۲۰۲، ۲۰۳) و ابن غازی (ص ۵۳، جم: روایت مشهور ابو زرعه را از مشایخ شرقی گرفته، در فهرس مغرب ثبت کردند. پس از سده ۹ ق نیز می‌توان روایت سنن را با اسانید مختلف در فهرس مغربی نظیر ثبت بلوی (ص ۱۱۷) و صله الخلف رودانی (صص ۶۶ - ۶۷) باز یافت (قس: EI²، که در آن فوک^۱ گفته است که سنن ابن ماجه هرگز در مغرب مورد اعتنا نبوده است).

سنن ابن ماجه ششمین از صحاح سته: اساساً وجود نظریه‌ای به عنوان «صحاح سته» یا مثلاً «صحاح خمس» پیش از سده ۵ ق روشن نیست تا بتوان از حضور سنن ابن ماجه در آن میان سخن راند. در واقع نخستین شخصیت شناخته شده‌ای که در دو کتاب شروط الائمة السته و اطراف الکتب السته نظریه صحاح سته را در مشرق زمین مطرح

تنها از طریق روایت واقد بن خلیل (از علی بن حسن بن ادریس از قطان)، در سطح محدودی شناخته شده بود (ابن نقطه، ۵۰/۱، ۲۸۷/۲). در واقع سال ۴۸۴ ق / ۱۰۹۱ م را که در آن محمد بن حسین مقومی بهری آمده و سنن را به روایت ابوطلحه باز خوانده است (نک: همو، ۴۹/۱ - ۵۰)، باید نقطه عطفی در تاریخ رواج سنن دانست. در ری محدثانی چون ابن ناصر بغدادی، ابوسعید عبدالرحمن حصیری، ابوالقاسم محمود طالقانی، ابن قیسرانی و فرزند وی ابو زرعه طاهر ابن محمد مقدسی در مجلس مقومی حضور یافتند و به سماع سنن نایل شدند. ابن ناصر سنن را با خود به بغداد برد و کسانی چون ابن شهر آشوب و ابن جوزی آن را از او فرا گرفتند (ابن شهر آشوب، ۹/۱؛ ابن جوزی، الموضوعات، ۵۵/۲؛ قس: ذهبی، سیر، ۳۶۶/۲۱). سپس روایت حصیری و طالقانی به دست کسانی چون سمعانی از خراسان و ابن عساکر از شام افتاد (سمعانی، الانساب، ۴۰۵/۱۲، التحییر، ۳۹۶/۱؛ ابن عساکر، ۱۲۵/۱۶؛ برای نمونه‌هایی از رواج سنن در خود ری، نک: سمعانی، همان، ۳۲۸/۲، المنتخب، برگ ۲۷۰ الف و ب). گفتنی است که ابو زرعه مقدسی (ز ۴۸۰ ق) به هنگام شرکت در مجالس مقومی خردسال بود و نسخه‌ای که او روایت می‌کرد در واقع متنی بود که پدرش ابن قیسرانی از مقومی فرا گرفته و پس از آن استنساخ کرده بود (ابن نقطه، ۵۰/۱، ۳۹/۲؛ قس: ذهبی، همان، ۳۶۵/۱۹). فاصله ۸۰ ساله میان جلسات مقومی تا وفات وی (۵۶۶ ق) انگیزه‌ای شد تا ابو زرعه مقدسی به عنوان تنها شاهد بازمانده آن مجالس مورد توجه طالبان سنن قرار گیرد و شوق به دست آوردن سندی عالی‌تر، روایت دیگر شاگردان را به بوته فراموشی سپارد. دیگر عامل توجه به ابو زرعه این بود که وی در حدود ۵۶۰ ق به بغداد رفت و در آنجا به نشر سنن پرداخت (ابن نقطه، ۳۸/۲ - ۳۹؛ قس: ابن دمیاطی، ۱۳۲).

به عنوان یک جمع‌بندی باید گفت، چنانکه ابن قیسرانی گزارش کرده، در سده ۵ ق سنن ابن ماجه در منطقه جبال، جنوب خراسان (قهستان) و مازندران از رواج و اعتبار شایسته‌ای برخوردار بوده، در حالی که در دیگر نقاط، هنوز آنگونه که شاید، برای اهل دانش آشنا نبوده است (نک: ابن نقطه، ۱۲۴/۱، به نقل از المنشور ابن قیسرانی). این عدم آشنایی حتی در مورد برخی نقاط ایران چون شمال خراسان نیز صادق است (نک: صریفینی، جم: ذهبی، همان، ۱۶۵/۱۸).

گسترش رواج سنن ابن ماجه: در یک بررسی بر روی اسانید بر جای مانده از تداول سنن، می‌توان نتیجه گرفت که رواج چشمگیر آن از ابو زرعه مقدسی آغاز شده و با تلاش شاگردان عراقی و شامی او به کمال رسیده است. از مؤثرترین این شاگردان می‌توان موفق‌الدین ابن قدامة مقدسی، عبداللطیف بن یوسف بغدادی، عبداللطیف بن محمد قبیطی، عمر بن محمد سهروردی، انجب بن ابی السعادات حماسی و ابوبکر ابن باقا را ذکر کرد که حلقه‌های واسطه در زنجیره روایات متداول سنن ابن ماجه هستند (برای اسانید روایت ابو زرعه، نک:

این ماجه از امتیازات آن نسبت به دیگر کتب شمرده شده است (نک: ابن نقطه، ۱۲۴/۱، به نقل از المنثور ابن قیسرانی؛ ابن کثیر، «اختصار»، ۲۳۰) و گزارشی که قطان از ترتیب اولیه کتاب سنن به دست داده (نک: ابن نقطه، همانجا؛ قس: ابن طاووس، ۱۸۰/۱، به نقل از نسخه ابراهیم بن دینار همدانی به تاریخ ۳۰۰ ق)، با ترتیب کنونی آن کاملاً سازگار است و این نشان می‌دهد که ترتیب سنن ابن ماجه — برخلاف برخی آثار دیگر — اصیل است و مربوط به دوره‌های بعدی نیست (برای جزئیات بیشتر درباره این کتاب، نک: هـ، سنن ابن ماجه).

دیگر آثار: بجز سنن دو اثر دیگر از ابن ماجه یاد شده است: ۱. *التاریخ*، که خلیلی آن را ذکر کرده و ابن قیسرانی (همانجا) که نسخه آن را دیده، یادآور شده است که این کتاب بر اساس شخصیتها و سرزمینها مرتب شده بوده و از عهد صحابه تا زمان مؤلف را دربر می‌گرفته است. رافعی نیز در مواردی از آن نقل کرده است (۵۰/۲، ۴۳۳؛ برای نقل قولهای مستقیم یا غیرمستقیم از *التاریخ*، نک: ابن عساکر، ۱۲۵/۱۶؛ ذهبی، همان، ۸۶/۱۰). کتاب *تاریخ الخلفاء* روایت ابوبکر سدوسی از شخصی به نام ابوعبدالله محمد بن یزید که به عنوان ابن ماجه در ۱۹۷۹ م در مجله مجمع اللغة العربیة دمشق به چاپ رسیده است، با توجه به شواهدی که در متن آن وجود دارد، نمی‌تواند بخشی از *التاریخ* گم‌شده ابن ماجه باشد؛ ۲. تفسیر، که از قدما خلیلی از آن نام برده (ابن قیسرانی، همانجا) و تاملتها درباره آن سکوت شده بوده است. در رأس سده ۷ ق این تیمیه (ص ۸۰) تنها از آن در شمار تفاسیر روایی نام برده و در پی او مزنی متذکر شده که بر نسخه‌ای از تفسیر ابن ماجه که تنها دو جزء منتخب از کتاب را دربر داشته، دست یافته است. او خود در جای جای *تهذیب الکمال* به بررسی اسانید آن پرداخته است (نک: ۱۵۰/۱، ۲۴۷، جم). اکنون نشانی از این کتاب در دست نیست.

بررسی منابع: قدیم‌ترین منابع درباره ابن ماجه دست‌نوشته‌هایی پراکنده از شاگردان ابن ماجه و دیگران است، چون: دستخطهای ابراهیم بن دینار بر نسخه‌ای از سنن (نک: ابن طاووس، همانجا)، جعفر بن ادیس بر پایان *التاریخ* ابن ماجه (نک: ابن قیسرانی، همانجا؛ یاقوت، ۹۱/۴)، علی بن ابراهیم قطان (نک: ابن نقطه، همانجا؛ رافعی، ۴۹/۲)، هبة الله بن زاذان (همانجا) و ابوحاتم خاموش بر ظهر نسخه‌ای کهن (نک: ابن قیسرانی، همانجا) و دستخط ناشناخته‌ای که مورد استفاده منتجب الدین رازی قرار گرفته بود (نک: ابن عساکر، ۱۲۵/۱۶ - ۱۲۶). قطع نظر از این نوشته‌های پراکنده، در سده ۴ ق صالح بن احمد در *تاریخ همدان* اطلاعاتی درباره ابن ماجه به دست داده است (نک: ذهبی، همان، ۱۸۸/۱۳). در سده ۵ ق نیز خلیلی در *تاریخ قزوین* و شیرویه دیلمی در *تاریخ همدان* شرح حالی از ابن ماجه را آورده‌اند. شایان ذکر است که خلیلی در *الارشاد* در بخش مربوط به قزوین از وی شرح حالی به دست نداده است (نک: ابن قیسرانی، همانجا؛ ابن نقطه، ۱۲۵/۱ - ۱۲۶؛ مزنی، همان، ۳۳۶/۱۷؛ ابن کثیر، *البدایة*، ۵۲/۱۱؛ یاقوت، ۹۰/۴ - ۹۱). در حالی که ابن ماکولا تقریباً هیچ آگاهی در مورد

ساخت، ابن قیسرانی (د ۵۰۷ ق) بود که ابن ماجه را مؤلف ششمین صحیح از صحاح سته شناخت (در کنار بخاری، مسلم، ابوداود، ترمذی، نسایی؛ قس: GAL, I/171، که در آن بروکلان می‌پنداشته که سنن ابن ماجه تا اواخر سده ۶ ق رسمیت نیافته بوده است). در پی ابن قیسرانی، ابن عساکر (د ۵۷۱ ق) که در تألیفی با عنوان *الاشراف* «اشراف» سنن سه گانه را گرد آورده بود، با مطالعه کتاب ابن قیسرانی، «اشراف» سنن ابن ماجه را نیز بدان افزود (نک: حاجی خلیفه، ۱۰۳/۱، به نقل از *الاشراف*) و عبدالغنی جماعیلی مقدسی (د ۶۰۰ ق) در *الکمال* که بعدها مبنای کار مزنی در *تهذیب الکمال* قرار گرفت، رجال صحاح سته را جمع کرد (برای نشانه‌هایی از رواج سنن ابن ماجه به عنوان صحیح ششم در اواخر سده ۶ و اوایل سده ۷ ق در ایران، نک: رافعی، ۷/۱، ۴۹/۲؛ رازی، ۳۹۲/۱). به هر صورت در سده‌های ۷ و ۸ ق آشکارا نظریه صحاح سته در مشرق جای خود را محکم ساخته بود (به عنوان مثال، نک: ابن خلکان، ۲۷۹/۴؛ ابوالفداء، ۵۴/۲؛ برزالی، ۳۸۲/۱؛ مزنی، *تهذیب الکمال*، ۱۴۷/۱، جم؛ تحفه *الاشراف*، ۳/۱، جم؛ ذهبی، *الکاشف*، ۴۹/۱، جم؛ ابن کثیر، «اختصار»، ۲۳۵). البته باید در نظر داشت که در کنار نظریه غالب، نظریه صحاح خمسة (نک: حازمی، شروط، ۳۱؛ ابن صلاح، ۱۱۲، ۵۸۵؛ قس: ابن جماعه، ۳۸، ۱۰۹) و نظریات دیگری که با حذف کتاب ابن ماجه یا حفظ آن، سنن دارمی را به میان می‌آوردند، نیز با دامنه بسیار محدودی وجود داشته است (نک: سخاوی، ۸۷/۱؛ کتانی، ۱۳؛ حمدالله، *تاریخ* گزیده، ۶۳۰).

در مغرب زمین، رزین عبدی (د ۵۲۵ ق) در زمانی که هنوز مغرب مالکی مذهب، سنن ابن ماجه را نشناخته بود، کتب پنجگانه را به همراه موطأ مالک، صحاح سته خواند و این نظریه در سده ۶ ق حتی مورد پذیرش برخی از شرقیان چون ابن اثیر جزیری قرار گرفت (نک: ابن اثیر، *مجدالدین*، ۱۹/۱ - ۲۱)، ولی با گسترش رواج سنن ابن ماجه نظریه شرقی صحاح سته در مغرب نیز برای خود جایی باز کرد (مثلاً نک: ابن رشید، ۲۲۳/۳ - ۲۲۴).

در مقایسه محتوایی بین سنن ابن ماجه با دیگر صحاح، همواره این کتاب از نظر اعتبار احادیث در ردیف ششم قرار داشته و بیش از دیگران، احادیث آن مورد نقد قرار گرفته است. اول نقدی که دیده شده مربوط به ابوزرعۀ رازی (د ۲۶۴ ق) از محدثان بزرگ ری است که پس از مطالعه سنن در عین اینکه آن را ستوده، یادآور شده که در آن شماری احادیث ضعیف یافته است (نک: ابن قیسرانی، ۲۱؛ ابن عساکر، ۱۲۵/۱۶ - ۱۲۶، به نقل از دو دستخط کهن؛ ابن حجر، *تهذیب*، ۵۳۲/۹، به نقل از *المنثور* ابن قیسرانی). پس از او ابوالحسن قطان (د ۳۴۵ ق) مهم‌ترین راوی سنن، برخی از اسانید کتاب را معلل دانست و بر حواشی آن تعلیقاتی نوشت (ابن نقطه، ۱۸۶/۲؛ ذهبی، سیر، ۲۷۹/۱۳؛ قس: میانسی، ۲۵؛ برای نمونه‌هایی از نقد متأخران، نک: ذهبی، همان، ۲۷۸/۱۳ - ۲۷۹؛ ابن حجر، همان، ۵۳۱/۹).

قطع نظر از مسأله صحت اسانید، حسن ترتیب و باب‌بندی سنن

او نداده (۱۹۹/۷)، ابن قیسرانی در شروط داده‌های برخی از منابع یاد شده را گرد آورده است (همانجا)، ولی بعضی از اطلاعاتی که در المنشور به دست داده است، یافته‌های خود اوست (نک: ابن نقطه، همانجا؛ ابن حجر، همان، ۵۳۲/۹). در سده ۶ ق ابن عساکر به هنگام تألیف تاریخ مدینه دمشق نوشته‌های ابن قیسرانی را در شروط و نیز یادداشتی از منتجب‌الدین و احتمالاً مطالب تاریخ همدان شیرویه را مورد استفاده قرار داد (ابن عساکر، ۱۶/۱۲۵) و شرح حال مختصری که ابن جوزی در المنتظم (۹۰/۵) آورده، اقتباسی از شروط ابن قیسرانی است. در اوایل سده ۷ ق تنها داده‌های رافعی در التدوین (۴۹/۲ - ۵۳) و تا اندازه‌ای ابن نقطه در التقیید (۱۲۲/۱ - ۱۲۶) از نازگی برخوردار است. مأخذ اساسی یاقوت در معجم البلدان (همانجا)، شیرویه دیلمی مؤلف تاریخ همدان بوده و عزالدین ابن اثیر در الکامل (۴۲۵/۷) چیزی بر گفته‌های ابن جوزی نیفزوده است. برخی دیگر از افراد خاندان ابن ماجه نیز از عالمان شناخته شده قزوین بوده‌اند، همچون برادر وی ابو محمد حسن بن یزید (نک: خطیب، تاریخ، ۴۵۳/۷؛ رافعی، ۵۰/۲، ۴۳۹)، پسر وی ابوالحسن احمد بن حسن (نک: سهمی، ۱۰۸، جما جورقانی، ۱۷۲/۱؛ رافعی، ۱۵۷/۲، جمه) و علی بن احمد فرزند او (نک: همو، ۳۲۸/۳؛ درمورد پسر ابن ماجه عبدالله و برادر دیگر ابن ماجه ابوبکر بن یزید، نک: ابن قیسرانی، همانجا؛ رافعی، ۵۰/۲).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اثیر، مجدالدین، جامع الاصول، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن تیمه، احمد بن عبدالحلیم، مقدمة فی اصول التفسیر، به کوشش عدنان زرزور، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، اسنی المطالب، به کوشش محمد هادی امینی، اصفهان، ۱۴۰۰ ق؛ ابن جماعه، محمد بن ابراهیم، المنهل الروی، به کوشش محیی‌الدین عبدالرحمن رمضان، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ همو، الموضعات، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان؛ بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ همو، فتح الباری، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن خیر اشبیلی، محمد، فهرسة، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن دمیاط، احمد بن ابیک، المستفاد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ ابن رشید، محمد ابن عمر، ملأ العیة، به کوشش محمد حبیب ابن خوجه، تونس، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابن طالب، قم، چاپخانه علمی؛ ابن صابونی، محمد، تکملة اکمال الاکمال، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن صلاح، تقی‌الدین، مقدمة، به کوشش عائشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ ابن طاروس، علی بن موسی، الطرائف، قم، ۱۴۰۰ ق؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینه دمشق، عمان، دارالبشیر؛ ابن عطیه، عبدالحق، فهرس، به کوشش محمد ابوالاجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ ابن غازی، محمد بن احمد، فهرس، به کوشش محمد زاهی، دارالبیضاء، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن قدامه، عبدالله بن احمد، التنبیخ فی انساب القرشیین، به کوشش محمد نایف دیلمی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ همو، المقنی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن قیسرانی، محمد بن طاهر مقدسی، شروط الائمة السنة، به کوشش طارق سعود، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ ابن کثیر، «اختصار علوم الحديث»، همراة الباعث الحديث، به کوشش احمد محمد شاکر، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، البدایة؛ ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن، به کوشش محمد قواد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲ - ۱۹۵۳ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الاکمال، بیروت، نشر محمد امین دمع؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالحق، التقیید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ - ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۳ - ۱۹۸۴ م؛ ابوالخیر حاکمی، «کتاب الاربعین المتنتی»؛

مجلة تراثنا، قم، ۱۴۰۵ ق، شه ۱؛ ابوطالب حسنی، یحیی بن حسین، تیسیر المطالب، به کوشش یحیی عبدالکریم فضیل، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفة؛ برزالی، قاسم بن محمد، مشیخة قاضی القضاة... ابن جماعه، به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ بصری، عبدالله بن سالم، «الامداد»، رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ بکری، حسن بن محمد، کتاب الاربعین حدیثاً، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ بلوی، احمد بن علی، بیت، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ترسی، محمد محفوظ، کفایة المستفید، به کوشش محمد یاسین فادانی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۷ م؛ جورقانی، حسین بن ابراهیم، الاباطیل والناکیر، به کوشش عبدالرحمن عبدالجبار قریوئی، بنارس، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ جونی، ابراهیم بن محمد، فراند السطین، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حازمی، محمد بن موسی، الاعتبار، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ همو، «شروط الائمة الخمسة»، همراة شروط الائمة السنة (نک: ابن قیسرانی در همین مأخذ)؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، نزهة القلوب، به کوشش گ. لسترینج، لندن، ۱۹۱۵ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، السابق واللاحق، به کوشش محمد بن مطر زهرانی، ریاض، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ خلیلی، خلیل بن عبدالله، الارشاد، به کوشش محمد سعید بن عمر ادرسی، ریاض، ۱۴۰۹ ق/ ۱۹۸۹ م؛ ذهی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارزووط و دیگران، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ همو، الکائف، به کوشش عزت علی عید عطیه و موسی محمد علی موشی، قاهره، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ رازی، محمد بن حسین، نزهة الکرام، به کوشش محمد شیرانی، ۱۳۶۱ ش؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، التدوین فی اخبار قزوین، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵ م؛ رودانی، محمد ابن سلیمان، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ سبکی، تاج‌الدین، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود محمد طنحی و عبدالفتاح محمد حلز، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ سبکی، تقی‌الدین، شفاء السقام، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، فتح القیث، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ همو، التخییر، به کوشش منیر ناجی سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ همو، المنتخب، نسخة خطی کتابخانه احمد ثالث، شه ۲۹۵۳؛ همی، حمزة بن یوسف، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ شوکانی، محمد بن علی، «اتحاف الاکابر»، رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ صریفینی، ابراهیم بن محمد، منتخب تاریخ نسابور فارسی، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ ضیاء مقدسی، محمد بن عبدالواحد، فضائل الاعمال، به کوشش مجدی سید ابراهیم، قاهره، ۱۴۰۷ ق؛ همو، المستخرج من الاحادیث المختارة، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ فلانی، صالح ابن محمد، «قطف الثمر»، رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ قاضی اردبیلی، عبدالله بن علی، فوائد، نسخة خطی کتابخانه طاهره، شه ۱۳۷۴ (۱۳)؛ قرطبی، محمد بن احمد، التذکره، به کوشش فواز احمد زمری، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ همو، الجامع لاحکام القرآن، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ کنانی، محمد بن جعفر، الرسالة المستنطرة، استانبول، ۱۹۸۶ م؛ کنجی، محمد بن یوسف، البیان، به کوشش محمد مهدی خراسان، قم، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ همو، کفایة الطالب، به کوشش محمد هادی امینی، نجف، ۱۳۹۰ ق؛ کورانی، ابراهیم بن حسن، «الامم لا یقاظ المهم»، رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ محب طبری، احمد، الریاض النضرة، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ همو، تحفة الاشراف، بیس، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ مقدسی، عبدالحق، الکمال فی معرفة الرجال، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ مقدسی، یوسف بن یحیی، عقد الدرر، به کوشش عبدالفتاح محمد حلز، قاهره، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، الترغیب والترهیب، به کوشش مصطفی محمد عماره، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ منذری، محمد بن عبدالعظیم، مشیخة النعال البغدادی، به کوشش ناجی معروف و بشار عواد معروف، بغداد، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ میانشی، ابوحفص، «ایضاح مالا یسع المحدث جهله»، ثلاث رسائل فی علوم الحديث، به کوشش علی حسن علی عبدالحمید، زرقا، (اردن)، الوكالة العربية؛ نخلی، احمد، «بغیة الطالبین»؛

عبدالسلام بن عبدالقادر جیلی شرکت و بر ضد او صحنه گردانی کرده و در سوزاندن کتابهای ارزشمند او اهتمام داشته (ابوشامه، همانجا؛ ابن عبری، ۲۳۸؛ قفطی، ۲۲۹؛ جواد، ۸۲)، می‌توان احتمال داد که مردی سخت متعصب بوده است (قفطی، همانجا).

در ۵۹۰ ق/ ۱۱۹۴ م الناصر، ابن یونس را عزل کرد و وزارت را به ابن قصاب شیعی سپرد. بر اثر این انتصاب، دوران جولان حنبلیان در بغداد به سرآمد و فخرالدین و ابن جوزی هر دو دستگیر و گرفتار شدند (ابن رجب، همانجا). فخرالدین را در همان بیمارستان که مدتی مدید در آن به شغل تدریس اشتغال داشت زندانی ساختند و حتی او را با دیوانگان به زنجیر کشیدند و اموالش را مصادره کردند و «دارالعلم» او را با همه کتابهایش فروختند (ابن نجار، ابن رجب، همانجاها). سرانجام بعد از دو سال آزاد شد و چون در کارهای پزشکی و معالجه بیماران مهارت داشت (ابن ابی اصیبه، ۳۳۳/۲)، برای امرار معاش، به عنوان طبیبی دوره‌گرد به منزل بیماران می‌رفت. این بار نیز کارش بالا گرفت و ثروتی اندوخت و کتابهای از دست رفته را دوباره گرد آورد (ابن نجار، ابن رجب، همانجاها؛ ابن عماد، ۳۴۰/۴).

وی چند سال بعد از سوی دیوان خلیفه به دریافت خلعت نایل شد و مأموریت یافت (صفر ۵۹۹) به تفلیس به سفارت نزد امیر ابوبکر مذکر ابن ایلدگز بن پهلوان عزیمت کند (ابن نجار، ۹۷/۲؛ ابن ابی اصیبه، همانجا). پس از انجام این مأموریت، در راه بازگشت به بغداد در محلی به نام «چرخ‌بند» واقع در نزدیکی نخجوان در ۵۹ سالگی درگذشت و در همانجا به خاک سپرده شد (نک: ابن نجار، ۹۹/۲؛ ابن ساعی، ۱۱۳/۹؛ ابن فوطی، ۲۲۶/۳).

ابن نجار، فخرالدین را ادیب و شاعری برجسته دانسته و قطعه‌ای از شعر او را که مضمونی عاشقانه دارد، ذکر کرده است (۹۸/۲)؛ نیز نک: ذهبی، سیر، ۳۹۷/۲۱. او در طب و منطق و فلسفه مطالعاتی داشت و به ویژه در فنون پزشکی مهارت فراوان کسب کرد (ابن نجار، ۹۷/۲؛ ابن ابی اصیبه، همانجا؛ ذهبی، المختصر، ۲۳۱). وی همچنین به فقه حنبلی و استماع و روایت حدیث چندان اقبال داشت که به عنوان محدث و فقیه نیز مشهور شد (ابن فوطی، همانجا) و در اربل و موصل و شهرهای دیگر به روایت حدیث پرداخت (منذری، ۴۶۹/۱؛ ابن حجر، ۱۰۹/۴).

آثار: چند کتاب و رساله به ابن المارستانیه نسبت داده شده که نشانی از آنها به دست نیامد:

۱. دیوان الاسلام فی تاریخ دارالسلام (ابوشامه، ۳۴؛ ابن ساعی، همانجا). ابن ابی اصیبه نام آن را به صورت دیوان الاسلام الاعظم آورده و یادآوری کرده که این کتاب به پایان نرسید (۳۳۳/۲). این کتاب را ذیلی بر تاریخ بغداد خطیب بغدادی دانسته‌اند (حاجی خلیفه، ۲۸۸/۱؛ قس: ابن جوزی، ۵۹/۱). موضوع آن تاریخ تفصیلی بغداد و دارای ۳۶۰ بخش بوده است (ابن ابی اصیبه، ابن ساعی، ابن عماد، همانجاها). این کتاب چندان شهرتی نداشته است (ابوشامه، همانجا).

رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ نوری، یحیی بن سرف، الاذکار، به کوشش محیی‌الدین شامی، دارالشانیر، وادی آشی، محمد بن جابر، برنامج، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: EF; GAL. احمد باکتچی

ابن ماحوز، نک: ازرقه.

ابن المارستانیه، فخرالدین ابوبکر عیبالله (عبدالله) بن ابی الفرج علی بن نصر بن حمزة (حمزه) تیمی بکری (۵۴۱ - ۵۹۹ ق/ ۱۱۴۶ - ۱۲۰۳ م)، طبیب، مورخ و ادیب حنبلی مذهب بغدادی. پدر و مادر او هر دو از کارکنان بیمارستانی در پایین بغداد بودند (منذری، ۴۶۹/۱؛ ابن نجار، ۹۶/۲؛ ابن رجب، ۴۴۶/۱)، از این رو وی لقب ابن المارستانیه یافت. پدرش به «فرّیج» - تصغیر ابوالفرج - شهرت داشت و مردی عامی بود (ابن نجار، همانجا).

فخرالدین خود مدعی بود که نسبش از طریق پدر به خلیفه اول ابوبکر می‌رسد و بدین لحاظ خود را بکری می‌نامید. ابن نجار (همانجا) این ادعا را بی‌اساس دانسته است، ضمناً ابن رجب (۴۴۲/۱) در نسب‌نامه وی به خط خود او «المحمّدی» را دیده است. فخرالدین تحصیلات خود را از کودکی آغاز کرد (ابن نجار، همانجا) و فنون مختلف ادب و نیز خطابه را فرا گرفت و در این باره از ابوالبقای عکبری بهره‌ها برد (ابن ابی اصیبه، ۳۳۳/۲). وی همچنین از محضر مشایخ و محدثانی چون ابوالمظفر ابن شبلی، ابوالفتح ابن بطی و یحیی بن ثابت بن بندان و جمعی دیگر از همین طبقه و طبقه بعدی محدثان استفاده کرد (ابن رجب، ۴۴۲/۱ - ۴۴۳؛ قس: ابن حجر، ۱۰۹/۴). خود فخرالدین مدعی استماع حدیث از ابوالفضل محمد بن عمر أرموی نیز بوده است، ولی برخی ادعای او را، از آنجا که أرموی از محدثان طبقه پیشین بوده، نادرست دانسته‌اند (ابن نجار، همانجا). از منابع برمی‌آید که وی محدثی موثق نبوده است (همو، ۹۸/۲؛ ذهبی، سیر، ۳۹۸/۲۱)، اما به نظر می‌رسد که در تکذیب و طعن او غلو شده باشد (نک: ابن نجار، ۹۶/۲؛ ابوشامه، ۳۴).

فخرالدین با بزرگان و ناموران روزگار خود از جمله عبدالرحمن ابن جوزی مرتبط بوده (ابن نجار، ۹۸/۲ - ۹۹) و با ابوالمظفر عیبالله ابن یونس حنبلی، وزیر الناصر خلیفه عباسی (حک ۵۷۵ - ۶۲۲ ق/ ۱۱۷۹ - ۱۲۲۵ م) دوستی داشته است (همو، ۹۷/۲؛ ابن حجر، ۱۰۸/۴ - ۱۰۹). وی به خصوص از زمان وزارت ابن یونس، منزلت اجتماعی والائری یافت و به مقام مدرّسی و نظارت موقوفات بیمارستان عضدی بغداد نایل شد (ابن نجار، همانجا؛ ابن ابی اصیبه، ۳۳۳/۲). او که در این دوره از وضع مالی خوبی نیز برخوردار بود، در «درب الشاکریه» بغداد، مرکزی علمی به نام «دارالعلم» گشود و کتب بسیاری برای استفاده طالبان علم وقف آنجا کرد (ابن نجار، همانجا؛ ابن رجب، ۴۴۳/۱). نیز در همین دوره، روزهای جمعه در «جامع قصر» حدیث می‌گفت (همانجاها؛ ابن ساعی، ۱۱۳/۹). اما از اینکه در محاکمه

اما به نظر می‌رسد که ابن جوزی (همانجا) آن را در اختیار داشته، زیرا از آن مطالبی نقل کرده است. برخی از متأخران نگارش آن را به فرمان خلیفه دانسته‌اند (نامه دانشوران، ۱۱۷/۷).

۲. سيرة الوزير ابن هبيرة، در شرح حال ابن هبيرة وزير (۴۹۹ - ۵۶۰ ق) نوشته شده (ابوشامه، همانجا؛ ابن کثیر، ۳۵/۱۳) و به نظر می‌رسد که ابن خلکان آن را در اختیار داشته است، زیرا در خلال شرح حال ابن هبيرة، در چند مورد از کتابی به نام السيرة مطالبی نقل کرده و از مؤلف آن به عنوان «صاحب السيرة» یاد کرده که محتمل است منظور وی ابن مارتانیه و همین اثر او بوده باشد (ابن خلکان، ۲۳۲/۶، ۲۴۱).

۳. کتاب خطب، که شمس‌الدین ابو عبدالله بغدادی کاتب از تدوین و عرضه آن بر استاد ابوالقاء عکبری سخن گفته است (ابن ابی اصیبعه، همانجا).

برخی از منابع متأخر نیز آثاری به اونسبت داده‌اند که نویسندگان پیشین به آنها اشاره نکرده‌اند: ۱. «تاریخ بیمارستان عضدی»؛ ۲. «رسالة ادوية مركبة» (نجم‌آبادی، ۷۱۲)؛ ۳. «رساله در رجوع به طیب»؛ ۴. «رساله در خوردن سموم و منابع و دفع مضار آن»؛ ۵. «رساله در تدبیر حوائل» (نامه دانشوران، همانجا). علاوه بر اینها از تعالقی وی بر بعضی از کتب طبی نیز سخن رفته است (نک: همانجا).

ماخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عيون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق/ ۱۹۵۷ م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ - ۱۳۳۱ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفتی، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ساعی، علی بن انجب، الجامع المختصر، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳ ق/ ۱۹۳۴ م؛ ابن عری، گریگوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲ م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن نجار، محمد بن محمود، ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر فرح، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، الذیل علی الروضتین، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ حاجی خلیفه، کشف، جواد، مصطفی، تعلیقات بر الجامع المختصر (نک: ابن ساعی در همین مأخذ)؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و یحیی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ همو، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیتی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵؛ فطی، علی بن یوسف، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس فیتر، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ مندری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ نامه دانشوران، قم، دارالفکر؛ نجم‌آبادی، محمود، تاریخ طب در ایران، تهران، ۱۳۵۲ ش.

غلامرضا جمشیدنژاد

ابن ماسای، مسعود بن عبدالرحمن بن ماسای (م ۷۸۹ ق/ ۱۳۸۷ م)، وزیر چند تن از امرای مرینی مغرب، به ویژه عبدالرحمن بن یفلسن. دوران خدمت او سراسر با آشوب و فتنه همراه بود و وی توفیق یافت بسیاری از اغتشاشات را سرکوب کند. چون سلطان ابو عتات مرینی بیمار و مشرف به مرگ شد، دولتمردان که از بدرفتاری و مداخله‌های پسر و ولیعهدش، ابوزیان از او نفرت داشتند و برآینده

خود نیز بیمناک بودند، با همراهی حسن بن عمر، وزیر ابوزیان، او را دستگیر کردند و به قتل رساندند و برادر ۵ ساله او، ابوبکر ملقب به السلطان السعید (سلاوی، ۳/۲) را به پادشاهی رساندند و به قولی سلطان بیمار را نیز در واپسین روزهای ۷۵۹ ق کشتند (ابن خلدون، ۶۲۲/۳)۷. با شورش ابو حمو موسی بن یوسف زبانی و کمک قبیله بنی عامر که منجر به استیلای او بر تلمسان شد، ابن ماسای از سوی حسن بن عمر در رأس سپاهی مأمور دفع وی گردید. در ربیع‌الثانی ۷۶۰ - ابوحمو گریخت و مسعود ابن ماسای بر تلمسان استیلا یافت (همو، ۶۲۸/۳)۷ - ۶۲۹. یکی از همراهان ابن ماسای در این جنگ، منصور بن سلیمان مرینی بود که گروهی انتظار داشتند که پس از ابو عتات به سلطنت برسد. ابن ماسای او را به قبول سلطنت و پذیرفتن بیعت مردم واداشت و پس از اخذ بیعت برای او در جمادی‌الآخر ۷۶۰ از تلمسان عازم مغرب شد (همو، ۶۳۰/۳)۷ - ۶۳۱، اما به زودی از او دل برد و به ابوسالم ابراهیم بن ابی الحسن مرینی متمایل گردید (همو، ۶۳۵/۳)۷. در شعبان همان سال، السلطان السعید و منصور بن سلیمان کشته شدند (سلاوی، ۷/۲)۴. با به حکومت رسیدن ابوسالم ملقب به المستعین بالله، باز ابن ماسای در نیمه شعبان ۶۷۰ به وزارت رسید (همو، ۷/۲)۴ - ۸؛ ابن خلدون، ۶۳۵/۳)۷، اما ابوسالم در ۷۶۲ ق در جریان یک شورش کشته شد. ابن ماسای هم گریخت، ولی به زودی دستگیر شد (همو، ۶۵۱/۳)۷ - ۶۵۲. رهبر شورش، عمر بن عبدالله فودودی ابن ماسای را که دامادش بود، در خانه خود نگاه داشت (سلاوی، ۴/۲)۴. در روزگار سلطنت ابوزیان محمد بن ابی عبدالرحمن (۷۶۳ ق) این دو یعنی عمر بن عبدالله و ابن ماسای نزد او رفتند و به توصیه عمر بن عبدالله، ابن ماسای وزیر شد (همو، ۵۰/۲)۴. در همان دوران (۷۶۴ ق) ابن ماسای سجدنامه را متصرف شد و آن را ضمیمه فاس کرد (همو، ۵۱/۲)۴ و با وجود حقی که عمر بن عبدالله بر گردن او داشت، به دسیسه و توطئه برضد او پرداخت و چون کاری از پیش نبرد در ۷۶۵ ق مجبور به فرار شد (ابن خلدون، ۶۶۶/۳)۷ - ۶۶۸. بعدها ابن ماسای به اندلس گریخت (۷۶۷ ق) و به تحریک ابن خطیب دستگیر و زندانی شد (ابن خلدون، ۶۹۵/۳)۷. پس از استقرار عبدالرحمن بن ابی یفلسن مرینی در مراکش ابن ماسای نخست به فاس و آنگاه به اندلس رفت و در غرناطه که قلمرو ابن احمر بود، ساکن شد (همو، ۷۰۶/۳)۷ - ۷۰۷. چون ابوالعباس مرینی با لقب المستنصر بالله در مغرب (۷۷۶ ق) به سلطنت رسید (سلاوی، ۶۱/۲)۴ - ۶۲، گروهی از فتنه جویان به سعایت میان ابن احمر و ابوالعباس پرداختند (ابن خلدون، ۳۸۰/۲)۴. ابن احمر موسی بن ابی عتات را نامزد حکومت مغرب کرد و ابن ماسای را به وزارت او برگزید و موسی در ۷۸۶ ق با لقب المتوکل علی الله به فرمانروایی رسید (همو، ۷۲۹/۴)۷ - ۷۳۰، ولی زمام امور در دست ابن ماسای بود و او با قدرت کشور را اداره می‌کرد و به سرکوبی مخالفان می‌پرداخت (همو، ۷۳۴/۴)۷ - ۷۳۵).

شکنجه کشت. به‌ویژه ابن ماسای را به سبب بدرفتاریش با بزرگان مرینی و غارت اموال و ویران ساختن خانه‌های آنان، سخت شکنجه کرد. سپس فرمان داد دستها و پاهایش را ببرند. ابن ماسای پیش از آنکه پاهایش بریده شود، جان داد. واثق را نیز در طنجه کشتند (همو، ۷۴۵/۴ - ۷۴۶).

مأخذ: ابن خلدون، العبر: سلوی، احمد بن خالد، الاستقصا لاخبار دول المغرب الاقصی، به کوشش جعفر و محمد ناصری، تونس، ۱۹۵۵ م؛ مرقی تلمسانی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م.
عبدالامیر سلیم

ابن ماسویه، ابوزکریا یوحنا (یحیی) بن ماسویه خوزی (ح ۱۶۳ یا ۱۷۲ - ۲۴۳ ق/ ۷۸۰ یا ۷۸۸ - ۸۵۷ م)، پزشک ایرانی نژاد و مسیحی نستوری، چنانکه از نسبت او «خوزی» (قفطی، تاریخ الحکماء، ۳۸۷) برمی‌آید، از مردم خوزستان بوده و بنابر اشاره‌ای که از قول جبرائیل بن بختیشوع درباره عجمی بودن او و تعلق اعاجم به صناعات و حرف اجدادی و طبقاتی آنان در کتاب قفطی (همان، ۳۸۴) آمده است، روشن می‌شود که تبار ایرانی داشته است. نام پدرش «ماسویه» نیز (به قیاس نامهای ایرانی چون سیبویه، بابویه، مسکویه، برزویه) مؤید این نظر است. گزارش منابع مادر باره او و خاندانش سخت درهم و مفشوش و گاه متناقض است، گفته‌اند که پدرش - ماسویه - در بیمارستان جندی‌شاپور به داروسازی مشغول بود و جبرائیل بن بختیشوع (نک: ه، آل بختیشوع) پزشک مشهور جندی‌شاپوری ساکن بغداد، به معرفی و توصیه دهشتک رئیس بیمارستان جندی‌شاپور، او را برای کار در بیمارستانی که به دستور هارون الرشید در بغداد ساخته می‌شد، دعوت کرد (همان، ۳۸۳). ماسویه در آنجا به کمک جبرائیل با کنیز اسلاو نژاد داوود بن سربابین ازدواج کرد و یوحنا و برادرش میخائیل از آن زن زاده شدند (همان، ۳۸۴؛ ابن ابی اصیبه، ۱۷۱/۱). به روایتی دیگر، ماسویه که نسبت به مقام جبرائیل در بغداد رشک می‌برد و آن را بر زبان راند، به دستور جبرائیل از بیمارستان جندی‌شاپور اخراج شد. ماسویه برای عذرخواهی به بغداد آمد، ولی جبرائیل او را نپذیرفت. ماسویه به یاری یکی از روحانیون نستوری بغداد به چشم‌پزشکی پرداخت و پس از معالجه چشم خادم فضل بن ربیع و سپس خود فضل، به دربار خلیفه راه یافت. وی به سرعت در دربار هارون ترقی کرد و مقامی برابر با جبرائیل بن بختیشوع به دست آورد و زن و فرزند خود یوحنا را که در آن وقت خردسال بود، به بغداد فرا خواند (رهاوی، ۱۶۷ - ۱۶۹). براساس این روایت و نظر به آنکه هارون در ۱۷۰ ق به خلافت نشست، یوحنا می‌بایست چندسالی پیش از آن در جندی‌شاپور زاده شده باشد. نیز چون به گزارش لئون آفریقایی، یوحنا هنگام مرگ (۲۴۳ ق)، ۸۰ ساله بوده (لکلرک، ۱/۱۰۵)، پس می‌بایست در حدود ۱۶۳ ق زاده شده باشد (قس: GAS, III/231). از سوی دیگر در صحت روایت نخست که حاکی از به کار گمارده شدن ماسویه در بیمارستان بغداد و ازدواج او در بغداد، به نقل از جبرائیل بن

پس از مدتی، سلطان موسی از استبداد ابن ماسای به جان آمد و در اندیشه عزل او افتاد و با برخی از ندیمان خود در این باره سخن گفت. ابن ماسای خبر یافت و به چاره‌جویی برخاست، نخست پسرش یحیی را با یک تن دیگر نزد ابن احمر فرستاد و از او خواست ابوالعباس مستنصر را که در قلعه‌ای محبوس بود، به پادشاهی مغرب بازگرداند؛ خود نیز در رأس سپاهی برای سرکوب شورش حسن بن ناصر رهسپار غماره شد و برادرش یعیش بن ماسای را به جای خود گذاشت. ناگهان سلطان موسی بیمار شد و پس از یک شبانه روز در سی و یک سالگی درگذشت (جمادی‌الثانی ۷۸۸)، گفته می‌شد، یعیش بن ماسای او را مسموم ساخته است. آنگاه یعیش، منتصر فرزند ابوالعباس را به پادشاهی برداشت. وقتی خبر درگذشت موسی به ابن ماسای رسید، عزم بازگشت کرد؛ کس نیز نزد ابن احمر فرستاد و از او خواست ابوالعباس را که اکنون رهسپار مغرب شده بود، بازگرداند و به جای او، محمد بن ابوالفضل بن ابی الحسن، ملقب به الواثق را گسیل دارد. ظاهراً خودکامگی ابن ماسای در سلطنت این یک آسان‌تر تحقق می‌یافت. ابن احمر این خواست او را نیز به انجام رساند (همو، ۷۳۴/۴ - ۷۳۶).

الواثق پس از پذیرفتن شرایط ابن ماسای به دارالملک مغرب رسید و در شوال ۷۸۸ بیعت با او انجام گرفت، اما ابن ماسای گروهی از همراهان الواثق را دستگیر ساخت و برخی را شکنجه کرد و شماری را به هلاکت رساند (همو، ۷۳۸/۴ - ۷۳۹).

ابن ماسای چون قدرت مطلق یافت، به اندیشه تصرف مناطق دیگر افتاد. نخست به مسالمت از ابن احمر خواست که سبته را به او واگذارد. ابن احمر به خشم آمد و در پاسخ به خشمونت گرایید. پس فتنه برخاست. ابن ماسای سپاهی بسیج کرد و سبته را متصرف شد. ابن احمر نیز ابوالعباس را به جنگ ابن ماسای فرستاد. ابوالعباس پس از تصرف سبته طمع در فاس بست. ابن احمر نیز او را تشجیع کرد و به وی وعده کمک داد. گرچه ابوالعباس در میان راه مدت دو ماه در محاصره نیروهای ابن ماسای افتاد، سرانجام با کمکهایی که به وی رسید، بر ابن ماسای غالب آمد و این یک به فاس گریخت و در البلد الجدید پناه گرفت (همو، ۷۳۹/۴ - ۷۴۳).

اندکی بعد ابوالعباس به البلد الجدید رسید. ابن ماسای که کار خود را پایان یافته می‌دید، می‌خواست بزرگ زادگان بنی مرین را که به عنوان گروگان نزد خویش نگاه داشته بود، به قتل رساند، ولی یغمراسن سالفی (همو، ۷۴۵/۴) او را از این کار بازداشت. ابن ماسای پس از تحمل ۳ ماه محاصره، به مذاکره با فرستادگان ابوالعباس تن داد و از ایشان امان گرفت. پس از سوگند دادن آنان بر قبول شرایط خود، از جمله اینکه در مقام وزارت بماند و واثق را به اندلس بفرستد، نزد ابوالعباس رفت. ابوالعباس در رمضان ۷۸۹ وارد البلد الجدید شد و واثق را دستگیر کرد و به طنجه فرستاد. دو روز بعد ابن ماسای و برادران و کسانش را نیز به زندان افکند و همه آنان را با

بختیشوع است، می‌توان تردید کرد، زیرا بنا بر قول مشهور، جبرائیل در ۲۱۳ ق در گذشته و این روایت پس از مرگ مأمون (د ۲۱۸ ق) از جبرائیل نقل شده است، خاصه که براساس همان روایت وقتی ماسویه به بغداد آمد، سنش از ۵۰ گذشته بود و بعید است که تا آن وقت زن نخواسته و صاحب فرزند نشده باشد. به هر حال به روایت رهاوی (ص ۱۷۰)، ماسویه دانشمندان و حکیمانی را به تربیت یوحنا گماشت، ولی وی از آن دانشمندان نام نبرده است.

اگر روایت قفطی را دربارهٔ ورود ماسویه به بغداد بپذیریم، جبرائیل بن بختیشوع برجسته‌ترین و احتمالاً نخستین استاد یوحنا در طب بوده و همو یوحنا را به ریاست شاگردان خود گمارده است (تاریخ‌الحکماء، ۳۸۴). همچنین گویا عیسی بن نون (یا ایشوع برنون) نیز که سپس بطریق نسطوریان شد، مدتی استاد او بوده است (عمرو بن متی، ۶۹؛ ماری بن سلیمان، ۷۵). لئون افریقیایی متذکر شده که یوحنا در آغاز می‌خواست به کلیسا بپیوندد، اما اشتغال به علوم او را از این کار بازداشت (لکلرک، I/106). با اینهمه به نظر می‌رسد که به مقام شماسی کلیسا نیز نائل آمد، زیرا در برخی از روایات از او با عنوان شماس یاد شده است (قفطی، همان، ۳۸۷؛ ابن ابی اصیبه، ۱۷۷/۱). یوحنا یا آنکه بیشتر در طب تحصیل کرده بود، ولی گویا منطق و حکمت نیز تدریس می‌کرده است و مجالس درس او را پررونق‌ترین محافل علمی آن روز شمرده‌اند که همهٔ گروه‌های اهل ادب در آن حاضر می‌شدند (همو، ۱۷۵/۱ - ۱۷۶). به روایت ابن جلدجل (ص ۶۵)، هارون الرشید او را به ترجمهٔ کتابهای طبی که از آنقره (آنکارا) و عموریه آوردند، مأمور کرد و نویسندگانی ماهر در خدمتش گماشت. از این رو به نظر می‌رسد که یوحنا جز سریانی و عربی، زبان یونانی نیز می‌دانسته است، اما این روایت به اقرب احتمال مربوط به روزگار مأمون و تلاش او جهت ترجمهٔ آثار یونانی و نیز دورهٔ معتصم و فتح عموریه است (قس: سید، ۶۵؛ EI²).

دربارهٔ صلاحیت و توانایی علمی ابن ماسویه در طب نیز آراء متناقضی ابراز شده است. در حالی که به روایت قفطی (تاریخ‌الحکماء، ۳۸۲)، یوحنا خود را از جالینوس در طب برتر می‌شمرد و همین معنی خشم جبرائیل بن بختیشوع را برانگیخته بوده است و نیز در باب تشریح میمون توسط او و تألیف کتابی براساس آنچه از این طریق یافته بوده (نک: آثار)، مؤلفان متقدم اشارتها کرده‌اند (مثلاً ابن ابی اصیبه، ۱۷۸/۱) و حتی گفته‌اند خیال تشریح فرزند بلید (کندذهن) خود را داشته است (همو، ۱۸۰/۱)، ولی در باب عدم حذافت او نیز در تشخیص بیماری، تجویز دارو (قفطی، همان، ۳۸۵) و فصد نابجای پسرش که موجب مرگ او شد (همان، ۳۹۱)، سخنها گفته‌اند. اما به نظر می‌رسد که این روایات اخیر بر ساختهٔ رقیبان و دشمنان علمی او چون سلمویه باشد. بدان سبب که وی به روایتی از شاگردان برجستهٔ جبرائیل و رئیس شاگردان او بود (همان، ۳۸۴) و به روزگار مأمون لقب طیب‌المملکه یا طیب‌الملک یافت و پزشک

برجسته‌ای چون ابن ربین طبری (ص ۸) او را ستود. ابن ماسویه آثار گرانمایی از خود به یادگار گذاشت که برخی از آنها همچون دغل‌العین (نک: آثار) اولین اثر در نوع خود و نیز متن درسی دانشجویان بوده است و چشم پزشکان برای دریافت گواهینامهٔ رسمی می‌بایست آن را در یاد می‌داشتند و امتحان می‌دادند (اولیری، ۲۵۴، ۲۵۵). نوییورگر^۱ براساس مطالبی که رازی آورده، نتیجه گرفته است که یوحنا در داروشناسی نیز اطلاعاتی داشته است (GAS, III/232). یکی از کهن‌ترین منابعی که در زمان حیات ابن ماسویه تدوین شده و نویسنده در تألیف آن از نظرات ابن ماسویه بهره برده، کتاب فردوس‌الحکمهٔ ابن ربین طبری (همانجا) است. همچنین موفق‌الدین هروی در کتاب الابنية عن حقایق الادویه (نک: جم)، ابوریحان بیرونی، در الصيدنة (مثلاً صص ۳۰، ۳۲، ۳۶)، ابن بطلان در تقویم‌الصحة (نک: جم) و ابن بيطار در جامع المفردات (مثلاً ۱۰/۱، ۱۳، ۶۶/۲، ۹۷) بسیار از او نقل قول کرده‌اند. از شاگردان او باید از یوسف بن ابراهیم، ابن حمدون بن عبدالصمد ملقب به ابوالعیر طرد و اسحاق بن ابراهیم معروف به بیض‌البغل (ابن ابی اصیبه، ۱۷۶/۱) و ابراهیم بن عیسی (همو، ۸۳/۲) نام برد. اما مشهورترین شاگرد او حنین بن اسحاق است که چندی نزد ابن ماسویه پزشکی خواند، چون استاد او را از خود راند، حنین به جد به تحصیل علم همت گماشت و چندان پرآوازه شد که ابن ماسویه خود او را بسیار ارج می‌نهاد (قفطی، همان، ۱۷۴، ۱۷۵). ابن ماسویه با گروه کثیری از دانشمندان و وزیران دوستی داشت و کندی فیلسوف مشهور، رساله‌ای در «نفس» برای او نوشت (ابن ابی اصیبه، ۲۱۴/۱). در برخی از منابع از پزشک دیگری به نام مسونه^۲ یاد شده است (لکلرک، I/504، به نقل از لئون افریقیایی) که گاه او و آثارش را با یوحنا بن ماسویه خلط کرده‌اند (ابراهیم، ۱۰۷/۳). عده‌ای در وجود او تردید کرده (لکلرک، 507 - I/506) و بعضی اصلاً منکر وجود شخصی که در منابع او را به ماسویه اصغر نامبردار کرده‌اند، شده‌اند (الگود، ۱۱۶، ۱۱۷). قفطی (انباء الرواة، ۱۰۷/۳، ۱۰۸) از جملهٔ استادان محمد بن حسن طوبی صقلی که در ۴۵۰ ق زنده بوده، از پزشکی به نام ماسویه [واژهٔ «ابن» در این کتاب، افزودهٔ مصحح است] یاد کرده است، اما پیداست که یوحنا بن ماسویه در این تاریخ نمی‌توانسته است زنده باشد و روایت قفطی مربوط به ماسویه دیگری است که گویا در سیسیل می‌زیسته و این تاریخ نزدیک به همان زمانی است که لئون افریقیایی از ماسویه مذکور یاد کرده است (لکلرک، I/504). سارتن (۱۸۳۸/۳، ۱۸۳۹) نیز از ماسویه سوم یا به تعبیر خود او ماسویه دوم کاذب خبر داده که در سدهٔ ۱۳ م می‌زیسته است.

آثار: حدود ۵۰ اثر از ابن ماسویه یاد شده و یا به او منسوب شده است. ظاهراً شماری از آنها به نامها و عناوین مختلفی شهرت یافته

1. Neuburger

2. Mésué

می‌شود؛ ۶. *الکناش المشجر* یا *المشجر*. رازی بارها در *الحاوی* از آن بهره برده است (مثلاً ۱۳۹/۱، ۱۰۶/۴، ۴۹/۸، ۷۵/۱۰، ۲۳/۱۱)، ۳۱۶/۱ و ۲۳/۲ (۱۶۷) و به گفته قفطی (تاریخ الحکماء، ۳۱۷)، ابو عمران موسی بن سیار و ابوالطیب ابراهیم بن نصر، تعلیقاتی بر آن نوشته بوده‌اند. در این اثر برای اولین بار کلیات طب به شکل فهرست‌ها و جداول تنظیم شده است. متن اصلی این کتاب که در کتابخانه‌های مختلف موجود است (GAS)، همانجا، به چاپ نرسیده، ولی گاردوس کرمونایی^۱ آن را به لاتین ترجمه کرده که در ونیز (۱۴۹۷ م) منتشر شده است؛ ۷. *ماء الشعیر*، رساله کوچکی است که توسط پل اسپات در «بولتن انستیتوی فرانسوی مصر» (۱۹۳۹ م، ش ۲۱، صص ۱۳-۲۴) با ترجمه فرانسوی آن به چاپ رسیده است؛ ۸. *النوادر الطیبة* یا *الفصول الحکمیة والنوادر الطیبة* یا *الفصول*. ابن ماسویه این کتاب را برای شاگردش حنین بن اسحاق نوشت. کتاب مجموعه‌ای از دستورالعمل‌های مختصر طبی در ۱۳۲ بخش است که با نثری ادیبانه و گاه فیلسوفانه نوشته شده است. گویا کنستانتین افریقیایی اول بار آن را به لاتین ترجمه کرده و با عنوان «فصول یوحنا دمشقی»^۲ مکرر به چاپ رسیده است (نک: اشتاین اشنايدر، ۳۹؛ سارتن، ۲۲۶). پل اسپات متن کتاب را در ۱۹۳۴ م در قاهره به چاپ رسانده است.

ب- خطی؛ ۱. کتاب *الادویة المسهلة* (قفطی، *تاریخ الحکماء*، ۳۸۱)، که ظاهراً همان *اصلاح الادویة المسهلة* (ابن ندیم، ۳۵۴) یا فی ترکیب *الادویة المسهلة* (ابن ابی اصیبه، ۱۸۳/۱) است. رازی از این کتاب بسیار استفاده کرده است (مثلاً ۱۰۹/۶، ۱۶۵/۷، ۱۴۶/۱) و نسخه‌هایی از آن در ایتالیا و انگلستان موجود است (پستانی، ۱۴/۴؛ GAS, S, I/416). این کتاب نیز به لاتین ترجمه شده بوده است (GAS, III/233-234)؛ ۲. *البستان وقاعدة الحکمة وشمس الآداب*، که نسخه‌هایی از آن در تیموریه وجود دارد (همانجا)؛ ۳. ترکیب طبقات *العین وعللها وادویتها*، که نسخه‌هایی از آن موجود است (مجله، ۲۶۸/۲)؛ GAS، همانجا؛ ۴. کتاب *التشریح*، که ظاهراً نخستین اثر در این باب در طب اسلامی به شمار می‌رود و نسخه‌ای از آن در حلب موجود است (GAS, III/235)؛ قس: الگود، ۳۷۰؛ ۵. کتاب *الجذام* (قفطی، همانجا). به گفته ابن ابی اصیبه (همانجا) کسی پیش از او کتابی در آن باب ننوشته بوده است. نسخه‌ای از این کتاب در حلب نگهداری می‌شود (GAS، همانجا)؛ ۶. کتاب *الجنین* (ابن ابی اصیبه، همانجا)؛ ۷. کتاب *الحيوان*، که نسخه‌ای از ترجمه آن به لاتین در بادلیان موجود است (ووستنفلد، ۲۴؛ اولمان، «طبیعت و علوم خفیه در اسلام»، ۱۹)؛ ۸. *خواص الاغذیة والبقول والفواکه...*، که رازی (۲/۲۱) از آن بهره برده و نسخه‌هایی از آن در مادرید و لیدن موجود است (لکلرک، GAS, III/234؛ I/110)؛ ۹. کتاب *دفع ضرر*

بوده است که بعدها هر یک از آنها را اثر مستقلی پنداشته‌اند. از این رو تا همه نسخه‌های موجود از آثار او که در کتابخانه‌های جهان موجود است، بررسی و مقایسه نشود، فهرست دقیق و کاملی از آثار ابن ماسویه نمی‌توان تهیه کرد. در اینجا به برخی از آثار چاپ شده و خطی وی اشاره می‌شود:

الف- چاپی؛ ۱. کتاب *الازمنة* یا *الازمنة والامکنه*، درباره فصول و ماههای سال و ارتباط آنها با خوردنیها و نوشیدنیهایی که بدن به آنها نیازمند است و نیز اقدامات پیشگیری طبی مانند فصد و حجامت در فصول مختلف (اولمان، «طب در اسلام»، ۱۱۴). این کتاب توسط پل اسپات^۳ در «بولتن انستیتوی فرانسوی مصر» (۱۹۳۳ م، ش ۱۵، صص ۲۳۵-۲۷۵) با حواشی و ترجمه فرانسوی منتشر شد. ترجمه دیگری نیز توسط ژرار تروپو^۴ در آراییکاه^۵ (۱۹۶۸ م، ش ۱۵، صص ۱۱۳-۱۴۲) به چاپ رسید. نسخه‌ای از ترجمه عبری آن نیز در دست است (GAL, I/266)؛ ۲. *جواهر الطیب المفردة باسمائها وصفاتها ومعادنها*. ابن ماسویه در این اثر درباره مواد معطری چون مشک، عنبر، کافور، قرنفل و صندل و نیز مطالبی چون پاک کردن نوشته از دفاتر و ازاله لکه‌ها و آثار مختلف سخن گفته است. نویری در *نهاية الارب* (۱۰۵/۱۲-۱۱۹) از این کتاب استفاده کرده است. این اثر نیز توسط پل اسپات در «بولتن انستیتوی فرانسوی مصر» (۱۹۳۶ م، ش ۱۹، صص ۵-۲۷) با ترجمه فرانسوی آن به چاپ رسید. ترجمه انگلیسی آن نیز توسط مارتین لوی^۶ در «مجله تاریخ پزشکی» (۱۹۶۱ م، ش ۱۶، صص ۳۹۴-۴۱۰) به چاپ رسیده است؛ ۳. *الجواهر وصفاتها و فی ای بلدهی وصفة الفواصین والتجار*. در این اثر ابن ماسویه به وصف سنگهای قیمتی، نحوه استخراج و محل‌های آن و نحوه تجارت و قیمت‌ها و اوزان مختلف آن در مشرق قدیم پرداخته است. تیفاشی در کتاب *خود اذهار الافکار فی جواهر الاحجار* (صص ۱۰۶، ۶۶، ۴۸) از این کتاب استفاده کرده است. این اثر به کوشش عماد عبدالسلام رئوف در ۱۹۷۷ م در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۴. *الحمیات*. رازی در *الحاوی* بارها به این کتاب استناد کرده است (۹۰/۳-۲۰۲/۶، ۲۶۶، ۱۵۱/۷، ۲۸۷، ۳۲/۱۴، ۱۹۷، ۶۸/۱۶، ۱۴۴، ۱۵۱، جم). این کتاب توسط پترس اسپانیایی^۷ همراه با ترجمه و شرح آن منتشر شده است. ترجمه‌ای به لاتین از کتاب مذکور نیز در دست است (GAS, III/233)؛ ۵. *دغل العین*، کهن‌ترین کتاب درسی چشم پزشکی است که اکنون در دست است. اگرچه تصحیح و نشر متن منحصر به فرد عربی آن به دلیل افتادگی یا محو بعضی از قسمتها غیرممکن است، ولی مایرهورف و پروفنر بخشهایی از ۴۷ فصل این کتاب را به آلمانی ترجمه و در «مجله اسلام» (۱۹۱۶ م، ش ۶، صص ۲۵۶-۲۱۷) به چاپ رسانده‌اند. در این رساله، کلمات و اصطلاحات فارسی و یونانی دیده

1. Die Medizin im Islam.

2. P.Sbath

3. Bulletin de l'Institut français d'Egypte.

4. Gérard Troupeau

5. Arabica.

6. Levey

7. Journal of the History of Medicine.

8. Petrus Hispanus

9. Der Islam.

10. Gerardus Cremonensis

11. Aphorismi Johannis Damasceni.

12. Die Natur...

الاغذیة (ابن ندیم، ۳۵۴)، که گویا عنوان دیگری از کتاب اصلاح الاغذیة (قفطی، همانجا) یا دفع مضار الاغذیة (ابن ابی اصیبعه، همانجا) باشد. نسخه‌ای از آن در برلین نگهداری می‌شود (آلوارت، شه 6408)؛ ۱۰. کتاب السموم وعلاجها، که رازی از آن بهره برده (۳۹۳/۱۹) و نسخه‌ای از آن در حلب موجود است (GAS، همانجا)؛ ۱۱. علاج النساء اللواتی لا یحبلن (لا یحملن)، نسخه‌ای از آن در حلب موجود است (همانجا)؛ ۱۲. کتاب فی الصداع وعلله وواجاعه وادویته یا علاج الصداع (ابن ندیم، همانجا)، که به گفته ابن ابی اصیبعه (۱۸۳/۱) برای عبدالله بن طاهر تألیف شده و رازی از آن بهره برده (۲۴۶/۱، ۱۱۵/۶) و نسخه‌ای از آن در حلب موجود است (GAS، همانجا)؛ ۱۳. کتاب المالیخولیا واسبابها وعلاجه (ابن ابی اصیبعه، همانجا)، که رازی از آن بهره برده (۷۳/۱) و نسخه‌ای از آن در حلب نگهداری می‌شود (GAS، همانجا)؛ ۱۴. کتاب المرة السوداء، در ۲۱ صفحه که نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس رضوی موجود است. ابن ماسویه (صص ۱ به بعد) در آن به بیان حالات طبیعی و غیرطبیعی خلط سیاه پرداخته است؛ ۱۵. معرفة محنة الکحالیين (ابن ابی اصیبعه، همانجا)، نسخه‌هایی از آن در تیموریه و لنینگراد موجود است (GAS، III/233)، مایرهوف (ص ۷) آن را از ابن ماسویه نمی‌داند، ولی یک اثر بررسی شده و منقح از یک رساله واقعی شخص ابن ماسویه تلقی می‌کند (نک: هو، 223)؛ ۱۶. المنجیح فی الصفات والعلاجات (ابن ابی اصیبعه، همانجا)، که رازی از آن بهره‌ها برده (مثلاً ۲۶/۳، ۱۷۳/۵، ۳۰/۸، ۳۱، ۲۷/۱۰، ۳۰۱) و آن را کتابی شگفت خوانده است (۳۱/۷). ابوریحان بیرونی در الصيدنة (۳۱/۱) نیز به آن استناد کرده است. کتاب المنجیح فی التداوی من صنوف الامراض والشکای موجود در خدیویه (خدیویه، ۱۶/۶) نیز ظاهراً عنوان دیگری از همان کتاب است (برای بقیه آثار و نسخه‌های موجود و غیرموجود، نک: GAS، III/234-235؛ GAL، I/266؛ ابن جلجل، ۶۵-۶۶؛ ابن ندیم، قفطی، ابن ابی اصیبعه، همانجاها؛ بیرونی، ۳۳؛ مجله، همانجا؛ سارتن، ۶۶۵/۱؛ اولمان، «طب»، همانجا؛ اشتاینر، همانجا؛ لکلرک، II/493).

مأخذ: ابراهیم، محمد ابوالفضل، حاشیه بر انباء الرواة (نک: قفطی در همین مأخذ)؛ ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عین الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن بطران، مختار بن حسن، ترجمة تفویم الصحة، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۵۰ ش؛ ابن بطار، عبدالله بن احمد، الجامع لفیروقات الادویة والاغذیة، دارالمیدنة، ۱۲۹۱ ق؛ ابن جلجل، سلیمان بن حسان، طبقات الاطباء، به کوشش قزاد سید، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ ابن ربن طبری، علی بن سهل، فردوس الحکمة، به کوشش محمد زبیر صدیقی، برلین، ۱۹۲۸ م؛ ابن ماسویه، یوحنا، المرة السوداء، نسخة خطی آستان قدس رضوی، شه ۵۲۲؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوریحان بیرونی، الصيدنة، به کوشش حکیم محمد سعید و رانا احسان الهی، کراچی، ۱۹۷۳ م؛ الکو، سیریل، تاریخ پزشکی ایران، ترجمة باهر فرقانی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ اولیری، دلیسی، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، ترجمة احمد آرام، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ بستانی، تیفانی، احمد بن یوسف، ازهار الانکار فی جواهر الاحجار، به کوشش محمدیوسف حسن و محمود بیونی خفاجی، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ خدیویه، فهرست؛ رازی، محمد بن زکریا، الحاوی،

حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ - ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۵۵ - ۱۹۷۰ م؛ رهاوی، اسحاق بن علی، ادب الطیب، فرانکفورت، ۱۲۴۰ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سارتن، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمة غلامحسین صدقی افشار، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ سید، قزاد، حاشیه بر طبقات الاطباء (نک: ابن جلجل در همین مأخذ)؛ عمرو بن منی، اخبار فطاركة کرسی المشرق، روم، ۱۸۹۶ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق؛ هو، تاریخ الحکماء، به کوشش یولوس لیبرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ ماری بن سلیمان، اخبار فطاركة کرسی المشرق، به کوشش هنریکوس جیسموندی، رم، ۱۸۹۹ م؛ مایرهوف، ماکس، مقدمه بر کتاب المشر مقالات فی العین، منسوب به حنین بن اسحاق، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ نوری، احمد بن عبدالوهاب، نهاية الارب، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومي؛ هروی، موفق الدین علی، الاثبة، به کوشش احمد بهمنیار و حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ نیز: Ahiwari, El; GAL; GAL; GAS; Leclerc, Lucien, Histoire de la médecine arabe, Paris, 1876; Meyerhof, M. and C. Prüfer, "Die Augenheilkunde des Jüthannā b. Māsawāh", Der Islam, Hamburg, 1916, vol. VI; Sarton, G., Introduction to the History of Science; (vide: PB, Sarton); Steinschneider, Moritz, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen..., Graz, 1956; Ullmann, Manfred, Die Medizin im Islam, Leiden/ Köln, 1970; id., Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam, Leiden, 1972; Wüstenfeld, F., Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher, New York, 1978.

محمد هادی مؤذن جامی

ابن ماشطه، ابوالحسن علی بن حسن، دیوان سالار بلند پایه سده‌های ۳ و ۴ ق/ ۹ و ۱۰ م. از زندگی او اطلاعات بسیار اندکی در دست است. با آنکه نویسندگان نزدیک به زمان او که بیشتر در سده ۴ ق می‌زیستند، از آثار او نام برده و از برخی از آنها در تألیفات خود استفاده کرده‌اند، ولی به شرح حال خود وی نپرداخته‌اند. همین قدر معلوم است که از کاتبان بزرگ بوده و به امور دیوانی تسلط کافی داشته (مرزبانی، ۱۵۵) و به ویژه در حساب و فن خراج برآوازه بوده است (ابن ندیم، ۱۵۰). وی که گویا از سوی رقیبان خود و به سخره به ابن ماشطه مشهور شد (قس: یاقوت، ۱۵/۱۳)، در وزارت حامد بن عباس (۳۰۶-۳۱۱ ق) به روزگار خلافت مقتدر عباسی که علی بن عیسی بن جراح (نک: هـ، ابن جراح) بر کارها چیرگی یافت، به جای هشام بن عبدالله، معروف به ابوقریاط به ریاست دیوان بیت‌العمال منصوب شد (تنوخی، ۵۴/۴). وی مدتی نیز معزول و زندانی شد. چنانکه خود وی طی ابیاتی از آن ایام سخن گفته و یادآور شده است که حبس کارگزاران دولت پس از عزل، در آن روزگار امری عادی بود و او نه به گناهی، بلکه به سبب کرامت و بزرگواریش زندانی شده است (مرزبانی، همانجا).

از تاریخ تولد و مرگ ابن ماشطه نیز اطلاع دقیقی در دست نیست. مرزبانی (همانجا) او را پس از ۳۱۰ ق/ ۱۹۲۲ م، در حالی که بیش از ۹۰ سال داشته، دیده بوده است و تنوخی (همانجا) بر آن است که وی حدود ۷۰۰ سال یعنی تا حدود ۳۲۰ ق زندگی کرد. با اینهمه چون گفته‌اند کتاب اخبار الوزراء او شامل شرح احوال وزرا تا پایان روزگار خلیفه الراضی (د ۳۲۹ ق) است (مسعودی، ۱۷/۱)، از این رو می‌بایست چند گاهی پس از آن هم زیسته باشد، اما تاریخ ۳۵۰ ق که بغدادی (۶۸۰/۱) به عنوان تاریخ درگذشت او یاد کرده، به کلی بعید می‌نماید.

بین فرزندان صلاح الدین ایوبی برسر تقسیم حکومت از دیگر سو، امنیت و آسایش از مردم ربوده بود (نک: ابن تغری بردی، ۲۷۵/۶ - ۲۸۰). احتمالاً از همین روی ابن مالک جوان، مصر را برای تکمیل دانش خود و کسب مدارج علمی، مناسب نیافت و عازم حجاز شد و از آنجا راه شام را در پیش گرفت و در دمشق رحل اقامت افکند (ابن طولون، ملوی، همانجا؛ اسنوی، ۴۵۴/۲). او که ظاهراً سخت تحت تأثیر شرق قرار گرفته بود، مذهب خود را که قبل از مهاجرت مانند بیشتر اهالی اندلس مالکی بود، به شافعی تغییر داد (ابن طولون، ۵۳۳/۲؛ ملوی، همانجا). شاید سبب این امر آن باشد که وی از همان ابتدا قصد ماندن در شرق را داشته است، گرچه برخی برآنند که پذیرفتن مذهب شافعی ضرورتی بوده که جو حاکم بر مدارس عادلیه و سلطانیه اقتضا می کرده است (برکات، ۹). وی در دمشق نزد چند تن از مشاهیر به ادامه تحصیل و تکمیل دانش خود پرداخت (سبکی، ۲۸/۵؛ ابن جزری، ۱۸۰/۲). سپس راهی حلب شد و در آنجا با اهل علم از جمله ابن عمرو بن همشین گشت و از محضر درس استادان و دانشمندانی چون ابن یعیش (ه م) نیز بهره برد و ضمن آن در مدرسه سلطانیه به تعلیم و تدریس نحو و قرائات پرداخت (صفدی، ۳۵۹/۳؛ ابن شاکر، ۴۰۷/۳؛ مقرئ، ۴۲۵/۲ - ۴۳۱؛ مکر، ۱۶۴). وی پس از طی مدارج علمی، تلاش خود را صرف زبان و نحو عربی کرد و تدریس را پیشه خود ساخت و در کنار آن به تألیف نیز روی آورد. به زودی آوازه‌ای بلند یافت و بر همگان پیشی جست (صفدی، ابن شاکر، سبکی، همانجاها). مدتی را نیز در حماه به سر برد و در آنجا هم به تدریس و تألیف پرداخت و کتاب *الخلاصة* را نوشت. سپس به دمشق بازگشت و امامت مسجد، و پس از ابوشامه، کرسی استادی در مدرسه عادلیه را که تبحر در قرائات و نحو از شروط آن بود، برعهده گرفت (صفدی، اسنوی، ابن جزری، همانجاها؛ قس: هوار، ۱۷۰).

از جمله شاگردان او می توان پسرش بدرالدین محمد (ابن ناظم)، ابن جماعه، ابن عطار، ابن نحاس، ابن منجی، ابوبکر بن جعوان، ابوبکر بن یعقوب و نیز هبة الله بن ابراهیم بارزی را که از کودکی در خدمت وی بوده، نام برد (ابن وردی، ۳۱۸/۲؛ صفدی، ۳۶۲/۳؛ ابن قاضی شهبه، ۱۳۳ - ۱۳۴؛ ابن رافع، ۲۲۷/۱). علاوه بر اینان ابوبکر مزی، ابوعبدالله صیرفی و شهاب الدین ابن غانم نیز از او روایت کرده اند (مقرئ، ۴۲۸/۲).

ابن مالک در دمشق درگذشت و در دامنه کوه قاسیون به خاک سپرده شد (ابن کثیر، ۲۶۷/۱۲). مقام علمی ابن مالک در لغت، قرائات، حدیث و شعر و به خصوص نحو مورد ستایش بسیار قرار گرفته تا آنجا که مقام او را در نحو به مقام شافعی در فقه همانند کرده اند (ابن وردی، همانجا). شخصیت علمی و اخلاقی او سبب شده که نزد همگان و به ویژه همگانش اعتبار و احترام خاصی بیابد، چندانکه به گفته‌ای (صفدی، ۳۵۹/۳؛ مقرئ، ۴۳۲/۲) چون از اقامه جماعت فارغ می شد، برخی از علمای آن روزگار از جمله ابن خلکان که در آن زمان منصب

آمار: نویسندگان متقدم آثاری از ابن ماشطه ذکر کرده اند که هیچ یک از آنها اکنون در دست نیست: *جواب المُنْتَبِع* در فن کتابت (تنوخی، همانجا)، *کتاب الخراج* (ابن ندیم، همانجا)، کتاب تعلیم بعض *المؤامرات* که ابن ندیم (همانجا) آن را به خط خود ابن ماشطه دیده بوده است، *اخبار الوزراء* که تا آخر روزگار خلافت الراضی را دربرداشته است (مسعودی، همانجا) و *تنوخی و ابن صیرفی از آن در آثار خود استفاده کرده اند* (GAS, I/376؛ سوردل، ۱/۷). وی شعر نیز می سرود و مرزبانی (همانجا) و به تبع او یاقوت (۱۷-۱۶/۱۳) اشعاری از او نقل کرده اند.

مأخذ: ابن ندیم، *الفهرست*؛ بغدادی، *هدیه*؛ تنوخی، *محسن بن علی، نشوار المحاضرة*؛ به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ مرزبانی، *محمد بن عمران، معجم الشعراء*؛ به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ مسعودی، *مروج الذهب*؛ به کوشش باریبه دومنار، پاریس، ۱۸۷۷ م؛ یاقوت، *ادبا*؛ نیز: GAS; Sourdel, Dominique, *Le vizir al-Abbāside*, Damas, 1959. سیدجعفر سجادی

ابن ماکولا، نک: آل ماکولا.

ابن مالک، ابوعبدالله جمال الدین محمد بن عبدالله بن مالک طائی جیانی (ح ۶۰۰ - ۶۷۲ ق / ۱۲۰۴ - ۱۲۷۳ م)، نحوی، لغوی، ادیب و ناظم عصر موحدون در اندلس و اواخر عصر ایوبیان و اوایل عصر ممالیک در مصر. وی از قبیله طائی برخاسته بود که پس از فتح اسلامی، به اندلس کوچیده و در حوالی قرطبه، اشبیلیه و مرسیه متوطن شده بودند (مقرئ، ۲۸۱/۱).

با اینکه درباره وی اطلاعات نسبتاً فراوانی در دست است، هنوز گوشه‌هایی از زندگی او برما پوشیده است، از جمله از دوران کوتاه زندگی او در اندلس اطلاع چندانی نداریم و نیز از افراد خاندان او جز فرزندش، یدرالدین، معروف به ابن ناظم، اطلاعی در دست نیست. ابن مالک در یکی از بحرانی ترین دورانهای تاریخ اندلس در چنان زاده شد (ابن جزری، ۱۸۰/۲؛ ابن طولون، ۵۳۲/۲) و به همین جهت علاوه بر طائی نسبت جیانی نیز یافت (ابوالفداء، ۸/۴؛ ذهبی، ۱۴۹۱/۴). قرائت قرآن و نحو را در جوانی نزد ثابت بن خیار فراگرفت (ابن جزری، ۱۸۱/۲؛ مقرئ، ۴۲۵/۲). مدت کوتاهی نیز از محضر ابوعلی شلووبین بهره برد (ابن جزری، همانجا؛ سیوطی، بغیة، ۱۳۱/۱). در جوانی راه مشرق پیش گرفت و به مصر رفت (برکات، ۵). از میان تمام منابع تنها ملوی (ص ۴) گفته است که وی مدتی در قاهره عهده دار منصب قضا بوده، اما بعید به نظر می رسد که وی در این دوره از زندگی به چنین مقامی دست یافته باشد. در هر حال احتمال می رود که آشتگیها و بحرانهای سیاسی اواخر حکومت موحدون که شیرازه امور اندلس را از هم پاشیده و عرصه را بر مردم تنگ کرده بود (ابن خطیب، ۲۶۹ به بعد)، یکی از عوامل مهاجرت او بوده باشد. در آن روزگار مشرق زمین نیز اوضاع و احوال مناسب تری نداشت، جنگهای صلیبی و هجوم تاتارها از یک سو و برخوردهای داخلی و اختلافات

قاضی القضاتی را برعهده داشت، وی را تا خانه همراهی می کردند. اما با وجود تواتر این روایت و نیز دوستی عمیقی که به تأیید منابع کهن بین آن دو وجود داشته، معلوم نیست چرا این خلکان در تاریخ خود نامی از وی به میان نیاورده است.

منابع ما به هیچ نوع ارتباطی بین او و دربار امرا و حکام اشاره ای نکرده اند و تنها سیوطی (حسن المحاضرة، ۹۶/۲ - ۹۷) نامه ای از وی را که در آن از ملک ظاهر بپرس (حک ۶۵۸ - ۶۷۹ ق) طلب مساعدت کرده و در ضمن آن گوشه هایی از اوضاع اجتماعی آن روز مصر را روشن ساخته، آورده است. شاید هم وظایفی چون امامت مسجد و تدریس در شهرهای دمشق (مدرسه عادلیه کبری) و حمه و حلب در پی نوشتن همین نامه به او داده شده باشد (قس: مکرم، همانجا). اما آنچه درباره ابن مالک در منابع آمده، منحصر به ستایش نیست. برخی از جمله ابوحنبل اندلسی، نحوی هم وطن و هم روزگار وی، ضمن انتقاد شدید از او، استدلالهایش را سست و بی اساس خوانده و گفته است که وی هیچ گاه به مباحثه و مناقشه تن در نمی داده و پیوسته از آن گریزان بوده است. ابوحنبل علت این ضعف ابن مالک را نداشتن استادان برجسته و بنام دانسته است و به همین جهت خود هیچ گاه در مجالس درس او شرکت نجست (مقری، همانجا؛ قس: ابن جزری، ۱۸۱/۲). ابن جزری نیز او را در قرائات ناموفق دانسته، می گوید: «روزها در عادلیه به امید رسیدن شاگردی به انتظار می نشست، اما هیچ کس به درس او اقبال نمی کرد» (همانجا).

اگر ما ابن مالک را جداگانه و نه به عنوان حلقه ای از زنجیره به هم پیوسته تاریخ نحو، مورد ارزیابی قرار دهیم، او را بزرگترین نحوی روزگار خود خواهیم یافت، اما در ارزیابی کلی، اگر تاریخ نحو را از آغاز به ۳ دوره پیدایی، شکوفایی و رکود تقسیم کنیم، بی شک جایگاه ابن مالک در رأس منحنی دوره سوم قرار می گیرد. آغاز این دوره را باید از اواسط سده ۵ق دانست، یعنی زمانی که دیگر عصر پی ریزی اصول و مبانی نحو سپری شده بود و نحویان که چندان چیز تازه ای برای گفتن نمی یافتند، ناچار به شرح نویسی و یا تألیف «نواد» و «غرائب» روی آوردند. سپس عده ای این شرحها را که تفصیل بسیار یافته بود، مختصر کردند، اما به زودی خود این مختصرها نیز از نو شرح شد. چنانکه الکافی ابن حاجب را بیضاوی با عنوان لب الالباب مختصر کرد و بعدها محمد بن پیرعلی، معروف به برکلی و دیگران به شرح آن پرداختند (نک: حاجی خلیفه، ۱۵۴۶/۲) از همین نوعند برخی از آثار ابن مالک. مانند الفوائد، نظم الفوائد، تسهیل الفوائد و شرح تسهیل الفوائد (برای بقیه موارد، نک: دنباله مقاله).

این دور و تسلسل به همین جا خاتمه نیافت، بلکه گروهی دیگر بر آن شدند تا برای سهولت حفظ و به خاطر سپردن مطالب نحوی، این شرحها و مختصرها و مفصلها را در قالب ارجوزه به نظم درآورند (مانند الفیه ابن معطی و الفیه ابن مالک و غیره). این آثار منظوم که مسلماً در قید قوافی و اوزان شعری گرفتار بود (قس: کتانی، ۸۳)،

نمی توانست به خوبی از عهده تبیین آرا و نظرات مختلف برآید و گاه چنان قافیه برناظم تنگ می آمد که به ناچار مسائل را با اشاره ای گذرا و جزئی و یا رمز و کنایه بیان می کرد و کار فهم مطالب را بر خواننده تقریباً محال می گردانید (چنانکه صفدی، ۳۵۹/۳، قصیده دالیه ابن مالک را مرموز خوانده است). در نتیجه باز نیاز به شرح و تفصیل می افتاد (نک: بروکلمان، ۲۷۷/۵ - ۲۹۱، که قریب ۵۰ شرح مختلف الفیه ابن مالک را نام برده است و این علاوه بر شروخی است که از بین رفته اند). نحویان این دوره چنان در کلاف سردرگم خود گرفتار بودند که بانگ معترضان را نمی شنیدند و یا ناشنیده می گرفتند. ابن مالک در حقیقت نماینده واقعی این طبقه از نحویان بود و بیشتر تألیف او از این قبیل است. برای روشن تر شدن این امر نموداری از برخی آثار او را در پی می آوریم: ۱. عمدة الحافظ، شرح عمدة الحافظ، اکمال عمدة الحافظ، شرح اکمال عمدة الحافظ؛ ۲. الفوائد، نظم الفوائد، تسهیل الفوائد، شرح تسهیل الفوائد؛ ۳. الکافی، الوافی (شرح الکافی)، الفیه (مختصر الکافی)، شرح الالفیه، متمم آن لامیه الانعال؛ ۴. قصیده فی الفرق بین الظاء والضاد، شرح آن الاعتضاد فی الفرق بین الظاء والضاد، شرح الاعتضاد، ذیل الاعتضاد به نام فصل فیما یقال بالضاد والظاء؛ ۵. شرح مفصل زمخشری، نظم آن الموضّل فی نظم المفصل، نثر و شرح آن سبک المنظوم وفک المختوم، شرحی دیگر معانی ابنیه الاسماء الموجودة فی المفصل. نیز تنها درباره الظاء والضاد ۱۲ اثر از او را در منابع شناسایی کرده ایم که هریک شرح، منظوم، منثور و یا مختصر دیگری است (نک: آثار). همچنین در مقایسه ای گذرا بین دو اثر او یعنی الفیه و تسهیل الفوائد مشاهده می شود که همه آنچه در الفیه آمده، بی کم و کاست در تسهیل الفوائد نیز آمده است، جز اینکه ترتیب چند فصل پایانی در تسهیل به هم خورده و مطالب جابه جا شده و برخی از موارد نیز تغییراتی جزئی کرده است (اشمونی، ۳۰۷/۲). بنابراین می توان گفت که ۴ کتاب الکافی، الوافی، الفیه و تسهیل الفوائد از نظر محتوا یک اثر بیش نیست.

حال بر ما روشن نیست که این پیچ و تابها، شرحها و مختصرها از برای چه بوده و مؤلف با چه توجیهی کتاب مختصری را شرح می کرده و دوباره آن را مختصر و بالعکس شرحی را مختصر و دوباره آن را شرح می کرده است. بی دلیل نیست که ابوحنبل ضوابط و قواعد الفیه را بی اساس و نادرست دانسته و آن را موجب تباهی آیین نحو و روی آورنده بدان را گرفتار در مهلکه خوانده است (نک: مقری، ۴۳۴/۲). جالب اینکه منابع متأخر که با ناباوری به این انتقادات نگرسته اند، سخن ابوحنبل را ناشی از حسادت وی نسبت به ابن مالک دانسته اند (نک: مکرم، ۱۷۴ - ۱۷۵)، حال آنکه این نظر مورد تأیید هیچ یک از منابع کهن نیست.

آنچه درباره آراء نحوی ابن مالک می توان گفت، این است که در روزگار وی جدالها و اختلافات بر سر مسائل نحوی فروکش کرده بود و نحویان بهتر می دیدند، به جای کشمکش، مقبول ترین رأی را از هر

شرف‌الدین بارزی حموی تقدیم داشته است (نک: ابن جزری، ۱۸۱/۲). کتاب با «باب الکلام و مایتألف منه» آغاز می‌شود و با باب «الادغام» پایان می‌یابد. افراط در ایجاز که طبیعت اینگونه منظومه‌هاست، پیچیدگی‌هایی را در مطالب این کتاب پدید آورده و آن را نیازمند شرح و تبیین ساخته است. از این رو علاوه بر خود مؤلف و فرزندش بدرالدین، بسیاری از معاصران وی و نیز نحویان پس از او به شرح آن پرداخته‌اند. معروف‌ترین شارحان الفیه عبارتند از: اثیر الدین ابو حیان غرناطی، عبدالله بن یوسف ابن هشام، ابومحمد عبدالله بن عبدالرحمن معروف به ابن عقیل، شمس‌الدین حسن بن قاسم معروف به ابن ام قاسم، علی بن محمد اشمونی و محمد بن عبدالرحمن بن صائغ (برای بقیه شروح و حواشی و ترجمه‌ها، نک: بروکلمان، همانجا). این کتاب بارها به چاپ رسیده است، از جمله: در بولاق (۱۲۵۱) و ۱۲۵۳ ق؛ در پاریس به کوشش سیلوستر دوساسی^۱ با شرح آن (۱۸۳۳ م). وی پیش‌تر نیز ۸ فصل از آن را با ترجمه فرانسوی در «منتخبات نحوی» خود در پاریس (۱۸۲۹ م) منتشر ساخته بود؛ در قسطنطینه به کوشش پنتو^۲ با ترجمه فرانسوی (۱۸۸۷ م)؛ در بیروت به کوشش گگویه^۳ با شرح و تعلیقات به فرانسه (۱۸۸۸ م)؛ ترجمه و شرح ایتالیایی آن توسط ویتو^۴ در بیروت (۱۸۹۸ م)؛ در قاهره به کوشش عبدالکریم محمد اسعد (۱۹۳۰ م) و بار دیگر در ۱۹۷۲ م. این اثر در ۱۲۷۹ ق در تهران چاپ سنگی شده و از آن پس بارها به طور مستقل و یا در ضمن کتابهای دیگر در ایران به چاپ رسیده است.

۵. تحفة المودود فی المقصود و الممدود، منظومه‌ای است در ۱۶۴ بیت که در هر بیت آن معنی دو واژه هم‌شکل، اما مختلف المعنی را که یکی به الف مقصوره و دیگری به الف مدوده ختم شده، مانند ثری و ثراء، با استشهاد به اشعار عرب آورده است. این اثر یک بار به کوشش ابراهیم یازجی (۱۸۹۷ م) و بار دیگر به کوشش احمد شنیطی همراه با کتاب الاعلام بمثلث الکلام (۱۳۲۹ ق/۱۹۱۱ م) در قاهره به چاپ رسیده است.

۶. تسهیل الفوائد و تکمیل المقاصد. ابن مالک این کتاب را که خلاصه‌ای از اثر مفقود دیگرش، الفوائد می‌باشد، در ۸۰ باب نوشته است. نخستین باب آن «الکلام و مایتعلق به» و آخرین آن «باب الهجاء» است و احتمالاً چنانکه از شرح ناتمام آن برمی‌آید، آخرین تألیف وی بوده، اما مرگ به او امان نداده است تا آن را تمام کند و پسرش ابن ناظم آن را کامل کرده است. تنها فرق مهم این اثر با الفیه این است که این به نظم و آن به نثر است. بر این کتاب نیز شرحهای بسیار نوشته‌اند. از معروف‌ترین شارحان آن اثیرالدین ابو حیان غرناطی است که شرح ابن مالک و تکملة فرزندش ابن ناظم را با نام التخییل الملخص من شرح التسهیل خلاصه کرده و شرح مستقلی نیز با نام منهج السالک، یا التذیل و التکمیل فی شرح التسهیل، بر آن نوشته و

مکتبی که باشد، بپذیرند. ابن مالک را نیز با توجه به آثارش نمی‌توان وابسته به مکتب نحوی خاصی دانست، چه وی در برخی مسائل تابع مکتب کوفه (نک: اشمونی، ۵۴/۱، ۱۰۱، ۲۱۳، ۳۹۹)، در برخی دیگر پیرو مکتب بصره (نک: همو، ۲۶۶/۱، ۳۰۱) و گاه نیز دنباله‌رو نحویان بغداد و یا اندلس بوده و خود نیز در برخی از موارد آرائی منحصر به فرد داشته است (نک: ابن هشام، ۴۵۵/۲ - ۴۵۷؛ قس: ضیف، ۳۱۰). ابن مالک همانند ابن خروف (ه م)، در انتخاب شواهد نحوی، علاوه بر آیات قرآن و اشعار کهن، از احادیث نبوی نیز کمک می‌گرفت و این امر اعتراض برخی از معاصرانش را برمی‌انگیخت (نک: کتانی، ۱۰۸؛ برکات، ۴۵ - ۴۸). بسیاری از نحویان از جمله ابو حیان (۶۷، ۷۳، ۳۴۵، جم)، ابن هشام (همانجا، جم) و عبدالقادر بغدادی (۴/۱، جم) در آثار خود به آراء او اشاره کرده‌اند.

آثار چاپی:

۱. الاعلام بمثلث الکلام، ارجوزه‌ای است در ۳۷۵۵ بیت که در آن کلمات مثلث با معانی مختلف بر حسب حروف معجم گردآوری شده است. این منظومه که مؤلف آن را در حلب سروده و به ملک ناصر نوه صلاح‌الدین ایوبی تقدیم داشته است (نک: ابن مالک، الاعلام، ۲)، در ۱۳۹۹ ق به کوشش احمد امین شنیطی در مصر به چاپ رسیده است.

۲. الاعتضاد فی الفرق بین الظاء و الضاد، شرحی است منظوم بر قصیده فی الفرق بین الظاء و الضاد (سید، ۵۸/۱) در ۶۲ بیت که خود آن نیز توسط مؤلف به اختصار شرح شده است. این اثر به همراه شرح آن به کوشش حسین تورال و طه محسن در نجف (۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲ م) به چاپ رسیده است. دو ذیل بر آن با نامهای فصل فیما ینقال بضاد و ظاء و فصل فیما ینقال بطاء مهملة و ظاء معجمة در برلین موجود است (آلوارت، شم 7023).

۳. الاعتماد فی نظائر الظاء و الضاد. ابن مالک در این اثر ۳۳ واژه نظیر هم را که ظاء و ضاد در آنها به کار رفته، مانند حاضر و حاضر، گردآوری کرده و به شرح معانی مختلف آنها، به ترتیب حروف معجم و با استشهاد به آیات قرآن و احادیث و اشعار کهن، پرداخته است. این اثر که به گفته خود مؤلف (الاعتماد، ۲۳) در حین تألیف از کتاب دیگر وی الارشاد فی الفرق بین الظاء و الضاد (نک: آثار یافت نشده، شم ۱) گردآوری شده است، نخستین بار به کوشش حاتم ضامن در مجله المجمع العلمی العراقی (۱۹۸۰ م) و سپس در بیروت (۱۹۸۵ م) به چاپ رسیده است.

۴. الفیه یا الخلاصة. این کتاب که ابن مالک شهرت خود را مدیون آن است، خلاصه‌ای است در ۱۰۰۲ بیت از کتاب منظوم وی الکافیة الشافیة (نک: اثر شم ۱۰). مؤلف کتاب را در ۷۱ باب و بر اساس الفیه ابن معطی (ه م) در حماء تألیف کرده (مقری، ۴۳۵/۲؛ قس: ابن عقیل، ۱۱) و به فرزندش تقی‌الدین محمد معروف به اسد و به روایتی به شیخ

در آن ابن مالک را سخت مورد انتقاد قرار داده است (حاجی خلیفه، ۴۰۵/۱). علاوه بر او، بدرالدین حسن بن قاسم، شهاب‌الدین احمد بن یوسف و عبدالرحمن بن عقیل نیز شرحهایی بر آن نوشته‌اند (برای بقیه شروح و خلاصه‌ها، نک: بروکلمان، ۲۷۶/۵ - ۲۷۷). این اثر در ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م به کوشش محمد کامل برکات در قاهره به چاپ رسیده است.

۷. شرح عمدة الحافظ و عمدة الالفاظ، شرحی است بر کتاب مختصر عمدة الحافظ مؤلف که یک بار به کوشش عبدالمنعم احمد هریری در قاهره (۱۹۷۵ م) و بار دیگر به کوشش عدنان عبدالرحمن دوری (۱۹۷۷ م) به چاپ رسیده است.

۸. شواهد التوضیح و التصحیح لمشکلات الجامع الصحیح، ابن مالک در این کتاب که مشتمل بر ۷۱ مبحث نحوی است، الفاظ دشوار بخشی از صحیح بخاری را که خود در محضر استادش، شرف‌الدین علی یونینی، و با قرائت وی شنیده، تصحیح و ضبط کرده است (ابن مالک، شواهد التوضیح، ۲۲۰). این اثر نخستین بار در ۱۳۱۹ ق در الله‌آباد هند و سپس به کوشش محمدفؤاد عبدالباقی در قاهره (۱۹۵۷ م) و بیروت (۱۹۸۰ م) چاپ شده است.

۹. فصل فی ذکر افعال جائت لاماتها بالواو والياء، ایباتی است مشتمل بر افعالی که لام الفعل آنها واو یا یاء است. این اثر در ۱۸۵۹ م همراه با کتاب السامی فی الاسامی تألیف احمد بن محمد میدانی و نیز در ۱۹۴۹ م همراه مجموعه المتون الکبیر در قاهره به چاپ رسیده است.

۱۰. الکافیة الشافیة، منظومه‌ای است در نحو مشتمل بر ۲۰۷۹ بیت که گویا مؤلف، آن و شرحش الوافیة را به تقلید از دو کتاب الکافیة و الوافیة ابن حاجب نوشته است. با این تفاوت که الکافیة ابن حاجب به نثر و فقط حاوی مطالب نحوی است و الکافیة ابن مالک به نظم و حاوی موضوعات صرفی و نحوی هردوست. شرح آن، الوافیة نیز، برخلاف الوافیة ابن حاجب، به نثر نوشته شده است. الکافیة الشافیة به گفته زرکلی (۲۳۳/۶) به چاپ رسیده است.

۱۱. لامية الافعال یا المفتاح فی ابنیة الافعال، این کتاب متممی است بر الفیة در مباحث صرفی، شامل ۱۱۴ بیت. بر این کتاب نیز شرحهایی نوشته شده که مهم‌ترین آنها از آن ابن ناظم، پسر ابن مالک است. از دیگر شارحان آن ابن عبدالدائم، ابن دهقان نسفی و ابن سعید مکلانی را می‌توان نام برد (برای بقیه شروح، نک: بروکلمان، ۲۹۲/۵ - ۲۹۳). این اثر را گگویه با ترجمه و حواشی و شرح مصطلحات آن به فرانسه، همراه با الفیة (نک: اثر ۴) منتشر ساخته است. شرح ابن ناظم نیز سه بار، به کوشش کلگرن^۱ در هلسینگفورس سوئد (۱۸۵۴ م)، کلگرن و فولک^۲ در سن پترزبورگ (۱۸۶۴ م) و فولک در لایپزیک، (۱۸۶۶ م) منتشر شده است. لامية الافعال بارها در هند (۱۲۶۱ ق)، قاهره (۱۲۷۳ ق)، فاس (۱۳۱۷ ق) و تونس (۱۳۲۹ ق) به چاپ رسیده است.

۱۲. المصباح فی علمی المعانی والبیان، این اثر در مصر به چاپ

رسیده است (نک: طلس، ۱۹۹).

۱۳. الوافیة (نک: شه ۱۰).

ب - آثار خطی: ۱. ارجوزة فی الفرق بین الضاد والطاء، در ۱۹۵ بیت که احتمالاً صورت منظوم الاعتماد فی نظائر الطاء والضاد است. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های اوقاف بغداد (همو، ۳۰۶)، ظاهریه (ظاهریه، علوم لغت، ۱۷۰ - ۱۷۱) و کتابخانه‌های دیگر موجود است (معید، ۳۰ (۲/۶۰۵ - ۶۰۶): ۲. ارجوزة فی الطاء والضاد، نسخه‌ای از این اثر مشتمل بر ۴۰ بیت در رباط (علوش، ۳۶۷/۱) و نسخه‌ای دیگر مشتمل بر ۵۰ بیت در ظاهریه (ظاهریه، همان، ۱۷۱) موجود است؛ ۳. ارجوزة فی جملة القسم، نسخه‌هایی از آن در کتابخانه عمومی اوقاف بغداد و نیز دارالکتب مصر موجود است (جبوری، ۱۴۲ - ۱۴۳؛ برکات، ۲۸)؛ ۴. اکمال الاعلام بمثلث الکلام، اثری است منظوم که احتمالاً تکملة الاعلام بمثلث الکلام است، نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (برکات، همانجا)؛ ۵. الالفاظ المختلفة فی المعانی المؤتلفة، نسخه‌هایی از آن در برلین (آلوارت، شه ۷۰۴۱)، ظاهریه (ظاهریه، همان، ۶۳ - ۶۴) و رامبور (بروکلمان، ۲۹۴/۵) موجود است؛ ۶. ايجاز التعریف فی علم التصریف، نسخه‌هایی از آن در اسکوریال (ESC^۲، شه ۸۶) و کتابخانه غرویه (محفوظ، ۲۴، ۲۹) موجود است؛ ۷. تحفة الاحطاء فی الفرق بین الضاد والطاء، نسخه‌ای از این اثر که احتمالاً با آنچه برکات (ص ۳۴) از آن با نام قصیده آخری فی الفرق بین الضاد والطاء یاد کرده، یکی است، در کتابخانه سلیمانیة استانبول (معید، ۳۰ (۲/۵۸۸) موجود است؛ ۸. تصریف ابن مالک، رساله‌ای است کوچک در علم صرف که یک نسخه از آن در دارالکتب مصر (سید، ۱۶۰/۱) و نسخه‌ای دیگر از آن با عنوان ضروری التصریف در احمديہ حلب (درویش، ۲۶ - ۲۷) موجود است؛ ۹. تنبیها ت ابن مالک، تذکراتی است بر کتاب عمدة الحافظ مؤلف. نسخه‌ای از آن در کتابخانه ازهریه موجود است (ازهریه، ۱۳۷/۴)؛ ۱۰. رسالة فی الالفاظ المتفقة المبنی المختلفة المعنی، نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه (ظاهریه، همان، ۵۶۷ - ۵۶۸) موجود است؛ ۱۱. رسالة فی الاشتقاق، نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه (همان، ۴۷۳) موجود است؛ ۱۲. رسالة فی بعض الصیغ ومعانیها واستعمالها، نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه (نک: همان، ۴۷۳ - ۴۷۴) موجود است؛ ۱۳. سبک المنظوم و فک المختوم، نسخه‌ای از آن در برلین (آلوارت، شه ۶۶۳۰) موجود است؛ ۱۴. الشافیة شرح الوافیة، شرحی است بر الفیة ابن معطی. نسخه‌ای از آن در جامع کبیر صنعاء موجود است (صنعاء، ۱۴۶۹/۳ - ۱۴۷۰)؛ ۱۵. شرح تحفة المودود، در شرح قصیده المقصور والممدود، نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر موجود است (برکات، ۳۲)؛ ۱۶. ضوابط طاءات القرآن، نسخه‌ای از آن در کتابخانه قوغوشلر ترکیه موجود است

همانجا؛ ۱۹. نظم الفوائد (سیوطی، همانجا)؛ ۲۰. نکته النحویة علی مقدمة ابن الحاجب (برکات، ۲۳).

مأخذ: ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برکترس، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۴م؛ ابن خطیب، محمد بن عبد الله، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶م؛ ابن رافع، محمد، الوقیات، به کوشش صالح مهدی عباس، بغداد، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوقیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن طولون، محمد، القلائد الجوهریة، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ ابن عقیل، عبد الله، شرح ابن عقیل، به کوشش محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابن عماد، عبد الله، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، طبقات النحاة والنحویین، به کوشش محسن غیاث، نجف، ۱۹۷۴م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن مالک، محمد بن عبد الله، الاعلام بملک الکلام، به کوشش احمد بن امین شنیطی، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ همو، الاعتماد فی نظائر الظاء والضاد، به کوشش حاتم صالح ضامن، بغداد، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵م؛ همو، شواهد التوضیح والتصحیح، به کوشش محمد نواد عبدالباقی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ ابن وردی، عمر، تمة المختصر فی اخبار البشر، به کوشش احمد رفعت بدرای، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰م؛ ابن هشام، عبد الله بن یوسف، مفنی اللیب، به کوشش محمد محیی الدین عبد الحمید، بیروت، دار احیاء التراث العربی؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، تذکرة النحاة، به کوشش عفیف عبد الرحمن، بغداد، مؤسسة الرسالة؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دار المعرفه؛ ازهری، فهرست؛ اسنوی، عبد الرحیم بن حسن، طبقات الشافعیة، به کوشش عبد الله جیوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م؛ اشمونی، نور الدین بن محمد، شرح الاسمونی علی الفیه ابن مالک، به کوشش محمد محیی الدین عبد الحمید، قاهره، ۱۳۵۸ ق/ ۱۹۳۹م؛ برکات، محمد کامل، مقدمه بر تسهیل الفوائد ابن مالک، قاهره، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸م؛ بروکلان، کارل، تاریخ الادب العربی، ترجمه رمضان عبدالنواب، قاهره، ۱۹۷۵م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، خزنة الادب، بیروت، دار صادر؛ جیوری، عبد الله، فهرست مخطوطات حسن الانکرلی، نجف، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ حاجی خلیفه، کشف، درویش، عدنان، نشرة مکتبة، سوریه، وزارة الثقافة؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق؛ زرکلی، اعلام، سبکی، عبد الوهاب بن نفی الدین، طبقات الشافعیة الکبری، قاهره، ۱۳۲۴ ق؛ سید خلی، سیوطی، بقیة الوعای، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۴م؛ همو، حسن المحاضرة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۸م؛ شورا، خطی؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الرافی بالوقیات، به کوشش هلموت ریزر، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱م؛ صنعا، خطی؛ ضیف، شوقی، المدارس النحویة، قاهره، ۱۹۶۸م؛ طاش کوبری زاده، احمد بن مصطفی، مفتاح السعادة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۶ ق؛ طلس، محمد اسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳م؛ ظاهریه، خطی؛ عامری، محمد بن یحیی، غریب الزمان، به کوشش محمد ناجی زعیی العمر، دمشق، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵م؛ علوش، یوسف، فهرست المخطوطات العربیة المحفوظة فی الخزنة العامة برباط، رباط، ۱۹۵۴م؛ قمی، عباس، الکنی والالقب، تهران، ۱۳۹۷ ق؛ کتانی، عبد الله کامل، «لحظات مع ابن مالک فی الفیته»، مجلة دعوة الحق، مغرب، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م، س ۱۳، ۲، ۴؛ محفوظ، حسین علی، «فهرس الخزنة الفرویة بالنجف»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹م، ۵؛ مخطوطات المکتبه العباسیة فی البصرة، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶م؛ معین، محمد جبار، «کتب الضاد والفاء عند الدارسین العرب»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م، ۳۰؛ مقرئ، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶م؛ مکرم، عبدالعال سالم، المدرسة النحویة، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰م؛ ملوی، احمد بن عبد الفتاح، حاشیه بر شرح المکودی، قم، منشورات الرضی؛ نیز:

Ahlwardt; ESC²; Huart, Cl., *Littérature arabe*, Paris, 1923; Nemoy, Leon, *Arabic Manuscripts in the Yale University Library*, 1956; Pertsch; Rieu, Charles, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London, 1894; Vajda, Georges, *Index général des manuscrits arabes musulmans*, Paris, 1953.

عتایت الله فاتی نژاد

(معین، همانجا)؛ ۱۷. العروض، نسخه‌هایی از آن در اسکوریال (ESC²، 330)، پاریس (واپدا، 3613)، شورا (شورا، ۲) (۱۹۸۴) موجود است؛ ۱۸. الفرق بین الظاء والضاد، نسخه‌ای از آن در ظاهریه (ظاهریه، همان، ۵۶۸) موجود است؛ ۱۹. القصیده البدلیة المالکیة فی القراءات یا القصیده المالکیة فی القراءات السبع، در ۸۰۰ بیت که بر اساس سور قرآن مرتب شده است، نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های ظاهریه (ظاهریه، علوم قرآن، خیمی، ۴۲۷/۱)، دارالکتب (سید، ۲۱۳/۲) و لاله‌لی (بروکلان، ۲۹۵/۵) موجود است؛ ۲۰. قصیده فی الاسماء المؤنثة، نسخه‌ای از آن در قاهره (همانجا) موجود است؛ ۲۱. قصیده فی الفرق بین الضاد والطاء، در ۷۴ بیت، نسخه‌ای از آن در دارالکتب (معین، ۶۰۸/۲۳) موجود است؛ ۲۲. مسائل فی النحو، نسخه‌ای از آن در ظاهریه (ظاهریه، مجامع، ۱۴۱/۲) موجود است؛ ۲۳. معانی اثبته الاسماء الموجودة فی المفصل للمخشری، شرحی است بر کتاب المفصل زخمشری، نسخه‌ای از آن در ظاهریه (همان، علوم لغت، ۵۶۸ - ۵۶۹) موجود است؛ ۲۴. نظم کفایة المتحفظ، رساله‌ای است در مترادفات، نسخه‌هایی از آن در گوتا (برج، ۴۲۲) و دانشگاه بیل (نموی، 422) موجود است؛ ۲۵. وفاق الاستعمال فی الاعجام والاهمال، این اثر که برکات (ص ۳۴) آن را با عنوان الوفاق فی الابدال معرفی کرده، احتمالاً همان اثری است که طاش کوبری زاده (ص ۱۱۶) از آن با عنوان مختصر فی الابدال یاد کرده است، نسخه‌ای از آن در مجموعه شهید علی پاشا موجود است (بروکلان، همانجا)؛ ۲۶. همزیة جمال الدین، نسخه‌ای از آن در کتابخانه عباسیه بصره موجود است (مخطوطات، ۱۶۰/۲)؛ ۲۷. اجوبة علی اسئلة جمال الدین الیمنی فی النحو، نسخه‌ای از آن در موزه بریتانیا (ریو، 1203؛ قس: بروکلان، ۲۹۶/۵) موجود است.

ج - آثار یافت نشده: ۱. الارشاد فی الفرق بین الظاء والضاد (ابن مالک، الاعتماد، ۲۳)؛ ۲. 'احمال العمدة (ابن قاضی شهبه، ۱۳۵؛ قس: سیوطی، بقیة، ۱۳۱/۱)؛ ۳. شرح اکمال العمدة (همانجا)؛ ۴. التعریف فی الصرف (طاش کوبری زاده، همانجا)؛ ۵. شرح التعریف فی الصرف (همانجا)؛ ۶. شرح الجزولیة (قمی، ۴۰۰/۱)؛ ۷. شرح الالامیة فی التصریف (نکا: اثر ۱۵)؛ ۸. شرح النظم الاوجز فی مایهمز وما لایهمز (نکا: اثر ۱۸)؛ ۹. عمدة الحفاظ (سیوطی، همانجا)؛ ۱۰. الضرب فی معرفة لسان العرب (ابن عماد، ۳۳۹/۵)؛ ۱۱. الفتاوی فی العربیة (سیوطی، همان، ۱۳۲/۱)؛ طاش کوبری زاده، همانجا)؛ ۱۲. قَعْلٌ وَأَقْعَلٌ (صفدی، ۳۶۰/۳)؛ ۱۳. الفوائد (سیوطی، همانجا)؛ ۱۴. قواعد الاعراب (عامری، ۵۴۹)؛ ۱۵. الالامیة فی التصریف (ابن طولون، ۵۳۳) که احتمالاً همان لامیة الافعال است؛ ۱۶. الالامیة فی القراءات (ابن جزری، ۱۸۰/۲ - ۱۸۱)؛ ۱۷. المقدمة الاسدیة، که آن را به نام فرزندش، تقی الدین معروف به اسد، نوشته است (صفدی، همانجا)؛ ۱۸. النظم الاوجز فی مایهمز وما لایهمز (صفدی، سیوطی، همانجاها؛ قس: برکات،

ابن مالک، ابو عبد الله محمد بن مالک حمادی یمانی (۴۲۷ - ۴۸۷ ق / ۱۰۳۶ - ۱۰۹۴ م)، تاریخ‌نگار یمنی معاصر با علی ابن محمد صلیحی، داعی فاطمی و سرسلسله دولت صلیحیان یمین. تاریخ وفاتش را ح ۴۷۳ ق (حبشی، ۹۴) و ح ۴۷۰ ق (سید، ایمن، ۹۲) نیز ذکر کرده‌اند. از زندگانی، استادان و شاگردان وی چیزی نمی‌دانیم. هرگونه آگاهی در مورد او برگرفته از رساله خود وی با عنوان کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطة است. ابن مالک - می‌نویسد: گزارشهایی که از بدنامی و بدکرداری صلیحی و پیروان مذهب او زبان‌زد مردم بود و مورد انکار صلیحی قرار می‌گرفت، وی را بر آن داشت تا در جرگه صلیحیان درآید و راست و دروغ آنچه را که به این مذهب نسبت می‌دهند، دریابد و از اسرار و آموزشهای پیروان آن آگاه گردد (ص ۱۹۲)، اما ششروتمان در مقدمه‌ای که بر فصل پنجم (بیان مذهب الباطنیة و بطلانه) کتاب قواعد عقائد آل محمد تألیف محمد بن حسن دیلمی نوشته است، پس از بیان این نکته که دیلمی در تألیف این کتاب از رساله ابن مالک بهره جسته، ابن مالک را از سران زیدیه شمرده که مهارت ویژه‌ای در اخبار اسماعیلیان داشته است (ص «ط»). ابن مالک (همانجا) می‌افزاید که چون در همه معانی مذهب قرمطیان نیک کاوش کرد، از آن روی گردانید و بر آن شد که کفر و گمراهی پیروان این مذهب را در این رساله هویدا سازد تا هیچ مسلمانی به دام آنان گرفتار نیاید.

این رساله مختصر (۳۲ ص) از دو بخش فراهم آمده است: بخش نخست به بررسی نظریات و آموزشها و تأویلهای قرمطیان در خصوص معنای آیات قرآن اختصاص یافته و در آن از نواب و داعیان این فرقه و از شیوه پرورش فریفتگان این دعوت سخن رفته و مراتب آموزش آنان را به شرح زیر بر شمرده شده است: مرحله اول، آموزش نماز است که با تأویل آیه ۴۳ از سوره بقره: «وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ» نماز را برپای دارید و زکات بدهید، آن را سالانه یک بار برگزار می‌کنند. مرحله دوم روا شمردن شراب و قمار است با تأویل آیه ۳۲ از سوره اعراف: «قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الزَّيْتِ» بگو چه کسی زینتهایی را که خدا برای بندگانش پدید آورده و خوردنیهای خوش طعم را، حرام کرده است؟». مرحله سوم روا شمردن روزه خواری و تعبیر از روزه به سکوت و خاموشی است، با تأویل آیه ۲۶ سوره مریم: «فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنسِيًّا» برای خدای رحمان روزه نذر کرده‌ام و امروز با هیچ بشری سخن نمی‌گویم». مرحله چهارم برگرداندن معنای طهارت به پاکی قلب با بی‌اعتبار شمردن احکام شرع در باب طهارات و نجاسات و تأویل آیه‌های مربوط به آن است. مرحله پنجم که از دیدگاه قرمطیان نهایت سعادت به شمار می‌آمده، عبارت است از روی آوردن به بهشت دنیوی (به پیروی از بهشت اخروی) با تعبیری خاص که به بهره‌وری اشتراکی از زنان می‌انجامیده است.

ابن مالک می‌افزاید که داعی قرمطی پس از آموختن هر مرحله ۱۲

دینار به عنوان «قربانی» می‌گرفته است (صص ۱۹۳-۱۹۵). بخش دوم کتاب به شرح چگونگی ریشه دعوت قرمطیان و تاریخ و دعوات آنان اختصاص یافته است. ابن مالک ظهور عبدالله بن میمون قَدَاح (۲۷۶ ق / ۸۸۹ م) در کوفه را ریشه این دعوت دانسته و او را فیلسوف، ستاره‌شناس، دانا به همه مذہبها و خدمتگزار اسماعیل بن جعفر صادق (ع) و از احبار یهود از فرزندان شلعلع از شهر سلمیه شام شمرده که به اسلام تظاهر می‌کرده است (صص ۱۹۶-۱۹۷). کلام ابن مالک در این مورد خالی از تشویش نیست، زیرا اسماعیل بن جعفر صادق (ع) در ۱۴۳ ق وفات یافته است و مسلماً عبدالله بن میمون نمی‌توانسته، خدمتگزار او بوده باشد. همچنین وی در جای دیگری از کتاب (ص ۲۰۰) قَدَاح، پدر عبدالله، را از دعوات باطنیه شمرده است. و این مطلب نیز با آغازشدن دعوت باطنیه با ظهور عبدالله بن قَدَاح سازگار نیست. ابن مالک در اینکه چرا قرمطیان را به یهودی تبار بودن متهم ساخته، گوید که ایشان یهودیان را به وزارت و حکومت می‌گمارند و آنان را بر جان و مال مسلمانان مسلط می‌سازند (ص ۲۰۰). نیز در بررسی تبارنامه قرمطیان این گمان را که آنان از فرزندان محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق (ع) هستند، رد می‌کند (ص ۱۹۹). سپس به ذکر اخبار میمون قَدَاح و خروجش از سلمیه به سوی کوفه می‌پردازد و در اخباری که از ابوسعید جَنَابی به هنگام ورودش به مکه در ۳۱۷ ق / ۹۲۹ م نقل می‌کند، کشتار دسته جمعی ۱۳۰۰۰ نفر از حجاج و منع فریضه حج و کندن حجرالاسود و انتقال آن به احساء را بدو نسبت می‌دهد (ص ۲۰۰-۲۰۱). ابن سمره (ص ۷۷) نیز همین واقعه را به نقل از ابن مالک باز گفته است، در حالی که این حادثه توسط ابوطاهر سلیمان جنابی برادر ابوسعید به وقوع پیوسته است (ابن اثیر، ۲۰۷/۸).

مؤلف در ادامه سخن، به ذکر احوال حسن بن مهران معروف به مقنع، محمد بن زکریا و علی بن فضل جدنی یمانی و آنچه اودر خوار شمردن شرع و حلال داشتن محرمات انجام داده، پرداخته و سپس اخبار فرزندان منصور و آغاز دولت صلیحیان در یمن و قیام علی بن محمد صلیحی و دعوت قرمطیان در ح ۴۳۹ ق / ۱۰۴۷ م را آورده است. این رساله با وجود مخالفت با صلیحیان، در تحقیق پاره‌ای رویدادها به ویژه وضع سرزمین یمن از نظر دینی در ایام زمامداری صلیحیان و قیام علی بن محمد صلیحی و بررسی تاریخ باطنیه، مرجعی مورد اعتماد و مستند است (همدانی، ۷؛ حبشی، ۹۴) و برای بیشتر نویسندگانی که با دعوت خلفای فاطمی در یمن مخالفت می‌ورزیدند و همه تاریخ نگاران سنی یمن چون ابن سمره (صص ۷۶-۷۸) و جدنی، شایان اعتماد بوده است (سید، فؤاد، ۷۸). برخی از محققان معاصر برآنند که اطلاعات جدنی در سلوک و خزرجی در کفایه درباره ابن مالک برگرفته از کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطة است (EI^۲).

برنارد لويس رساله ابن مالک را کهن‌ترین نوشته‌ای می‌داند که در آن اصل فاطمیان، از یهود دانسته شده است (ص ۸۲). به نظر می‌رسد

اموال بسیاری از آنان از جمله ابن مأمون را مصادره کرد (یاقوت، ۱۸۱/۴). وی مدت بازده سال یعنی تا پایان خلافت مستنجد در چنین وضعی به سر برد (همانجا)، ولی با روی کار آمدن مستنضی (۵۶۶ - ۵۷۵ ق/ ۱۱۷۱ - ۱۱۷۹ م) مورد لطف وی قرار گرفت و با وساطت وزیر عضدالدوله در برخی امور حکومتی به کار گمارده شد (همو، ۱۸۳/۴). ابن مأمون شعر نیز می‌سرود و یاقوت (۱۸۴/۴ - ۱۸۵) ۶ بیت از اشعار او را ضبط کرده است.

آثار: ۱. اسرار الحروف، که در آن از مخارج و مواضع حروف و اشتقاق اسمها و آراء مختلف علمای لغت در این باره به بحث پرداخته بود (یاقوت ۱۸۲/۴)؛ ۲. شرح کتاب فصیح ثعلب (همانجا؛ بغدادی، ۸۸/۱).

مأخذ: بغدادی، هدیه؛ ذهبی، محمد بن احمد، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبشی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ یاقوت، ادب.

رحمت پور محمد شیرچوشت

ابن ماهان، علی بن عیسی بن ماهان (م ۱۹۵ ق/ ۸۱۱ م)، از امیران و فرمانروایان نامدار دوره نخستین حکومت عباسیان که مدتی از سوی هارون الرشید حکومت ناحیه خراسان را در دست داشت. پدرش عیسی بن ماهان که از موالی بنی خزاعه بود، در آغاز از زمره یاران ابومسلم به شمار می‌رفت، ولی چندی بعد از او گسست و جانب ابوالعباس سفاح، نخستین خلیفه عباسی، را گرفت و زمانی که قدرت ابومسلم در خراسان رو به افزایش بود، به توطئه برضد او و اطرافیان اقدام کرد و حتی به اغوای خلیفه، مردم را بر وی شورانید (دلیل، ۱۲۰-۱۲۱)، لیکن چندی نگذشت که به امر ابومسلم کشته شد (بلاذری، ۱۶۹/۳).

علی بن عیسی به لحاظ سوابق پدرش، از زمان جوانی مورد اعتماد خلفا بود و مناصب دیوانی را تا مقامات عالی به دست آورد. ترقی ابن ماهان در دیوان خلافت، پس از درگذشت منصور خلیفه عباسی (۱۵۸ ق/ ۷۷۵ م) آغاز شد. چون عیسی بن موسی - که از محارم خلیفه و ولیعهد سابق منصور بود - بیعت با مهدی جانشین و پسر او را نپذیرفت، علی در مجلس رسمی و با حضور بزرگان بنی عباس، عیسی را با تهدید به قتل وادار به بیعت با مهدی کرد (ابن اثیر، ۳۴/۶) و از این پس مورد توجه خلیفه جدید قرار گرفت. او در ۱۶۷ ق/ ۷۸۴ م به ریاست نگهبانان موسی بن مهدی، فرزند خلیفه منصوب گشت (سوردل، ۱۲۰) و چون موسی الهادی به خلافت رسید، او را صاحب شرطه (رئیس پلیس) کرد (بلعمی، ۱۱۷۰/۲). ابن ماهان در ۱۸۰ ق، به روزگار خلافت هارون الرشید، بی آنکه شایستگی حکومت داشته باشد، به امیری خراسان رسید (نک: همو، ۱۲۰۵/۲؛ ابن اثیر، ۱۵۰/۶)، با اینهمه هارون در نامه‌ای به خط خوش او را «ابن الزانیة» (روسی زاده) خطاب کرده است (طبری، ۳۲۷/۸).

چنین می‌نماید که اوضاع آشفته خراسان و شورهای پی در پی

که این رساله پیش از فضائح الباطنیة غزالی نوشته باشد (حبشی، همانجا؛ قس: بدوی، «ج»).

کشف اسرار الباطنیة نخستین بار در ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۹ م از روی نسخه کتابخانه سوهاج (مصر) با مقدمه محمد زاهد کونری (سید، ایمن، ۹۲)، سپس در ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م به پیوست التبصیر فی الدین اسفراینی و سرانجام در ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م در مصر به چاپ رسیده است.

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن سمره جعدی، عمر بن علی، طبقات فقهاء الیمن، به کوشش فؤاد سید، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ ابن مالک، محمد بن ابی الفضائل، «کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطة» همراه التبصیر فی الدین ابوالعزیز اسفراینی، به کوشش محمد زاهد کونری، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ بدوی، عبدالرحمن، مقدمه بر فضائح الباطنیة ابوحامد غزالی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ حبشی، عبدالله محمد، مصادر الفكر العربی الاسلامی فی الیمن، صنعاء، مرکز الدراسات البنیة؛ سید، ایمن فؤاد، مصادر تاریخ الیمن فی العصر الاسلامی، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ سید، فؤاد، حاشیه بر طبقات فقهاء الیمن (نک: ابن سمره جعدی در همین مأخذ)؛ شترومان، مقدمه بر بیان مذهب الباطنیة و بطلانه، اثر دیلمی، استانبول، ۱۹۳۸ م؛ لوئیس، برنارد، تاریخ اسماعیلیان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همدانی، حسین بن فیض الله، الصلیحون، قاهره، ۱۳۵۹ ق؛ نیز: EI²؛ فربا جایدور

ابن مأمون، احمد بن علی الزوال (ذیقعد ۵۰۹ - ۱۹ شعبان ۵۸۶/ آوریل ۱۱۱۶ - ۲۱ سپتامبر ۱۱۹۰)، نحوی، لغوی، محدث و خطاط. او از نادر کسانی است که زندگی‌نامه خود را نوشته و یاقوت عیناً آن را نقل کرده است. گفته‌های دیگران نیز بیشتر نقل از همین زندگی‌نامه است. جد اعلای او مأمون خلیفه بود و به همین سبب است که وی نیز به ابن مأمون شهرت یافته است (یاقوت، ۱۷۵/۴). ابن مأمون در محله درب فیروز بغداد زاده شد و چون درگذشت در محله باب حرب همان شهر به خاک سپرده شد (همو، ۱۷۷/۴؛ قفطی، ۸۹/۱). پدرش در دوران خلافت مستظهر (۴۸۷ - ۵۱۲ ق/ ۱۰۹۴ - ۱۱۱۸ م) و بعد در عهد مسترشد (۵۱۲ - ۵۲۹ ق/ ۱۱۱۸ - ۱۱۳۵ م) مدتی ریاست «دیوان زمام» را به عهده داشت (یاقوت، همانجا). ابن مأمون در اوان جوانی قرائات دهگانه را به همراه اسماعیل بن جوالیقی (پسر ابومنصور جوالیقی) نزد ابوبکر علی مرزوقی و فنون خوشنویسی را نیز نزد حسن بن منصور جزیری آموخت (همانجاها). وی مدت یازده سال در مصاحبت ابومنصور جوالیقی (د ۵۳۹ ق/ ۱۱۴۴ م) بود و نحو و لغت را از او آموخت و کتابهای متعددی نیز نزد او خواند (همانجاها). ابن مأمون از استادان و مشاهیر عصر خود از جمله ابن الحصین و ابوالعز ابن کادش و بدر مولی عبدالمحسن حدیث شنید (ذهبی، ۱۱۲؛ قفطی، همانجا).

ابن دبشی گوید که از وی حدیث شنیده و ابوالفتوح ابن حصری از او روایت کرده است (ذهبی، همانجا). ابن مأمون در ۵۳۴ ق/ ۱۱۴۰ م منصب قضای دجیلی بغداد را به عهده گرفت (یاقوت، ۱۷۸/۴؛ قفطی، همانجا) و مدتی در این سمت باقی ماند، اما همینکه مستنجد به خلافت (۵۵۵ - ۵۶۶ ق/ ۱۱۶۰ - ۱۱۷۱ م) رسید، بر قضات سخت گرفت و

محلی — که ریشه در نابسامانی اوضاع اقتصادی و اجتماعی داشت — در ایام خلافت هارون الرشید (۱۷۰-۱۹۳ ق/ ۷۸۶-۸۰۹ م) همچنان به قوت خود باقی بود و اقدامات سریع نظامی عمال خلیفه در سرکوب آنها و تعویض مکرر حکام منطقه (حمزه اصفهانی، ۱۴۲-۱۴۴) نیز امنیت سراسری خراسان را تأمین نکرد.

عباسیان چون در مقابل ایرانیان رفتاری کاملاً متفاوت با پیشینیان خود داشتند و در عزل و نصب حکام خراسان، برخلاف بنی امیه که این امر را بر عهده امیر عراق می‌نهادند، شخصاً اقدام می‌کردند (اشپولر، 316، 324)، هارون نیز به پیروی از این اصل، ابن ماهان را، به رغم مخالفت یحیی برمکی (بیهقی، ۴۷۰) و دیگر وزیران (بلعمی، همانجا)، در نهان به قصد دستگیری یحیی علوی (بلعمی، ۱۱۹۶/۲؛ بووا، ۱۱۴؛ دنیل، ۱۸۵)، به سوی آن منطقه وسیع ثروت خیز گسیل داشت (طبری، ۲۶۹/۸؛ ابن اثیر، همانجا). ابن ماهان پس از ورود به خراسان، یحیی را که در ایام حکومت فضل برمکی (بیهقی، ۴۶۹-۴۷۰) یا برادرش جعفر (ابن خلکان، ۳۳۴/۱-۳۳۵) در آن سامان به مصالحه گراییده بود و از هارون الرشید «امان» داشت (طبری، ۲۴۲/۸-۲۴۳؛ مسعودی، ۱۹۳/۶، ۳۰۰)، در نهانگاهی بگرفت و به دارالخلافه فرستاد. خلیفه پیمان شکنی کرد و یحیی را کشت (بلعمی، ۱۱۹۶/۲-۱۱۹۷). ابن ماهان چون از برمکیان سخت نفرت داشت (صابی، ۵۲)، هارون را به محبتی که مردم خراسان به فضل و جعفر می‌داشتند، بدگمان ساخت و موسی پسر یحیی را به اقدامات ضد خلافت متهم نمود و از او نزد خلیفه بدگویی کرد و به گفته طبری این نخستین رخنه‌ای بود که در کار برمکیان افتاد (۲۹۳/۸؛ نیز نک: گردیزی، ۱۶۳؛ ابن اثیر، ۱۷۷/۶). هارون در ۱۸۳ ق حکومت بخشی از قلمرو خلافت، یعنی بلاد شرقی و شمال شرقی ایران را به مأمون که از مادر ایرانی بود، ظاهرأ بر اساس یک رسم کهن ایرانیان (اشپولر، 320)، تفویض کرد و سرزمینهای غربی خلافت را هم که قبلاً به دیگر پسرانش، امین و مؤتمن، انتقال داده بود، با ترتیباتی خاص و به خط و مهر آنان در صحیفه‌ها نویسانید و فرمان داد تا آنها را بر کعبه بیاورند (طبری، ۲۷۵/۸-۲۸۶). این اقدام جدید خلیفه اگرچه تا حدی ناکامی و شکست عیسی بن علی، فرزند ابن ماهان و حاکم سیستان را از خوارج در ۱۸۲ ق (گردیزی، ۲۹۰-۲۹۱)، تحت الشعاع قرار داد و توجه مخصوص هارون را به صفحات شرق معطوف ساخت، لیکن تأثیری در کاهش نارضایتیها برجای نگذاشت و تقسیم قلمرو اسلامی بین برادران پس از مرگ پدر، به صف‌آرایی نظامی خراسانیان و حکومت بغداد گرایید، اما کاروانهای حامل تحف و هدایای غیرقابل وصف علی بن عیسی که به پیشگاه خلیفه تقدیم می‌گردید، ولایت او را برای مدتی طولانی (۱۲ سال) تضمین کرد و دست خاندانش را در تاراج اموال ساکنان خراسان، ماوراءالنهر، ری، جبال، گرگان و طبرستان، کرمان، اصفهان، خوارزم و سیستان بازگذاشت (بلعمی، ۱۲۰۱/۲؛ بیهقی، ۴۷۱-۴۷۲). در این میان سرکوب قیام ابوالخصیب نسایی، حاکم ابیورد، در ۱۸۶ ق هرچند

علی را در اعاده امنیت منطقه یاری داد (ابن اثیر، ۱۷۴/۶؛ ابن تغری بردی، ۱۱۹/۲)، اما دیری نباید که رافع بن لیث از نوادگان نصر بن سیار که آخرین والی خراسان در عصر امویان بود، در ۱۹۰ ق در سمرقند دست به قیامی گسترده زد. علی پسرش عیسی را به جنگ وی فرستاد، اما لشکریانش در برابر رافع تاب مقاومت نیاوردند و شکست خوردند و عیسی در معرکه به قتل رسید و گنجی که در باغ خانه او در بلخ مدفون بود، کشف گردید، و مال اندوزی بیحد خاندان ابن ماهان را برملا کرد (طبری، ۳۱۹/۸-۳۲۰، ۳۲۴؛ ابن اثیر، ۲۰۳/۶). علی خود از آن دفاین گرانها خبر نداشت، اما جاسوسان خلیفه ماجرا را به بغداد گزارش دادند. قیام رافع که با پشتیبانی عامه مردم تا ماوراءالنهر کشیده شده بود و علی چندبار در مصاف با آنان ناکام مانده بود، بیزاری اهل خراسان را از حکومت ستمگرانه ابن ماهان و انزجار آنان را از خلافت بغداد آشکار ساخت. خلیفه در ۱۸۹ ق تصمیم گرفت شخصاً به خراسان آید، اما چهار ماه اقامت در ری و رسیدن پیشکشیهای کلان والی او را از عزم خود منصرف کرد (طبری، ۳۱۵/۸-۳۱۶). چندی بعد بر اثر شدت نارضایتیها و ارسال نامه‌هایی از سوی بزرگان طبقات خراسان به بغداد در شکایت از سوء سیاست علی، هارون ناگزیر هرثمه ابن أعین را در ۱۹۱ ق با تجهیزات نظامی، ظاهرأ به کمک ابن ماهان و در باطن به قصد برافکندن وی و مطالبه اموال به خراسان گسیل داشت (همو، ۳۲۶/۸-۳۲۸؛ بلعمی، ۱۲۰۴/۲-۱۲۰۵؛ ابن اثیر، همانجا). هرثمه توانست با حيله بر علی فائق آید و حکم عزلش را که به خط خلیفه بود، به او تسلیم نماید و اموال و نقدینه‌های او را که بار ۱۵۰۰ شتر بود، ضبط کند (طبری، ۳۲۴/۸-۳۲۵). هرثمه هر روز در مسجد آینه می‌نشست و علی را با بند پیش خود می‌نشانده و هر که را بر وی حقی بود، بازپس می‌داد (بلعمی، ۱۲۰۶/۲). به زودی مرسوم شد که حکام و دولتمردان معزول به یک مجازات سنگین نقدی نیز محکوم شوند و غرض از آن بازستاندن اموالی بود که به ستم گرفته می‌شد. هارون در ۱۹۲ ق دومین بار قصد مسافرت به خراسان کرد تا به قلع و قمع شورشها و رتق و فتق امور بپردازد. در گرگان بخش مهمی از خزاین و نقدینه‌های علی را نزد وی آوردند. آنگاه دستور داد که علی بن عیسی را دستگیر کرده به بغداد فرستند و به امین نوشت تا علی را به زندان بيفکند و خود با حالت بیماری به سمت طوس روان شد. اما قبل از آنکه بتواند از نفوذ و شخصیت خویش در حل مشکلات این خطه سود جوید، درگذشت.

هارون در دومین سفر به خراسان، مأمون را به توصیه فضل بن سهل، وزیر خردمند ایرانی، همراه خود به خراسان برد و او را با لشکری مجهز به مرو فرستاد. چون علی بن عیسی از قبل برای مأمون از مردم خراسان بیعت خواسته بود (طبری، ۳۹۳/۸؛ ابن اثیر، ۲۴۳/۶-۲۴۴)، او توانست با استفاده از شرایط مناسب و حسن تدبیر وزیر، تدریجاً امنیت و آرامش را در قلمرو خویش استقرار دهد. علاقه هارون به خراسان و انگیزه مسافرت‌های او به آن منطقه بی‌تردید در

خود در خراسان برای مأمون گرفته بود، به لشکر بغداد نمایانند و یکی از سرکردگان سپاه خراسان آن را بر نیزه کرد و علی را مخاطب قرار داد و او را از عهدشکنی برحذر داشت (طبری، ۳۹۳/۸). این حيله مؤثر افتاد و سستی در میان جنگجویان عرب و هواداران آنان نمایان گردید (نک: ابن اثیر، ۲۴۴/۶). سرانجام در همان حملات اول، ابن ماهان کشته شد و لشکر بغداد منهزم گردید. طاهر بی درنگ سر او را برای مأمون به خراسان فرستاد.

چون خبر شکست ابن ماهان به بغداد رسید، امین به منظور اعزام نیروهای امدادی به همدان و ری، به فرزند او حسین بن علی که در این هنگام در عراق بود، دستور داد تا همراه عبدالملک بن صالح هاشمی، والی جدید شام، به آن سامان رود و در جمع آوری و تدارک سپاه کوشش ورزد، اما حسین کاری از پیش نبرد و به بغداد بازگشت و تصمیم به عزل خلیفه گرفت. او مردم را بر ضد امین بشوراند و برای مأمون در بغداد طلب بیعت کرد و در رجب ۱۹۶ به سرعت امین را از مقام خلافت خلع و در قصرش زندانی ساخت (طبری، ۴۲۸/۸ - ۴۲۹)، لیکن چون قادر به پرداخت جیره لشکریان و هزینه تدارکات نظامی نبود، از پا درآمد. سربازان برضد او به پا خاستند و او را به جای خلیفه به زندان افکندند و خلیفه را رها کردند. خلیفه پس از رهایی از حبس چون از شورش مجدد سپاهیان بیم داشت، بار دیگر حسین بن علی را به فرماندهی سپاه اعزامی به همدان و جنگ با طاهر منصوب و ترغیب کرد تا بدین طریق او را از بغداد بیرون فرستد. حسین که از امین و اطرافیان او بیزاری می جست و شاید بیشتر به آینده خود می نگریست، مأمون را بر امین ترجیح داد. پس در آثانی راه غفلت از افراد خود جدا شد و همراه چند تن از محارم و نزدیکان به سمت خراسان گریخت، اما به زودی گرفتار گشت و به دست یکی از سران سپاه عرب کشته شد (طبری، ۴۳۰/۸ - ۴۳۲) و سرش را نزد امین بردند.

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن خلکان، ولایات؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ بلعمی، ابوعلی محمد، تاریخنامه طبری، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ بوا، لوسین، بریکیان، ترجمه عبدالعزیز میکده، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ بیهقی، ابو الفضل، تاریخ بیهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ جهشیاری، محمد بن عبدوس، الوزراء و الکتاب، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء، برلین، ۱۳۴۰ ق/ ۱۹۲۱ م؛ ذیل، التون، تاریخ سیاسی و اجتماعی خراسان، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ صابی، محمد بن هلال، الهفوات النادرة، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ طبری، تاریخ قمی، حسن بن علی، تاریخ قم، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران، ۱۳۱۳ ش؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، زین الاخبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ مسعودی، مروج الذهب، به کوشش یارویه دوشار، پاریس، ۱۸۷۱ م؛ نیز:

Sourdrel, D., *Le vizirat Abbāside*, Damas, 1959; Spuler, B., *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952.
عبدالکریم گلشنی

ابن ماهان، یعقوب، مشهور به سیرافی، پزشک ایرانی سده ۳ ق/ ۹ م. از زمان زندگی او اطلاعی در دست نیست و ابن ندیم (د ۳۸۵

صف بندیهای بعدی امین و مأمون تأثیر گذاشت، به ویژه اینکه خلیفه در واپسین ایام عمر ضمن وصایایی به مأمون، او را به عنوان ولیعهد جانشین خود امین منصوب کرد و مقرر داشت همه اموالی که با وی بود به مأمون داده شود. فضل بن ربیع - وزیر هارون - که بعد از سقوط برمکیان سعی داشت خود را به مرتبه آنان برساند، برخلاف آنچه وصیت شده بود، آن خزاین و نقدینه را به بغداد نزد محمد امین برد (گردیزی، ۲۹۳). فضل از قدرت فزاینده مأمون و خراسانیان هراسان بود و چون نقش عمده را در تعیین سیاست بنی عباس بر عهده داشت، با تفتین و دسیسه چینی، اختلاف و نزاع بین امین و مأمون را بدید آورد. در این میان تنها کسی که می توانست با تجارب خود در خراسان و شناختی که از طبقات مردم آن سامان داشت، فضل را تا رسیدن به هدف همراهی کند، علی بن عیسی بن ماهان، حاکم معزول و زندانی بود. از این رو فضل او را از زندان رها کرد. امین آنگاه به اغوای این دو، فرزند خردسالش موسی را به ولیعهدی برگزید و ابن ماهان را سرپرست وی کرد و فرمان داد تا مأمون و مؤتمن را از ولیعهدی خلع کنند و نام آنان را از خطبه و سکه براندازند و صحیفه از کعبه بردارند و پاره پاره کنند (بلعمی، ۱۲۱۳/۲ - ۱۲۱۴؛ ابن اثیر، ۲۲۷/۶ - ۲۲۸). چون مأمون از خلع خویش از منصب ولیعهدی آگاه شد، نامه هایی پندآمیز به امین، فضل بن ربیع و ابن ماهان نوشت و وصیت پدر را به یاد آنان آورد و خود را یکی از عاملان امیرالمؤمنین خلیفه امین برشمرد. مأمون از بدو ورود به مرو، در رفع مشکلات مردم به جدمی کوشید. او خراج خراسان را یک چهارم تقلیل داد و به سپاهیان پاداشی برای یک سال و وظیفه اعطا کرد و ارتباط مردم را با فقها تشویق نمود (جهشیاری، ۲۲۵؛ سوردل، 199-198؛ ذیل، ۱۹۳)، به طوری که در ۱۹۴ ق رافع بن لیث که انگیزه قیام او را فشار و زورگیری عمال حکومتی علی بن عیسی دانسته اند (همو، ۱۸۸)، با آنکه از سوی بعضی اقوام همسایه حمایت می شد، به مأمون پناه جست (ابن اثیر، ۲۲۹/۶). بدین سان مأمون جای خویش را نزد خراسانیان که او را «خواهرزاده» خود می خواندند (جهشیاری، همانجا) باز کرد و همگان با او به خلافت بیعت کردند و در دفاع از خراسان و نبرد با امین و ابن ماهان با وی همدستان شدند.

از آن سو، امین که مہیای کارزار شده بود، ابن ماهان را به فرماندهی سپاه بغداد و جنگ با خراسانیان برگزید و ولایت همدان، نهاوند، اصفهان، قم و ری را به او واگذار کرد (قمی، ۳۷) و نامه و پیام به ملوک طبرستان و دیلم فرستاد و آنان را به قطع راههای خراسان توصیه کرد (ابن اثیر، ۲۴۱/۶) و قاسم بن عیسی بن ادریس، معروف به ابودلف عجلی، امیر و صاحب کرج ابودلف، را به سرداری سپاه علی منصوب کرد (طبری، ۳۹۱/۸ - ۳۹۲). مأمون نیز لشکر خراسان را به فرماندهی طاهر بن حسین، نماینده سابق ابن ماهان در پوشنگ به ری اعزام داشت. دو سپاه در حوالی ری به نبرد پرداختند. خراسانیان پیشدستی کرده بیعت نامه ای را که علی بن عیسی به هنگام حکومت

طوری که والی مرو، عبدالله بن ابی العباس طرسوسی، برای استماع حدیث به منزلش می‌رفته است (ابونعیم، ۱۶۹/۸). افزون بر این در دو رباطی که برای طالبان حدیث و فقه در مرو بنا کرده بود، مجالس درسی برپا می‌داشته (عطار، همانجا) و خانه وسیع او در مرو نیز محل اجتماع طالبان دانش بوده است (نک: ابن جوزی، ۱۳۴/۴).

این همه نشان از آن دارد که ابن مبارک پس از نخستین سفرش، محدثی فقیه شناخته می‌شده است. با اینهمه ابن مبارک برای تحصیل علم به سفرهای دیگری از جمله حرمین، شهرهای مختلف عراق، شام، مصر، یمن و خراسان نیز رفته است (ابن سعد، ۳۷۲/۷). او در این سفرها، در کنار کسب علم به تجارت نیز می‌پرداخته است. چنانکه گفته‌اند وی بازرگانی متمول بوده و مبالغ قابل توجهی بر ارباب زهد و دانش اتفاق می‌کرده است (علیمی، ۱۱۱/۱). در سفرهایی که ذکر آنها رفت، ابن مبارک بسیاری از شیوخ چون هشام بن عروه، ابان بن تغلب، سلیمان اعمش، حماد بن زید، عبدالله بن لهیعه، عبدالرحمن اوزاعی، عبدالملک بن جریج و ابوبکر بن عیاش را دیده و از آنان استماع کرده است (برای فهرستی از مشایخ او، نک: مزی، ۳۹۹/۹ - ۴۰۳). وی همچنین در زمره نخستین شاگردان ابوحنیفه به‌شمار می‌رود (عبادی، ابوعاصم، ۱ - ۲؛ قاضی عیاض، ۳۶/۳). ابن مبارک هر چند مجلس درس او را دوست می‌داشت و وی را به قولی «افقه» مردم می‌دانست (ذهبی، سیر، ۴۰۰/۶، ۴۰۳؛ نیز نک: ابن عبدالبر، ۱۳۲ - ۱۳۳)، با این حال پیروی ابوحنیفه نمی‌کرد و خود در مسائل فقهی نظر اجتهادی داشت (نک: ابن ندیم، ۲۸۴؛ قاضی عیاض، همانجا؛ تمیمی، ۴۰۶). وی نزد مالک نیز فقه آموخته و کتاب الموطأ او را از خودش روایت کرده است (ابن خلکان، همانجا). از دیگر مشایخ ابن مبارک در فقه سفیان ثوری است که حق او در پرورش وی به قول خودش، چنان حقی است که ابوحنیفه بر او داشته است (نک: ذهبی، همان، ۳۹۸/۶).

ابن مبارک به قولی مشهور آنگاه که از جهاد برمی‌گشت در هیت درگذشت (نک: ابن سعد، ۳۷۲/۷؛ قس: بسوی، ۱۷۱/۱). او را در همانجا به خاک سپردند و مردم به تربت او تبرک می‌جست‌اند (ابن حبان، ۷/۷؛ یاقوت، ۴۲۱/۵). پس از وفات وی هارون الرشید او را بزرگ داشت و به سوگ نشست و دستور داد تا مردم عزرا بگیرند (خطیب، همان، ۱۶۳/۱۰؛ ابن شاکر، فوات، ۲۲۷/۴). بارزترین نکته‌ای که درباره ابن مبارک گفتنی است، پرداختن وی به حدیث است، تا جایی که می‌گفت: «اگر می‌دانستم که نماز افضل از حدیث است، حدیث نمی‌گفتم» (خطیب، شرف، ۱۱۳) و چنانکه از زبان خودش نقل شده وی از ۴۰۰۰ شیخ، حدیث شنیده و از ۱۰۰۰ تن از آنان روایت کرده است (ذهبی، تذکره، ۲۷۶/۱) و به این اعتبار او را «کثیر الحدیث» دانسته‌اند (ابن عساکر، ۵۲۲؛ نیز نک: قاضی عیاض، ۳۹/۳) و احادیث بسیاری از او در صحاح ششگانه و غیر آن دیده می‌شود (به عنوان نمونه، نک: المعجم المفهرس، ۱۶۶/۸) و این امر به

ق) نیز در این باره اظهار بی‌اطلاعی کرده است (ص ۳۵۶). همو (همانجا) و دیگران (قفطی، ۳۷۸؛ ابن ابی اصیبه، ۲۰۳/۱) او را سیرافی دانسته‌اند. در عین حال ابن ابی اصیبه (همانجا) او را در طبقه پزشکان سریانی یاد کرده است. این دو روایت از آن رو که اطبای سریانی در نواحی جنوبی ایران می‌زیسته و پزشکان جندی‌شاپوری غالباً از این گروه بوده‌اند، تعارضی با یکدیگر ندارند. می‌توان گفت با اینکه خود او یا خاندانش از سیراف فارس بوده است، به احتمال، پرورش او نزد استادان سریانی یا در سرزمین سریانیان، مانند شام بوده است.

قفطی (همانجا) ابن ماهان را طبیبی مشهور دانسته و کتاب السفر و الحضر او را دلیل شهرت او و نیز «لطیف» دانسته است (قس: ابن ابی اصیبه، ۲۰۳/۱). این کتاب طبیبی که نسخه‌ای از آن در دست نیست، برای استفاده در سفر و حضر تألیف یافته بوده است (نک: لکلرک، 1/304). ابن ماهان با آنکه زبان سریانی را می‌دانست و در صدر دوره ترجمه قرار داشت، اما گزارشی از فعالیت او در زمینه ترجمه در دست نیست. مأخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به‌کوشش اوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحكماء، به کوشش یولیوس لیبرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ نیز:

Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, New York, 1971.

محمد مهدی مؤذن جامی

ابن ماهیار، نک: ابن جحام.

ابن مبارک، ابو عبدالرحمن عبدالله بن مبارک حنظلی مروزی (۱۱۸ - ۱۸۱ ق/ ۷۳۶ - ۷۹۷ م)، از فقیهان و اصحاب حدیث. در برخی از مأخذ ایرانی از او با لقب «شاهنشاه» یاد کرده‌اند (نک: ابونعیم، ۱۶۲/۸؛ عطار، ۱۷۹/۱؛ قس: نووی، ۱۱۱/۲۸۶)، که به نقل از ابواسامه او را در میان محدثان مانند امیرالمؤمنین در میان مردم خوانده است. ابن مبارک در مرو از پدری ترک و مادری خوارزمی زاده شد. پدرش از موالی بازرگانی از بنوحنظله بود که در همدان اقامت داشت (خطیب، تاریخ، ۱۵۳/۱۰؛ ابن خلکان، ۳۲/۳). از اوایل زندگی ابن مبارک اطلاع کافی در دست نیست. تنها در برخی از منابع داستانهای آمده است، حاکی از اینکه در جوانی روزگار خود را به عشق‌بازی و خوش‌گذرانی سپری می‌کرد، اما به زودی توبه کرد و روی به علم و عبادت آورد (قاضی عیاض، ۴۳/۳؛ ابن عساکر، ۵۲۳؛ عطار، همانجا). ابن مبارک به قولی ۲۰ ساله بود که طلب علم را آغاز کرد و نزد ربیع ابن انس خراسانی رفت و از او حدیث شنید (ذهبی، سیر، ۳۷۹/۸). در ۱۴۱ ق بود که مرو را ترک کرد و برای کسب دانش به عراق رفت و در بغداد به صحبت مشایخ آن دیار رسید. سپس به مکه رفت و مدتی در آنجا مجاور شد (خطیب، همان، ۱۶۸/۱۰؛ عطار، ۱۸۰/۱). گویا در این سفر بود که بسیاری از تابعین را دریافت و از آنان دانش آموخت (ابن جوزی، ۱۴۶/۴). وی در مرو مورد احترام بوده است، به

اهمیت دادن به جهاد نیز موضع سیاسی - دینی ابن مبارک را می‌نمایاند. او که به «فخرالمجاهدین» شهرت داشت، در سخت‌ترین لحظه‌ها از جهاد استقبال می‌کرد. آنچنانکه نقل شده است در وقت کارزار حاضر بوده و به هنگام تقسیم غنائم غیبت می‌کرده است. وی قصایدی بلند دربارهٔ جهاد و ترغیب به آن سروده که از شهرتی تمام برخوردار بوده است (ابن سعد، ۳۷۲/۷؛ قاضی عیاض، ۴۸، ۴۲/۳؛ ذهبی، تذکره، ۲۷۵/۱ - ۲۷۶).

آثار: ابن مبارک تألیفات بسیاری داشته که مورد مراجعهٔ طالبان علم بوده است (ابن سعد، همانجا؛ خطیب، همان، ۱۵۶/۱۰؛ ابن عساکر، ۵۲۲). سائلی را هم که وی مورد بحث قرار می‌داده، ظاهراً در روزگار او و یا پس از درگذشتش می‌نوشته‌اند (نک: ابن معین، ۱۱۵/۱). اهم تألیفات او بدین قرار است:

الف - چاپی: ۱. الزهد والرقائق، که به کوشش حبیب الرحمن اعظمی در هند (۱۹۶۶م) به چاپ رسیده است. گفتنی است که در منابع کهن و متأخر «الرقائق» و «الزهد» را به عنوان دو اثر نام برده‌اند (نک: ابن عیدره، ۴۷۴/۲؛ قاضی عیاض، ۴۸/۳؛ بغدادی، ۴۳۸/۱؛ ۲. کتاب الجهاد، که به گفتهٔ برخی نخستین اثری است که در باب جهاد فراهم آمده و قاضی عیاض (همانجا) از آن با عنوان رغائب الجهاد یاد کرده است. این اثر به کوشش نزیه حماد در ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱م در بیروت منتشر شده است.

ب - خطی: ۱. البر والصله، که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۱۰۳؛ فهرس، ۳۹۲). ابن حجر در الاصابه مطالبی را از آن نقل کرده است (نک: GAS, I/95)؛ ۲. المسند، که پاره‌هایی از آن در کتابخانهٔ ظاهریه به خط ابن عساکر قاسم بن علی موجود است (ظاهریه، ۱۰۴)؛ ۳. اثری دیگر که مشتمل است بر بعضی از احادیث به روایت حسن بن سفیان و در کتابخانهٔ ظاهریه (همان، ۱۰۳) نگهداری می‌شود.

آثار یافت نشده: اربعین، که نخستین تألیف در نوع خود شمرده شده است (حاجی خلیفه، ۵۷/۱)؛ ارجوزه فی الصحابه والتابعین (قاضی عیاض، همانجا)؛ التفسیر و التاریخ (ابن ندیم، ۲۲۸). گفتنی است که از ابن مبارک نکته‌های بسیاری پیرامون تاریخ و وقایع قرن نخست و نیمهٔ اول قرن دوم هجری روایت شده که شاید با اثر اخیر بی‌ارتباط نباشد (برای نمونه، نک: بلاذری، فتوح، ۴۰۰، انساب، ۹۵/۱۱، ۱۲۹، ۳۶۸؛ بسوی، ۱۷۲/۱؛ صولی، ۲۱۶؛ کندی، ۳۴). علاوه بر اینها ابن مبارک را به شعر و شاعری نیز ستوده‌اند (نک: عجللی، ۲۷۵؛ ابن شاکر، عیون، ۳۰۶/۶) و بعضی از اشعار او را که مشحون از پندها و نکته‌های اخلاقی است، نقل کرده‌اند (به عنوان نمونه، نک: ابن عیدره، ۳۲۱/۲، ۴۷۴؛ نجیبی، ۲۷۹؛ قاضی عیاض، ۴۵/۳ - ۴۸؛ ابن خلکان، ۳۳/۳). اشعاری نیز از ابن مبارک در قالب قصیده به صورت خطی در مجموعه‌ای در کتابخانهٔ موزهٔ عراق موجود است (نقشبندی، ۵۶۱).

آن دلیل است که احادیث او به اتفاق محدثان، حجت تلقی می‌شده و خود نیز در نظر اکثر محدثان مورد وثوق بوده است (ابن سعد، ۳۷۲/۷؛ عجللی، ۲۷۵؛ ابن ابی حاتم، ۲ (۱۸۰/۲) - ۱۸۱؛ خطیب، تاریخ، ۱۵۵/۱۰، ۱۶۴). وی در نقد حدیث نیز در میان محدثان از شهرتی کافی برخوردار بود و آراء او در این زمینه مورد توجه اهل حدیث مانند ابن صلاح (صص ۲۱۹، ۲۳۶، ۲۴۶، ۳۷۱ - ۳۷۲) و ابن جماعه (صص ۶۶، ۷۱، ۸۱، ۸۳، ۸۸، ۱۱۴، ۱۲۱، ۱۳۹) قرار گرفته است. بسیاری از اهل حدیث به ویژه خراسانیان و عراقیان، برای سماع حدیث به نزد او می‌آمده‌اند.

از جملهٔ محدثان مشهور که از ابن مبارک حدیث روایت کرده‌اند، یحیی بن معین، احمد بن منیع بغوی، ابوداود طرابلسی، ابوبکر ابن ابی شیبه، محمد بن حسن شیبانی، ابوکریب محمد بن علاء همدانی، نعیم بن حماد، هناد بن سری، یحیی بن آدم و یحیی بن سعید قطان را می‌توان نام برد (برای فهرستی از روایان او، نک: مزی، ۴۰۳/۹ - ۴۰۵). ابن مبارک در فقه نیز از شهرتی سزاوار برخوردار شد و اقوال یا نقلیات فقهی او در منابع مورد توجه قرار گرفت (مثلاً نک: ترمذی، ۱۱۰/۱، جم: سرخسی، ۱۵۲، ۱۸۲ - ۱۵۳، جم).

پیشینیان و متأخران افزون بر ستایش مقام علمی ابن مبارک، وی را با اوصافی چون زاهد، پارسا، عابد و سخی ستوده و حتی او را با صحابهٔ پیامبر (ص) مقایسه کرده‌اند (ابن ابی حاتم، ۱۸۱/۲)؛ ابن عیدره، ۲۹۰/۵؛ خطیب، همان، ۱۵۷/۱۰، ۱۶۳؛ ابن حجر، ۳۸۵/۵). آنچه در خصوص زهد ابن مبارک درخور تأمل است، این است که وی با آنکه به سلطنت زهد قائل است و آن را بزرگ‌تر از سلطنت سیاسی می‌شمارد و مردم را به پیروی از سلطان زهد فرا می‌خواند (نک: شعرانی، ۵۹/۱)، اما در اینکه او را «زاهد» می‌خوانده‌اند، فروتنانه شک می‌ورزید، زیرا کسی را زاهد می‌دانست که با وجود تمکّن زهد ورزد (غزالی، ۴۳۷/۲). زهد ابن مبارک از یک سو و از سوی دیگر ارتباطش با برخی از زاهدان نام‌آور چونان سفیان ثوری، فضیل عیاض و ابوعلی ثقفی - که بعدها از جملهٔ ارباب طریقت محسوب شده‌اند - و نیز پاره‌ای از سخنان او و داستانهای که یاد در زندگیش روی داده و یا پس از او دیگران بر ساخته‌اند، سبب شده است که عده‌ای او را یکی از مشایخ طریقت بخوانند و برخی آداب و اصطلاحات صوفیانه را به استاد اقوال و داستانهای زندگی او تبیین کنند (نک: هجویری، ۱۱۷؛ عبادی، منصور، ۷۵ - ۷۶؛ عطار، ۱۷۹/۱ - ۱۸۸) و حتی صوفیان متأخر طایفهٔ ارض و دیگر کرامات به او نسبت دهند (نک: ابن حجر، ۳۸۷/۵). به نقل از الارشاد خلیلی؛ معصومعلیشاه، ۱۹۳/۲ - ۱۹۶؛ نبهانی، ۱۰۴/۱؛ لاهوری، ۱۳۰/۲ - ۱۳۲). ابن مبارک با وجود زهدگرایی و گوشه‌نشینی، از زندگی اجتماعی به دور نبوده است. با اینهمه وی قربت به دستگاه خلافت را برای اهل حدیث و عالمان ناخوش می‌پنداشته است (نک: عطار، ۱۸۰/۱؛ قاضی عیاض، ۴۱/۳؛ سبکی، ۲۸۵/۱؛ علیمی، ۱۱۷/۱ - ۱۱۲).

ماخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ابن جماعه، محمد بن ابراهيم، المنهل الروی، به کوشش محیی الدین رمضان، دمشق، ۱۴۰۶ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، صفة الصفوة، به کوشش محمود فاخوری، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبری، به کوشش احسان عباس، بیروت، دارصادر؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، نوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن صلاح، عثمان ابن عبدالرحمن، مقدمه، به کوشش عائشه عبدالرحمن، قاهره، ۱۹۷۶ م؛ ابن عبدالبر، یوسف، الانتقاء، بیروت، دارالکتب العلمیه؛ ابن عبدربه، محمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ دمشق (عبدالله بن محمد - عبدالرحمن بن عیسی)، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، شم ۲۸۸۷ (۶)؛ ابن عیینه، یحیی، معرفة الرجال، به کوشش محمد کامل قصار، دمشق، ۱۴۰۵ ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیه الاولیاء، بیروت، ۱۳۸۷ ق؛ بسوی، یعقوب بن سفیان، المعرفه والتاریخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴ م؛ بغدادی، هدیه؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ نجیبی، اسماعیل بن احمد، المختار من شعر بشار، به کوشش سعد محمد بدرالدین علوی، مطبعة الاعتماد؛ ترمذی، محمد بن عیسی، الجامع الصحیح، به کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۳۶۵ ق؛ تمیمی، تقی الدین بن عبدالقادر، الطبقات السنیة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۳۹ ق؛ همو، شرف اصحاب الحديث، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸ م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و حسین اسد، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی الدین، طبقات الشافعية الکبری، به کوشش محمود محمد طحاحی و عبدالفتاح حلو، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۴ م؛ سرخسی، شمس الدین، المبسوط، بیروت، دارالمعرفة؛ شعرانی، عبدالوهاب بن احمد، الطبقات الکبری، بیروت، دارالفکر؛ صولی، محمد بن یحیی، اخبار الرازی بالله، به کوشش هیوئرت - دن، قاهره، ۱۹۳۵ م؛ ظاهره، خطی (حدیث)؛ عبادی، ابوعاصم، طبقات الفقهاء الشافعية، گوستا ویستام، لیدن، ۱۹۶۴ م؛ عبادی، منصور بن اردشیر، مناقب الصوفیة، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عجلی، احمد بن عبدالله، تاریخ الثقات، به کوشش عبدالعطلی قلمچی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ عطار، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۳۲۲ ق / ۱۹۰۵ م؛ علیی، عبدالرحمن بن محمد، المنهج الاحمد، به کوشش محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ غزالی، محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ فهرس مجامع المدرسة العریة، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ قاضی عیاض، ترتیب المدارک، به کوشش محمد بن تاروت طنجی، رباط، وزارة الاوقاف؛ کندی، محمد بن یوسف، الولاة، به کوشش روون گیت، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ لاهوری، غلام سرور، خزینة الاصفیاء، لکهنو، ۱۲۹۰ ق؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، نسخه خطی کتابخانه احمد ثالث، شم ۲۸۴۸ (۹)؛ المعجم المفهرس، به کوشش ونسینگ و دیگران، لیدن، ۱۹۸۸ م؛ معصومعلیاش، محمد معصوم شیرازی، طرائق العقائت، به کوشش محمدجعفر محبوب، تهران، کتابخانه یشائی؛ نهبانی، یوسف بن اسماعیل، جامع کرامات الاولیاء، بیروت، دارصادر؛ نقشبندی، اسماعه ناصر و ضیاء محمد عباس، مخطوطات الادب فی المتحف العراقي، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نوری، محیی الدین بن شرف، تهذیب الاسماء، قاهره، ادارة الطباعة المنیریة، هجوری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، به کوشش والتین زوکوفسکی، لنینگراد، ۱۹۲۶ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAS.

نجیب مایل هروی

ابن مبارک، ابو عثمان سعدان (د ۲۲۰ ق / ۸۳۵ م)، نحوی، ادیب و راوی ادب، پدرش، مبارک، از اسیران طخارستان بود (ابن

ندیم، ۷۷)، اما او خود گویا در بغداد زاده شد (خطیب، ۲۰۳/۹). تقریباً همه ماخذ به نایبنا بودن وی اشاره کرده اند، اما درباره اینکه وی از آغاز تولد نایبنا بوده است یا نه اطلاعی در دست نیست. ابن مبارک، غلام غانکه، کنیز مهدی عباسی، همسر معلی بن ایوب بن طریف بود (ابن ندیم، همانجا).

ابن انباری، وی را از راویان ادب عربی دانسته (خطیب، همانجا) و خوانساری (۳۱/۴) او را در این باب، در شمار متقدمان نهاده است. وی در نحو پیرو مکتب کوفه بود (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، ۱۸۹/۱۱). با این حال آثار ابو عبیده معمر بن مثنی (د ۲۰۷ ق)، نحوی پیرو مکتب بصره، را نیز از خود وی روایت کرده است (ابن ندیم، خطیب، همانجا). ابن مبارک با جاحظ نیز همروزگار بود و جاحظ (۱۵۵/۱) اشعاری به روایت وی نقل کرده است. وی دیوان شعر فرزدق را نیز روایت کرد (سزگین، ۲ (۷۶/۳)؛ گفت و گویی از او با اصمعی (جاحظ، ۲۰۲/۷) و نیز گزارشی درباره حضور وی در حلقه درس ابن جریج در دست است (ابو الفرج، ۹/۱۶) و علی بن بشر مروزی سه بیت از اشعار ابن مبارک را که خود برای او فرستاده، نقل کرده است (ابن عبدربه، ۳۲۱/۲). از دیگر کسانی که از وی روایت کرده اند، محمد بن حسن بن دینار هاشمی است (خطیب، همانجا). حافظه نیرومند وی را نیز مانند حافظه بسیاری از دیگر راویان ادب ستوده اند (ابن عبدربه، ۲۳۰/۲). دو گزارش درباره سفرهای او در دست است که یکی از آن دو مربوط به سفر وی به شام است (همو، ۱۸۳/۳، ۱۳/۶). تنها یاقوت (۱۹۰/۱۱) به سال درگذشت ابن مبارک اشاره کرده است، اما درباره چگونگی درگذشت او و محل آن سخنی نگفته است.

آثار: ۶ اثر به شرح زیر به وی منسوب است که هیچ کدام اکنون در دست نیست:

۱. الارضین والمیاء والجبال والبحار (ابن ندیم، ۷۷). همو قسمتی از این کتاب را به خط ابن الکوفی دیده است؛ ۲. الامثال؛ ۳. خلق الانسان؛ ۴. المناهل؛ ۵. التفائض؛ که ابن مبارک این کتاب را از ابو عبیده روایت کرده است؛ ۶. الوحوش (ابن ندیم، همانجا؛ صفدی، ۱۹۰/۵؛ سزگین، ۲ (۷۶/۳)).

ماخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الاولیاء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابو الفرج اصفهانی، الاغانی، بولات، ۱۲۸۵ ق؛ جاحظ، عمرو بن بحر، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد بن هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ م؛ خوانساری، محمد باقر، روایات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ترجمة محمود فهمی حجازی، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، نکت الهمیان فی نکت العیون، به کوشش احمد زکی یک، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱ م؛ یاقوت، ادبا.

ابن مبارک شاه، شهاب الدین احمد بن محمد (۸۰۶ - ۸۶۲ ق / ۱۴۰۳ - ۱۴۵۸ م)، ادیب صوفی مسلک و جنگ نویس حنفی. وی در قاهره زاده شد، اما از زندگی او چیزی نمی دانیم، احتمالاً او و پدرش

برخی منابع لقب او فخرالدین (ابن ابی جمهور، ۶/۱، ۷) و شهاب‌الدین (حسینی قاری، ۱) نیز آمده است. از جزئیات زندگی ابن متوج اطلاعاتی در دست نیست. تنها می‌دانیم که او اهل اوال - از جزایر بحرین - بود و برای تحصیل به عراق آمد. وی در حله از محضر فرزند علامه حلی، فخرالمحققین (د ۷۷۱ ق) و دیگران بهره گرفت و پس از دریافت اجازه از آنان به بحرین بازگشت (ماحوزی، «جواهر»، ۸۶ - ۸۷). ابن متوج تا پایان عمر در بحرین به قضا و امور حسبه اشتغال داشت. وی در همانجا درگذشت و در جزیره اُکُل به خاک سپرده شد (همان، ۸۹). تاریخ وفات او به قطع دانسته نیست، لیکن برخی به استاد دست نوشته‌ای به خط فرزندش ناصر، آن را در ۸۲۰ ق/۱۴۱۷ م دانسته‌اند (نک: امین، ۱۳/۳).

وی در حله با شهید اول (د ۷۸۶ ق) گفت و گوهایی داشته و چندی پس از بازگشت ابن متوج از حله، آن دو در مکه و موسم حج مجدداً با یکدیگر دیدار کرده‌اند و بین ایشان مباحثه‌ای روی داده است (ماحوزی، همانجا)، احمد بن فهد احسایی، فخرالدین سبّعی و احمد ابن محمّد اوائلی از ابن متوج بهره برده و روایت کرده‌اند (ابن ابی جمهور، ۶/۱ - ۷؛ افندی، ۴۴/۱). وی فقهی بود که فتاوی‌اش در نقاط دورتر نیز تا حدودی شهرت داشته‌است (ابن ابی جمهور، ۶/۱) و مؤلفان برخی اقوال فقهی وی را مورد توجه قرار داده‌اند (نک: ماحوزی، همانجا؛ افندی، ۴۳/۱). همچنین گفته شده که مقصود فاضل مقداد (۱۲۳/۱، جم) از معاصری که اقوال وی را نقل کرده، ابن متوج بوده است (نک: افندی، ۴۴/۱ - ۴۵).

معتبرترین منبع اطلاعات در باره ابن متوج، نوشته‌های ماحوزی است («علماء البحرین»، ۶۹ - ۷۰، «جواهر»، ۸۶ - ۹۰) که با گفته‌های ابن ابی جمهور در آثارش (نک: ۶/۱؛ بحرانی، ۱۷۹) و حر عاملی (۱۶/۲) تکمیل می‌شود.

گفتنی است افندی علاوه بر شرح حال مفصلی که از ابن متوج آورده (۴۳/۱)، در جایی دیگر (۲۲۰/۳) به شیوه معمول خود شرح حال دیگری برای وی آورده که بر اساس نسخه تحفة الاخوان مرندی نوشته شده و در آن نام جد ابن متوج به جای محمد، سعید ضبط گردیده و همین امر موجب شده است که برخی چون محسن امین (نک: ۱۰/۳ - ۱۳)، احمد بن عبدالله بن محمد و احمد بن عبدالله بن سعید را دو شخصیت متمایز قلمداد کنند.

از آثار به جای مانده او «الناسخ و المنسوخ» است. ابن متوج خود می‌گوید (صص ۱۱ - ۱۲)، آن را از تفسیر خویش برگرفته است. شرح این رساله از عبدالجلیل حسینی قاری با تصحیح و ترجمه محمد جعفر اسلامی در ۱۳۴۴ ش در تهران به چاپ رسیده است.

برخی از آثار وی نیز به صورت خطی بازمانده است: ۱. غرائب المسائل (آستان، ۸۸/۲ - ۸۹)؛ ۲. کفایة الطالبین (همان، ۱۰۲/۲، ۴۸۲/۵). این رساله با عنوانهای هدایة المستبصرین و مایجب علی المكلف و مایع به البلوی نیز شناخته می‌شده است (نک: آقا بزرگ،

هر دو گرایش به تصوف داشتند و پدرش نیز ظاهراً به سبب همین گرایش لقب مبارکشاه یافت. وی از محضر استادانی چون ابن همام و ابن دیری بهره برد و تمایل این دو استاد به تصوف در روحیه ابن مبارکشاه بی اثر نبوده است. بارزترین نشانه تصوف او را باید قصیده‌ای دانست که در مناقب لیث سمرقندی سروده است. این قصیده مورد توجه ابن حجر نیز قرار گرفت و اینکه ابن حجر نسخه‌ای از آن را نوشته و بر ابوالیسر ابن نقاش می‌خوانده، تعجب سخاوی را برانگیخته است (نک: سخاوی، الضوء، ۶۵/۲). ابن مبارکشاه همواره صوفیانه می‌زیست و سخاوی از قناعت و تواضع او در برابر طالبان علم که به خدمتش می‌آمدند، یاد کرده است (همانجا). وی با صلاح الدین اسیوطی پیوندی دوستانه داشت و مکاتباتی ادیبانه به شعر و نثر میان آن دو رد و بدل می‌شد (نک: سیوطی، ۵۵). ابن مبارکشاه به ابن حجر عسقلانی استاد سخاوی نیز ارادت خاصی می‌ورزید و سخاوی از احترام فراوانی که ابن مبارکشاه نزد ابن حجر داشت، یاد کرده است (همانجا). سخاوی که خود را از دوستان نزدیک ابن مبارکشاه می‌دانسته (الذیل، ۱۲۸) در مجالسی که با هم داشتند، اشعار بسیاری از او می‌شنید (الضوء، همانجا).

آثار: ۱. السفینة. این مجموعه ۱۴ جلدی شامل منتخباتی است در شعر و ادب و حکایت و فنون و دانشهای گوناگون که از منابع بسیار فراهم آمده است. جلد نهم آن که قمر الطیب نام دارد، به مسائل پزشکی اختصاص یافته است. دوره این مجموعه به لحاظ آنکه به خط مؤلف کتابت شده، از نفاست و ارزش بسیار برخوردار است و اکنون در کتابخانه فیض الله استانبول نگهداری می‌شود (سید، ۴۸۲/۱ - ۴۸۴)؛ ۲. زهر الحدیقة فی الاطعمة الانیقة، درباره خوراکها. نسخه‌ای از آن در گوتا موجود است (برج، ش ۱۳۴۴). در منابع دو کتاب دیگر از وی یاد شده است: یکی التذکرة که ظاهراً جنگی ادبی بوده است (سخاوی، الضوء، ۶۵/۲؛ حاجی خلیفه، ۳۸۴/۱)؛ دیگری کتاب فی مناقب الامام ابی اللیث (ابن عبدالقادر، ۴۳/۲)، اما در منابع دیگر به آن اشاره‌ای نشده است.

سیوطی برخی از اشعار او را نقل کرده است (صص ۵۵ - ۵۷). در میان آنها قصیده‌ای است در مدح ابن حجر و یادآور هنگامی است که وی الفتح الباری خود را در شرح بخاری به اتمام رسانده بود.

ماخذ: ابن عبدالقادر تمیمی، نفی الدین، الطبقات السنیة، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، ریاض، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ حاجی خلیفه، کنف، سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الذیل علی رقع الاصر، به کوشش جوده هلال و دیگران، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ همو، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المنصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، نظم العقیان، به کوشش فیلیپ حتی، نیویورک، ۱۹۲۷ م؛ نیز: Pertsch، محمد مهدی مؤذن جامی

ابن مبرّد، نک: آل قدامه.

ابن متوج، جمال‌الدین احمد بن عبدالله بن محمد بن علی بن حسن بحرانی، عالم امامی بحرین در سده‌های ۸ و ۹ ق/۱۴ و ۱۵ م. در

۳۵/۱۹، ۳۶، ۱۹۱/۲۵؛ ۳. منهاج الهدایة فی تفسیر آیات الاحکام الخمسة. آقا بزرگ نسخه‌ای از آن را در کتابخانه‌ای شخصی دیده است (۱۸۰/۲۳ - ۱۸۱)؛ ۴. وسیلة القاصد فی فتح معضلات القواعد، در شرح قواعد الاحکام علامه حلی (آستان، ۵۲۸/۵ - ۵۲۹)؛ ۵. الثارات یا قصص الثار، منظومه‌ای بلند در مرثی و حماسه‌های شیعه با مطلع «علی حرام ان الذی بمطعم» (آلوارت، شه (5) 8058)؛ ۶. حرز منظوم (الهیات، ۲۹۰؛ قس: فولرس، شه (48) 891؛ برای برخی دیگر از اشعار او، نک: طریحی، ۱۵۳ - ۱۵۵؛ خوانساری، ۷۰/۱ - ۷۱). همچنین ماحوزی («علماء البحرين»، ۷۰، «جواهر»، ۸۸) و افندی (۲۲۰/۳) آثار دیگری را از او برشمرده‌اند.

ماخذ: آستان قدس، فهرست آقا بزرگ، الذریعة ابن ابی جمهور احسایی، مجید بن علی، غوالی الثانی، به کوشش مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن متوج، احمد بن عبدالله، «الناسخ و المنسوخ»، شرح کتاب الناسخ و المنسوخ (نک: حسینی قاری در همین مأخذ)؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، قم، ۱۴۰۱ ق؛ الهیات تهران، خطی، امین، محسن، اعیان الشیعة، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ بحرانی، یوسف، لؤلؤة البحرين، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، قم، مؤسسه آل البیت؛ حر عاملی، محمد بن حسن، اصل الأمل، به کوشش سید احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ حسینی قاری، عبدالجلیل، شرح کتاب الناسخ و المنسوخ، به کوشش و ترجمه محمد جعفر اسلامی، تهران، ۱۳۴۴ ش؛ خوانساری، محمد باقر، روایات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۲ م؛ طریحی، فخرالدین، المنتخب، نجف، ۱۳۷۹ ق؛ فاضل مقداد، کنز العرفان فی فقه القرآن، به کوشش محمد باقر بهبودی، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ ماحوزی، سلیمان، «علماء البحرين»، «جواهر البحرين»، فهرست آل بابویه و علماء البحرين، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ نیز:

Ahlwardt; Vollers, K., Katalog der islamischen... Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig, Osnabrück, 1975.
محمدجواد انواری

ابن متویه، نک: واحدی.

ابن متویه، ابومحمد حسن بن احمد بن متویه، متکلم معتزلی نیمه اول سده ۵ ق. از زندگانی او اطلاعی در دست نیست. همین اندازه می‌دانیم که شاگرد قاضی عبدالجبار همدانی (د ۴۱۵ ق) بوده و از طبقه دوازدهم معتزلیان محسوب شده است (حاکم جشمی، ۳۸۹؛ ابن مرتضی، ۱۱۹). در منابع متأخر بی‌آنکه به مأخذی استناد کنند، وفات او را ۴۶۸ ق / ۱۰۷۵ م یا ۴۶۹ ق ذکر کرده‌اند (بدوی، ۳۹۴؛ منجد، ۴۲/۴) که چندان قابل اعتماد نیست و هیچ قرینه‌ای آن را تأیید نمی‌کند.

آثار: از آثار ابن متویه این کتابها را می‌شناسیم: ۱. التذکرة فی احکام الجواهر والاعراض (GAS, I/627) یا التذکرة فی لطیف الکلام (ابن مرتضی، همانجا). در سده ۶ ق دانشمندی ناشناس بر این کتاب شرحی نوشته است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است (نشریه کتابخانه مرکزی، ۱۵۶/۲). این کتاب در ۱۹۷۵ م به کوشش ساسی نصر لطف و فیصل عون در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۲. المحيط یا المجموع المحيط بالتکلیف (GAS، همانجا) یا المجموع من المحيط بالتکلیف (عبدالکریم عثمان، ۵۵۲)

که تدوین و تلخیص و تنقیح کتاب المحيط بالتکلیف قاضی عبدالجبار است. این کتاب در ۱۹۶۵ م به کوشش هوبن^۱ در بیروت و در همان سال به کوشش عمر سید عزمی در قاهره به طبع رسیده است؛ ۳. کتاب الکفایة یا الکفایة فی علم الکلام (GAS، همانجا؛ نشریه کتابخانه مرکزی، همانجا). از این کتاب اثری در دست نیست، ولی ابن ابی الحدید عباراتی از آن را در شرح نهج البلاغة نقل کرده است (۳۷۶/۶ - ۳۷۷، ۱۰/۷، ۳۱۵/۱۳ - ۳۱۶)؛ ۴. المحيط فی اصول الدین (ابن مرتضی، همانجا)، که ظاهراً باید همان کتاب المحيط بالتکلیف قاضی عبدالجبار باشد (زرزور، ۲۶، حاشیه)؛ ۵. کتاب التحریر که در کتاب المعتمد فی اصول الدین محمود بن ملاحمی از آن نقل شده است (EI², S, 393).

از آراء کلامی ابن متویه اعتقاد او به عصمت علی (ع) است، بی‌آنکه عصمت را شرط امامت بداند. ابن ابی الحدید به نقل از کتاب الکفایة در این باره می‌نویسد: به عقیده محمد بن متویه، علی (ع) معصوم است، ولی واجب العصمة نیست و عصمت شرط امامت نیست. میان دو تعبیر «زید معصوم است» و «زید واجب العصمة است» باید تفاوت گذاشت، زیرا مقصود از دومی این است که زید امام است و چون از شرایط امام معصوم بودن است، بنابراین واجب است که زید معصوم باشد و فرق میان نظر شیعه و معتزله در همین نکته است (ابن ابی الحدید، ۳۷۶/۶ - ۳۷۷).

ماخذ: ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۶۰ - ۱۹۶۱ م؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی، طبقات المعتزلة، به کوشش روزانا دیوالدیش، بیروت، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ بدوی، عبدالرحمن، مذاهب الاسلامیین، بیروت، ۱۹۷۱ م؛ حاکم جشمی، «شرح العیون»، فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، به کوشش فؤاد سید تونس، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۴ م؛ زرزور، عدنان، مقدمه بر متشابه القرآن قاضی عبدالجبار همدانی، قاهره، دارالثرات؛ عثمان، عبدالکریم، نظریة التکلیف، بیروت، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱ م؛ منجد، صلاح الدین، معجم المخطوطات المطبوعة، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران درباره نسخه‌های خطی، به کوشش محمدرضا دانش بزره و ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ نیز:

EF, S; GAS.

صمد موحّد

ابن مجاور، ابوالفتح نجم الدین یوسف بن حسین بن محمد بن حسین فارسی (۵۴۹ - ۶۰۱ ق/ ۱۱۵۴ - ۱۲۰۵ م)، وزیر، شاعر، ادیب و نحوی. وی در دمشق پا به عرصه وجود نهاد و در قاهره دیده از جهان فرو بست. پدرش که مردی زاهد، متدین و صوفی مسلک بود، از شیراز به دمشق آمد و به حلقه صوفیه پیوست و سرانجام در مکه مجاور گردید. بدین سبب خود به مجاور (ابن سعید، ۱۹، مقریزی، الخطط، ۴۱/۲) و فرزندان و اعقابش به ابن مجاور شهرت یافتند.

ابن مجاور در دمشق از ابوالقاسم علی بن حسن بن هبة الله شافعی (نک: ه، ابن عساکر)، محمود بن زنگی آق سنقر، وزیر ابوالمظفر سعید بن سهل فلکی و در اسکندریه از ابوطاهر اسماعیل بن مکی بن

فارسی و به کار بردن اصطلاحات فارسی و... انتساب این اثر را به ابن مجاور شیبانی دمشقی قاطعانه رد کرده، احتمال می‌دهند که کتاب به محمد بن مسعود... بن مجاور بغدادی نیشابوری منسوب باشد و از عدم توجه پژوهندگان پیشین و محققان و دانشمندان معروفی مانند قران و پروکلمان به این مسأله روشن تعجب می‌کند (حسنی، ۳۲/ (۲) ۳۸۴ - ۳۸۵)؛ م. جواد نیز در انتساب آن به ابوالفتح یوسف بن یعقوب تردید کرده است و با اشاره به اینکه مطالب و حوادث کتاب از سال ۶۲۶ ق تجاوز نمی‌کند، می‌گوید مشکل می‌توان باور کرد که مؤلف تا ۲۵ سالگی این همه مسافرتها را انجام داده و اثر خود را که شامل اطلاعات فراوانی است و فراهم آوردن آنها مستلزم پشت سر نهادن یک عمر طولانی برآز تجربه است، نوشته باشد (I/286)؛ ابومخرمه در نوشته‌های خود دربارهٔ عربستان جنوبی که برگزیده‌ای است از تاریخهای ابن مجاور و جندی و اهذال مطالب مهمی از تاریخ المستبصر نقل می‌کند و تقریباً در همه جا فقط به ذکر نام کتاب بسنده کرده و یا ندرتاً از مؤلف آن، بدون اشاره به اسم و کنیه و مشخصاتش، با عنوان «ابن مجاور» سخن می‌راند (نک: ۸/۱۲ - ۳۰/۲، ۱۱۸، ۲۳۷، جم). در هر حال آنچه مورد قبول است، انتساب این اثر به یوسف بن یعقوب... شیبانی دمشقی است. اولین محقق که به ارزش و اهمیت این اثر پی برد و وسیله معرفی ابن مجاور گردید، اشپرنگر بود. اتکای وی در تهیهٔ اثر خود با عنوان «راههای تجارتی در شرق»^۱ که دربارهٔ راههای عربستان نوشته شده، غالباً به کتاب ابن مجاور است (EI²). هانتر^۲ در اثر خود دربارهٔ عدن اشاره می‌کند که قسمت اعظم آن را از تاریخ المستبصر ابن مجاور که توسط مایلز، مأمور سیاسی و کنسولی بریتانیا در مسقط ترجمه شده، گرفته است. فران نیز ضمن تأیید این نظر، بجز مقدسی، نویسنده دیگری از عرب را سزاوار مقایسه با ابن مجاور نمی‌شناسد و ابن مجاور را از لحاظ وصف جزئیات برتر از مقدسی می‌شمارد (472-470).

تاریخ المستبصر که دربارهٔ بلاد حجاز و مکه و یمن و اخبار مربوط به آنها نوشته شده، شامل دو قسمت است که در یک جلد تدوین یافته است. مطالب این اثر از مکه آغاز شده و با وصف مختصری از بحرین پایان یافته است (مجله معهد، ۱۷ (۲) / ۲۱۱). قسمت زیادی از این کتاب یعنی بیش از یک پنجم آن منحصر به وصف شهر عدن است (کراچکوفسکی، همانجا). مؤلف اغلب به وصف مناطقی می‌پردازد که خود بدانجاها سفر کرده است. وی به تعریف راهها، تعیین مسافتات و فواصل منازل، بقعه‌ها، کوهها، دره‌ها، صحراها و مغاره‌ها پرداخته (مجله معهد، همانجا)، اخلاق و عادات مردم، آیین و مراسم ازدواج و عروسی، اوزان و مقیاسات، نقود، پوشاک، حقوق گمرکی (سید، ۱۲۴) و نیز روایات و فولکلور و اساطیر رایج محلی را که غالباً جنبهٔ غرابت آنها بیشتر است، به تفصیل شرح می‌دهد و نقشه‌های ساده شهرهای

عوف دانش آموخت (منذری، ۳۱/۲). پس از تکمیل تحصیلات خود در مسجد اموی مجلس درسی دایر کرد و در آنجا به تعلیم قرائت قرآن و نحو و ادبیات به فرزندان بزرگان از جمله عثمان فرزند صلاح الدین ایوبی پرداخت و در پی آن به مقام والایی که شایسته آن بود، دست یافت. عثمان در آغاز، امور خود را به ابن مجاور واگذار کرد، سپس در زمانی که از سوی پدر فرمانروای مصر گردید، او را به وزارت برگزید و بعد از وفات پدر که سلطنت را به دست گرفت، کلیهٔ امور دولتی را به وی سپرد. ابن مجاور همنشین و هم صحبت ادبا و شعرا بود و با وجود مقام شامخی که در شعر و ادب داشت، در مباحثات آنان شرکت می‌کرد (ابن سعید، همانجا؛ مقریزی، السلوک، ۱ (۱) / ۷۰؛ ابن جوزی، ۳۵۳/ (۱) - ۳۵۴).

ماخذ: ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، الفصن الیانة فی محاسن شعراء المائة السابعة، به کوشش ابراهیم ایباری، قاهره، ۱۹۶۷ م؛ مقریزی، احمد بن علی، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ هم، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زبیده، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ منذری، محمد بن عبدالقوی، التکملة لوفیات الثقله، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق. ابوالحسن دیانت

ابن مجاور، ابوالفتح نجم الدین یوسف بن یعقوب بن محمد بن علی شیبانی دمشقی (۶۰۱ - ۶۹۰ ق / ۱۲۰۵ - ۱۲۹۱ م)، مورخ و جغرافی‌نگار. اطلاعات زیادی دربارهٔ زندگی وی در دست نیست. در دمشق به دنیا آمد، دوران کودکی و نوجوانی را در بغداد سپری کرد و آنگاه به هند رفت، مدتی در ملتان اقامت گزید و در ۶۱۸ ق / ۱۲۲۱ م از راه دریا به عدن رفت و در فاصلهٔ سالهای ۶۱۹ - ۶۲۷ ق به سیر و سفر پرداخت و از شهرهای زبید، مکه و جدّه دیدن کرد و مدتی نیز در بندر غلافهٔ یمن و سایر نواحی عربستان مقیم شد (کراچکوفسکی، ۳۴۹/۱؛ EI²). وی از ابوالیمن کنندی، عبدالجلیل بن مندویه و دیگران علم آموخت (ذهبی، ۳۷۵/۳؛ ابن تغری بردی، ۳۳/۸).

تنها اثر مهم منسوب به ابن مجاور تاریخ المستبصر، در تاریخ و جغرافیا و آداب و رسوم عربستان جنوبی و غربی است. آخرین تاریخی که در این کتاب به آن اشاره شده، ذیحجهٔ ۶۲۶ است. در بعضی از مآخذ و نوشته‌ها اختلافی در نام این اثر مشاهده می‌شود. اشپرنگر آن را تاریخ المستبصر ذکر می‌کند، درنبورگ^۳ نیز ضمن تأیید این نظر، آن را اثری می‌داند که مؤلف به المستبصر بالله خلیفهٔ عباسی اهدا کرده است. مایلز^۴ نام صحیح کتاب را تاریخ المستبصر می‌نویسد (فران، 469).

دربارهٔ مؤلف کتاب نیز بین محققان اختلاف نظر موجود است. برخی با ذکر دلایلی از قبیل اینکه مؤلف در جایی از پدرش با نام محمد ابن مسعود بن علی بن احمد بن مجاور بغدادی نیشابوری و از برادرش با نام احمد بن محمد بن مسعود یاد کرده و یا شناخت او در اشعار

جده، زبید و عدن و همچنین شکل بقعه‌ها را ترسیم می‌کند (فران، همانجا؛ کراچکوفسکی، ۲۵۰/۱). ابن مجاور در گردآوری این اطلاعات از نوشته‌های نویسندگان قبل از خود مانند فاکهی مؤلف تاریخ مکه و عماره نویسنده تاریخ زبید و ابن حوقل (E۱۲) و نیز از آگاهیهای اشخاص بصیر اهل محل و صحرائشینان، گاه بدون ذکر مأخذ و گاه با ذکر نام و منابع مربوط استفاده کرده است (فران، ۴۶۹). وی شناخت دقیقی از راههای دریایی و مسائل مربوط به آن داشته و در این باره مدارک قابل توجهی از خود باقی گذاشته است، به‌طوری که فران (ص ۴۸۱) درباره نیروی پر قدرت ناوگان ماداگاسکار در سده ۷ ق به این مدارک استناد می‌کند.

اثر ابن مجاور یکی از مأخذ مهم درباره شهرهای مذکور در اوایل سده ۷ ق / ۱۳ م به‌شمار می‌رود که در آن در زمینه قسمتی از تاریخ اواخر دوران تسلط ایوبیان در عربستان و اولین شاهان رسولیان در یمن و اشراف بنی‌قتاده در مکه اطلاعات فراوانی آمده است. مطالب این کتاب را بعدها سیاحان تأیید کرده‌اند (کراچکوفسکی، همانجا). لاندبرگ قسمتی از متن عربی این اثر را با ترجمه فرانسوی آن چاپ کرده، ولی متن کامل آن با عنوان صفة بلاد الیمن ومکه وبعض الحجاز المسماة تاریخ المستبصر در ۲ جلد به کوشش اسکار لوفگرن در لیدن (۱۹۵۱-۱۹۵۴ م) به چاپ رسیده است. قبل از طبع این کتاب گزیده‌ای از اخبار مربوط به عدن ضمیمه بخش اول تاریخ نضر عدن (۲۴۱) و بعد، تألیف ابومخرمه در ۱۹۳۶ م در لیدن به چاپ رسیده بود.

مأخذ: ابن نضر یبری، النجوم؛ ابومخرمه، طبیب بن عبدالله، تاریخ نضر عدن، لیدن، ۱۹۳۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، المعبر، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سید، فؤاد، مصادر تاریخ الیمن، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ حسنی، جعفر، «تاریخ المستبصر...»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ کراچکوفسکی، ا. ی.، تاریخ الادب الجغرافی العربی، ترجمة صلاح الدین عثمان هاشم، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ مجلة المجمع العلمی العربی، جعفر حسنی، دمشق، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۷ م؛ مجلة معهد المخطوطات العربیة، قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ نیز:

E۱۲: Ferrand, Gabriel, "Le K'ouen - Louen", JA, Paris, 1919, vol. XIII; Jawad, M., "Petites découvertes dans les manuscrits arabes...", Revue des études islamiques, Paris, 1938.

ابوالحسن دیانت

ابن مجاهد، ابوبکر احمد بن موسی بن عباس (۲۴۵ - ۲۰ شعبان ۳۲۴ ق / ۸۵۹ - ۱۳ ژوئیه ۹۳۶ م)، مقری بزرگ بغداد و نخستین کسی که قرائات سبع را رسمیت بخشید. او از نوجوانی در بغداد به تحصیل پرداخت، چنانکه از قدیم‌ترین شیوخ او می‌توان احمد بن منصور رمادی (د ۲۶۵ ق) را نام برد (خطیب، ۱۴۴/۵). ابن مجاهد از محمد بن جهم سمری نیز ادب، علوم قرآنی و حدیث آموخت (نک: ابن مجاهد، ۵۰، جم: ابن خالویه، اعراب، ۵، جم: خطیب، ۱۴۵/۵).

مهم‌ترین استاد ابن مجاهد در قرائت ابوالزعره عبدالرحمن ابن عبدوس (د بعد ۲۸۰ ق) است که بارها قرآن را به قرائت نافع، ابوعمره، حمزه و کسایی نزد او ختم کرده بود (ابن مجاهد، ۸۸، ۹۷ - ۹۹؛ ابن جزری، غایه، ۳۷۴/۱). وی همچنین قرائت ابن کثیر را در

۲۷۸ ق، ظاهرأ در مکه، از محمد بن عبدالرحمن قنبل به طریق عرض فرا گرفت (ابن مجاهد، ۹۲). از دیگر مشایخ او در قرائت از حسن بن علی اشنانی، احمد بن ابی خیشمه، حارث بن ابی اسامه، محمد بن یحیی کسایی صغیر، عبدالله بن احمد بن حنبل و احمد بن یحیی ثعلب می‌توان نام برد (نک: همو، ۸۸ - ۱۰۱، جم: ابن جزری، همان، ۱۳۹/۱ - ۱۴۰؛ نیز برای جمعی از مشایخ وی در حدیث، نک: خطیب، ۱۴۴/۵ - ۱۴۵). ابن مجاهد حتی در بهره‌گیری از هم‌طبقه‌های خود چون محمد بن جریر طبری (د ۳۱۰ ق)، ابن ابی‌داوود سجستانی (د ۳۱۶ ق)، ابوبکر داجونی (د ۳۲۴ ق) و حتی ابوبکر نقاش (د ۳۵۱ ق) ابایی نداشته است، هرچند گفته شده که در روایت از آنان سعی داشته است، کمتر از آنان نام برد (نک: ابن جزری، همان، ۱۴۰/۱، ۴۲۱، ۷۷/۲، ۱۰۷، ۱۲۰ - ۱۲۱).

ابن مجاهد خود در مواضعی به سفرهایش به کوفه و مکه اشاراتی دارد (نک: صص ۵۰، ۶۱)، ولی ظاهرأ دوران عمده تحصیل او در بغداد بوده است.

از نظر رابطه ابن مجاهد، به عنوان یک بغدادی، با مکاتب کوفه و بصره، باید توجه داشت که گرچه وی به برخی آثار بصریان چون معانی القرآن میرد، نظر ستایش‌آمیزی داشته (نک: شریف رضی، ۳۰۸؛ ابن انباری، ۱۴۹) و برخی از تألیفات آنان، چون کتاب الازمنه قطرب را در روایت خود آورده است (نک: ص ۳۴)، ولی از تعلیم کوفیان، به‌ویژه فراء، بیشتر تأثیر پذیرفته بود (مثلاً نک: ابن خالویه، همان، ۵، ۲۲، جم: خطیب، ۱۴۶/۵). اصطلاحات نحو کوفی که در کتاب السبعة به کار رفته، نیز مؤیدی بر این گرایش اوست (به عنوان نمونه کاربرد «تکریر» به جای «بدل» در ص ۱۱۲؛ شوقی ضیف در باورقیهای کتاب به توضیح این موارد پرداخته است). به هر روی ابن مجاهد در مجامع قرائت بغداد مدارج ترقی را پیمود و بدانجا رسید که بر مقریان عصر خود، ریاست یافت (نک: ابن ندیم، ۳۴؛ خطیب، ۱۴۴/۵، ۱۴۷؛ ذهبی، ۲۱۷/۱). به نقل از ابوعمره دانی، ثعلب، نحوی نامدار کوفی معتقد بود که در ۲۸۶ ق کسی در کتاب خدا از او داناتر نبود (نک: خطیب، ۱۴۵/۵) و گویا با وفات کسایی صغیر عرصه برای ریاست وی باز شده بود (نک: ذهبی، همانجا؛ قس: ابن جزری، همان، ۲۷۹/۲).

آوازه ابن مجاهد طالبان قرائت را نزد او گرد می‌آورد، تا جایی که گفته شده، در میان شیوخ قرائت هرگز کسی به اندازه او شاگرد نداشته است (همان، ۱۴۲/۱). در میان جمع کثیری که در درس او شرکت جسته‌اند، نام کسانی چون ابن خالویه، ابوسعید سیرافی، احمد بن نصر شدائی، ابن حبش حسین بن محمد، محمد بن عبدالله ابن اشته، ابوعیسی بکار بن احمد، ابوطاهر عبدالواحد بن عمر بن یزاد و ابوالفضل شیبانی دیده می‌شود (نک: ابن ندیم، ۳۵؛ زبیدی، ۱۸۷؛ خطیب، ۱۴۵/۵ - ۱۴۶؛ ابن خلکان، ۷۸/۲، ۱۷۸؛ ابن جزری، همان، ۱۴۰/۱ - ۱۴۲). از جمله روایت‌کنندگان حدیث از وی، بزرگانی چون ابوالحسن دارقطنی، ابوحفص ابن شاهین، ابوبکر ابن جعابی و ابوحفص کتانی نیز شایان

ذکرند (دارقطنی، ۲۵/۱، ۷۱، جم، که پاره‌ای از احادیث او را در سنن خود آورده است؛ نیز نک: خطیب، ۱۴۵/۵).

ریاست علمی ابن مجاهد، به همراه نزدیکی او به سران حکومت (مثلاً نک: همو، ۳۹۵/۱۴؛ یاقوت، ۷۳/۵)، از وی فردی بانفوذ ساخته بود که می‌توانست در حوادث اجتماعی زمان خود مؤثر باشد. ماسینیون بر این مطلب تکیه دارد که ابن مجاهد از جمله افرادی بوده که در دستگیری و محاکمه حلاج (پیش از ۳۰۹ ق) نقش مؤثری داشته‌اند (نک: ۵۳۹-480, 533-476, I/71). ابن مجاهد همچنین در ۳۲۲ ق این مقسم و در ۳۲۳ ق ابن شنبوذ را در مورد مسائل تخصصی قرائت به محاکمه کشید و آنان را وادار به توبه کرد (نک: ه، د، ابن شنبوذ و ابن مقسم).

ابن مجاهد و قرائات سبع: در آثار تألیف شده در سده ۳ ق قرائات هفتگانه صرفاً در عرض دیگر قرائتها مورد توجه قرار می‌گرفت و تکیه خاصی بر آنها نمی‌شد. عده‌ای از نویسندگان که پیش از ابن مجاهد دست به تألیف آثاری در زمینه قرائت زده بودند، همچون ابو عبید قاسم بن سلام، ابوحاتم سجستانی، اسماعیل بن اسحاق قاضی و محمد بن جریر طبری حدود بیست قرائت رایج را ثبت کرده بودند (نک: ابن جزری، النشر، ۳۳/۱ - ۳۴، ۳۷). در واقع نخستین مؤلف شناخته شده‌ای که بنا داشت، از هر یک از شهرهای پنجگانه مدینه، مکه، کوفه، بصره و دمشق که مهد قرائات بوده‌اند، نماینده‌ای برگزید، احمد بن جبیر انطاکی (د ۲۵۸ ق) بود که در تألیفی، قرائات پنج قاری را گرد آورد (نک: ابن جزری، همان، ۳۴/۱، غایه، ۴۲/۱ - ۴۳). کار انطاکی را می‌توان پیش‌درآمدی بر مطرح شدن قرائات هفتگانه به وسیله ابن مجاهد تلقی کرد، تنها ابن مجاهد در گزینش خود به قاریان کوفه توجهی خاص مبذول داشت و به جای یک تن، سه قاری را از کوفه برگزید. در مورد عدد هفت اصولاً این سؤال وجود دارد که آیا ابن مجاهد با در نظر داشتن عدد خاص به دنبال یافتن موارد آن بوده یا پیدا شدن عدد هفت در این میان کاملاً اتفاقی بوده است؟ قدر مسلم آنکه مدتها پیش از ابن مجاهد حدیث «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ» (با اندک اختلافی در الفاظ آن) بین مسلمانان رواج داشته است (نک: المعجم المفهرس، ۴۴۸/۱) و آثار مربوط به سده ۳ ق نشان می‌دهد که دست کم در نیمه دوم این قرن، گروهی «سبعة احرف» را به «هفت قرائت» تفسیر می‌کردند (مثلاً نک: طبری، ۱۵/۱ به بعد). از این رو نمی‌توان حکم کرد که ابن مجاهد در انتخاب عدد هفت این حدیث را در نظر داشته است، ولی به هر صورت مردم خیلی زود متوجه این رابطه شدند و همین امر موجب تقدس قرائات سبع گردید که تصور می‌شد، در حدیث نبوی تأیید شده است (نک: ابن جزری، النشر، ۳۶/۱، ۴۳، به نقل از ابوالعباس مهدوی و ابوالفضل رازی در سده ۵ ق). درباره گزینش قاریان، ابن مجاهد از هر شهر کسی را برگزید که مردم آن دیار بر رجحان قرائت او متفق بودند (نک: مقدمه او بر کتاب السبعة)، ولی در مورد کوفه از این ضابطه خارج شده و به رغم اینکه

تصریح کرده، قرائت غالب در کوفه قرائت حمزه بوده است (ص ۷۱)، عاصم و کسانی را نیز در عرض او آورده است. با مقایسه‌ای بین رواج قرائات این دو با کسانی چون ابوجعفر مدنی و یعقوب بصری در آن شرایط زمانی و مکانی، اگر نگوئیم که ابن مجاهد در این انتخاب تحت تأثیر گرایش خود به مکتب کوفی بوده، به سختی می‌توان کنار گذاردن ابوجعفر و یعقوب را توجیه کرد. دلایلی چون موارد نقل قرائات گوناگون توسط ابن خالویه و در یک مورد، اندرابی از طریق ابن مجاهد (نک: ابن خالویه، مختصر، ۲۰۹ - ۲۱۱؛ اندرابی، ۷۶) و عناوین برخی آثار یافت نشده ابن مجاهد، نشان می‌دهد که وی از قرائات دیگر چون قرائت ابوجعفر، ابن محیضن و دیگران آگاه بوده است. موضعگیری ابن مجاهد در قبال ابن شنبوذ - که قرائت برخلاف مصحف را مجاز می‌شمرد - و ابن مقسم - که هر قرائتی را که از نظر عربیت صحیح می‌نمود، هر چند سند روایت آن ضعیف بود، جایز می‌دانست - نشان از آن دارد که ابن مجاهد مخالفت مصحف و ضعف سند را از عوامل شدوذ قرائت می‌دانسته و در کتاب السبعة نیز بارها به عامل سوم، یعنی مخالفت با عربیت، اشاره کرده است. از مطالعه کتاب السبعة آشکارا برمی‌آید که ابن مجاهد صرفاً یک انتقال‌دهنده قرائت نبوده، بلکه در جای جای اثر خویش به نقد و بررسی قرائات از حیث سند و نیز از نظر ادبی پرداخته است (ضیف، ۲۶-۳۳، که نمونه‌هایی از این دست گرد آورده است؛ نیز نک: ابن خالویه، اعراب، ۷۲، جم). ابن مجاهد با ضوابطی که داشته از میان قرائات مشهور، قرائتی را برای خود اختیار کرده بود که گفته شده به روایت قبل از ابن کثیر بسیار نزدیک بوده است (نک: ذهبی، ۲۱۷/۱) و این اختیار گاه گاه مورد استناد اهل قرائت قرار گرفته است (مثلاً نک: ابوعمرودانی، ۱۲۸؛ ابن جزری، النشر، ۲۱۲/۲).

بدون شک ریاست و نفوذ ابن مجاهد از علل اساسی بود که موجب شد تا قرائات سبع در میان اهل قرائت جایگاهی استوار یابد، به طوری که محمد بن بحر رهنی (د پیش از ۳۳۰ ق) ظاهراً در زمان ابن مجاهد از رواج قرائات سبع خبر داده (نک: ض ۴۹) و در همان نیمه اول سده ۴ ق چندین کتاب در قرائات سبع تألیف شده است (نک: ابن ندیم، ۳۵-۳۶). در نیمه دوم این سده نیز جمعی دیگر چون ابن خالویه با تألیف کتاب الحجة فی القراءات السبع، ابوعلی فارسی با الحجة فی علل القراءات السبع و ابوطیب ابن غلبون با الارشاد کار ابن مجاهد را ادامه دادند. اگرچه ابن مهران (ه) در خراسان و ابوالحسن ابن غلبون (ه) در مصر قرائات عشر و قرائات ثمان را مطرح نمودند ولی در عراق همان قرائات سبع متداول بود و قرائات دیگر شاذ به شمار می‌رفت (نک: ابن ندیم، ۳۰ به بعد؛ مقدسی، ۱۲۸؛ شریف رضی، ۳۶، جم). به حال به میان آمدن قرائات عشر و نظایر آن، هرگز نتوانست «قرائات سبع» ابن مجاهد را در طول تاریخ از رونق بیندازد (برای دیدگاه خاورشناسان درباره نقش ابن مجاهد در پایه‌ریزی قرائات سبع، نک: برگشترس، 210-213؛ پرتسل، 4 به بعد).

بعدها شخصیت ابن مجاهد در قرائت ضرب المثل گردید (مثلاً نک: زبیدی، ۱۲۱: ابوحیان، ۵۸/۱) و به عنوان مجتهد قرائت در رأس سده ۴ ق شناخته شد (نک: ابن اثیر، ۲۲۲/۱۲).

آثار: مهم‌ترین اثر ابن مجاهد کتاب السبعة در قرائات هفتگانه است که طی قرون در میان اهل قرائت رواج داشته و اخیراً در مصر به چاپ رسیده است (برای رواج آن در دوره‌های مختلف نک: علامه حلی، ۱۲۹-۱۳۰؛ ذهبی، ۲۱۷/۱-۲۱۸؛ ابن جزری، النشر، ۸۱/۱؛ رودانی، ۲۶۹)، از دیگر آثار وی نام دو عنوان اختلاف القراءات و تصرف وجوهها و قراءة النبی (ص) در فهارس متأخر آمده است (نک: ابن خیر، ۲۳؛ رودانی، ۳۳۷؛ قس: ابن ندیم، ۳۴). در فهرست کتابخانه چشتریی در دویلین نام نسخه‌ای خطی با عنوان اختلاف قراء الامصار آمده است (آربری، ۴۹۳) که گفته‌اند چیزی جز کتاب السبعة نیست (نک: حجازی، ۱/۱۱۴). درباره آثار یافت نشده وی ابن ندیم فهرستی به دست داده (ص ۳۴، نیز نک: ص ۱۴۲) که در برخی نسخ، فهرست مزبور تکمیل شده است (نک: یاقوت، ۷۰/۵، به نقل از ابن ندیم).

مآخذ: ابن اثیر، مبارک بن محمد، جامع الاصول، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن اثیری، عبدالرحمن بن محمد، نزلة الالیاء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگنسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، النشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، اعراب ثلاثین سورة، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۰ ق / ۱۹۴۱ م؛ همو، مختصر فی شواذ القرآن، به کوشش گ. برگنسر، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن خیر، محمد، فهرسة، به کوشش فرانسیسکو کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن مجاهد، احمد بن موسی، کتاب السبعة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، الامتاع والمؤانسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ ابو عمرو دانی، التیسیر، به کوشش اوتو پرتسل، استانبول، ۱۹۳۰ م؛ اندرایی، احمد بن ابی عمر، قراءات القراء المعرونین، به کوشش احمد نصف جنبی، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ حجازی، محمود فهی، حاشیه بر تاریخ التراث العربی سزگین، ریاض، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ دارقطنی، علی بن عمر، سنن، به کوشش عبدالله هانم یمانی، قاهره، ۱۳۸۶ م / ۱۹۶۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ رهنی، محمد بن بحر، مقدمات علم القرآن، به کوشش احمد پاکتچی، منتشر نشده؛ زبیدی، محمد بن حسن، طبقات التحوین واللفرین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳ م؛ شریف رضی، محمد بن حسین، حقائق التأویل، به کوشش محمدرضا کاشف الغطاء، بیروت، دارالمهاجر، ضیف، شوقی، مقدمه بر کتاب السبعة (نک: ابن مجاهد در همین مآخذ)؛ طبری، تفسیر؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، «الاجازة الکبيرة»، بهار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۰۴؛ قطرب، محمد بن مستنیر، «الازنة»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م، ج ۲؛ المعجم المفهرس لالفاظ الحديث النبوی، به کوشش آرت یان ونینک، لیدن، ۱۹۳۶ م؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Arberry, G. & O. Pretzl, "Die Geschichte des Korantexts", *Geschichte des Qorans* of T. Nöldeke, Leipzig, 1938, vol. III; Massignon, L., *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Paris, 1975; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, Leipzig, 1934, vol. VI.

احمد پاکتچی

فهری (ح ۵۳۵-۵۸۸ ق / ۱۱۴۱-۱۱۹۲ م)، شاعر اوایل عصر موحدون در اندلس و مغرب، در برخی منابع نام او را «ابن مجبر» ضبط کرده‌اند که بی‌گمان تصحیف است (نک: ابن خطیب، ۴۱۸/۴؛ حاجی خلیفه، ۷۶۸؛ ابن عماد، ۲۹۵/۴؛ زرکلی، ۱۵۲/۸؛ امین، ۴۸/۲). او اهل بلش مالقه بود (صفوان، ۵۱)، در مرسیه پرورش یافت و همانجا ادب آموخت و آنگاه در اشبیلیه مسکن گزید (ابن ابار، ۷۲۵/۲). تا ۵۶۷ ق که ابن مردنیش بر مرسیه حکم می‌راند، او ظاهراً از مدیحه‌سرایان وی بود (ابن خطیب، ۴۱۹/۴؛ مقری، ۲۳۸/۳). چون یوسف بن عبدالؤمن موحدی (د ۵۸۰ ق) به مرسیه لشکر کشید و آن شهر را فتح کرد (۵۶۷ ق)، ابن مجبر به دربار او پیوست و در زمرة مدیحه‌سرایان وی درآمد (ابن خطیب، مقری، همانجاها). از ۵۸۰ ق که ابویوسف یعقوب بن یوسف مدی (منصور) به قدرت رسید، ابن مجبر در خدمت او بود و بیشتر اشعار وی را نیز مدح منصور تشکیل می‌دهد (ابن خلکان، ۱۳۷/۱۳؛ نیز نک: صفوان، ۵۳-۵۴؛ ابن عذارى، ۱۷۹/۳؛ ابن شاکر، ۲۷۵/۴-۲۷۷؛ حمیری، ۲۰۱، ۴۷۹؛ قس: نیکل، ۳۲۷). مرگ وی، شب عید قربان در مراکش و در ۵۳ سالگی روی داد (ضبی، ۴۹۳؛ ذهبی، ۲۱۵/۲۱؛ ابن شاکر، ۲۷۵/۴). از جمله شاگردان و راویان نامدار او می‌توان از ابوعلی شلوین نام برد (ابن خطیب، ۴۲۱/۴).

ابن مجبر شاعری بزرگ و پیشرو شاعران زمان خود بود (ضبی، ابن ابار، همانجاها؛ ابن خطیب، ۴۱۹/۴؛ مقری، همانجا)؛ تا آنجا که او را «بحتری اندلس» لقب داده‌اند (ابن سعید، ۲۰۰؛ نیز در مورد تمجید منصور از او، نک: ابن خطیب، ۴۱۹/۴-۴۲۰؛ مقری، همانجا)؛ با اینهمه دیوان او که در ۲ جلد (ضبی، ۴۹۴) و شامل بیش از ۷،۴۰۰ یا ۹،۴۰۰ بیت بوده (ابن خطیب، ۴۱۹/۴؛ مقری، همانجا)، اکنون در دست نیست، گرچه قطعاتی از اشعار او را که بیشتر در مدح حکام و امرای بنی عبدالؤمن است، می‌توان در مآخذ یافت (نک: صفوان، ۵۱-۵۷؛ ضبی، ابن ابار، همانجاها؛ ابن سعید، ۲۰۰-۲۰۱؛ ذهبی، ۲۱۵/۲۱-۲۱۶؛ ابن خطیب، ۴۲۱/۴). نمونه‌ای از هجای او را نیز مقری نقل کرده است (۲۰۶/۳؛ قس: نیکل، ۳۲۸-۳۲۷).

مآخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش فرانسیسکو کودرا، مادرید، ۱۸۸۲ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة فی اخبار غرناطة، به کوشش محمد عبدالله عتار، قاهره، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ ابن سعید، علی بن موسی، ریات المبرزین و غایات المیزین، به کوشش محمد رضوان دایه، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۴ م؛ ابن عذارى، احمد بن محمد، البیان المغرب، به کوشش هوسی میراندا، تطوان، ۱۹۶۰ م؛ ابن عماد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ امین، حسن، الموسوعة الاسلامیة، بیروت، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ حاجی خلیفه، کشف حمیری، محمد بن عبدالمنعم، الروض المطار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ زرکلی، اعلام صفوان بن ادریس، زاد المسافر، به کوشش عبدالقادر محمدا، بیروت، ۱۹۷۰ م؛ ضبی، احمد بن یحیی، بغية الملتصق، مادرید،

با اینکه نام او را در میان اصحاب امام کاظم (ع) آورده اند (برقی، الرجال، ۴۸ - ۴۹، ۵۳؛ طوسی، الرجال، ۳۴۷)، ولی روایتی که ابن محبوب به طور روشن از آن امام نقل کند، دیده نمی شود (قس: کلینی، ۳۳۰/۳؛ ابن بابویه، فقیه، ۱۷۵/۱ و دیگر مواضعی که روایت او از ابوالحسن (ع)، بدون تعیین، دیده می شود). درباره امام رضا (ع) علاوه بر اینکه ابن ندیم (ص ۲۷۶) و طوسی (همان، ۳۷۲) او را از اصحاب وی شمرده اند، روایاتی از ابن محبوب به نقل از آن امام (ع) در دست است که در اکثر آنها تصریح شده که ارتباط به صورت مکاتبه بوده است (مثلاً نک: کلینی، ۲۱۶/۱؛ طوسی، تهذیب، ۳۴۵/۶؛ اختیار، ۵۸۵)؛ اما اینکه ابن ندیم (همانجا) ابن محبوب را از صحابه امام جواد (ع) نیز شمرده، در منابع دیگر تأیید نشده است.

در مورد روایت کنندگان از ابن محبوب باید گفت در اسانید روایات نام نزدیک به ۱۰۰ تن به عنوان راوی حدیث از وی دیده می شود که از مشاهیر آنان حسین بن سعید اهوازی، ابراهیم بن هاشم قمی، احمد بن ابی عبدالله برقی، احمد بن محمد سیاری، فضل بن شاذان، ابراهیم بن محمد نفقی، محمد بن حسین بن ابی الخطاب واحمد بن محمد بن عیسی اشعری شایان ذکرند (اهوازی، ۶؛ قمی، ۳۶/۱؛ برقی، المحاسن، ۸؛ ابن شاذان، ۴۴۸؛ سیاری، ۷؛ ابن طاووس، الیقین، ۴۱؛ ابوغالب، ۸۹؛ ابن بابویه، شیخه، ۴۹؛ برای فهرست مشروحه از آنان، نک: شبیری، جم).

کسی او را، به قول ارجح، پنجمین نفر از شش تن اصحاب اجماع در میان اصحاب امام کاظم (ع) و امام رضا (ع) شمرده است (طوسی، اختیار، ۵۵۶؛ قس: همانجا، قول دیگری که به جای وی حسن بن علی بن فضال را قرار داده است). طوسی نیز او را توثیق کرده و از ارکان اربعه در عصر خود شمرده است (الفهرست، ۴۶ - ۴۷، الرجال، ۳۷۲) و نیز در روایات آمده که امام رضا (ع) او را ثنا گفته است (نک: شهید اول، ۷۴).

در منابع پیشین چون رجال کشی (نک: طوسی، اختیار، ۵۵۶) از ابن محبوب به عنوان فقیه یاد شده و عناوین آثار یافت نشده و نیز این نکته را تأیید می کند، اما عنوان فقیه را در این مورد باید به عرصه فقه روایی محدود شمرد (نک: محقق حلی، ۷).

آثار: مهم ترین اثر منتسب به ابن محبوب کتاب المشیخه است که احمد بن حسین بن عبد الملک از وی آن را براساس نام مشایخ ابن محبوب مرتب کرده است (نک: طوسی، الفهرست، ۲۳، ۴۷؛ نجاشی، ۸۰). گفته شده که این کتاب در میان متقدمان شیعه، بیش از مختصر مزنی میان شافعیان شهرت داشته است (طبرسی، فضل، ۴۱۶). کتاب المشیخه با ترتیب ابن عبد الملک، از طریق ابوالحسن ابن زبیر (ه) به ابو عبدالله ابن عبدون (ه) و از طریق او به طوسی رسیده (نک: طوسی، همان، ۲۳ - ۲۴، ۴۷، تهذیب، ۱۶۸/۱ - ۱۶۹، الاستبصار، ۱۰۶/۱)، «مشیخه التهذیب»، ۵۶ - ۵۸) و از طریق طوسی نیز به کسانی چون قطب الدین راوندی رسیده است (نک: راوندی، ۱۷/۱).

۱۸۸۴م: مرقی، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ق / ۱۹۶۸م: نیز: Nykl, A.R., Hispano - Arabic Poetry, Baltimore, 1946. بخش ادبیات عرب

ابن مجدی، نک: شهاب الدین احمد.

ابن محاملی، نک: محاملی.

ابن محبوب، حسن بن محبوب بن وهب بن جعفر بن وهب سراد (زراد) بجلي (۱۴۹ - ۲۲۴ ق / ۷۷۶ - ۸۳۹م)، از راویان امامی کوفه. طوسی کنیه او را ابوعلی آورده است (الفهرست، ۴۶). اطلاعات درباره زندگی وی برگرفته از گفته های نواده او جعفر بن محمد بن حسن است که توسط کشی نقل شده است (همو، اختیار، ۵۸۴). وهب جد اعلای حسن بنده ای از «سند» بود که به زره سازی اشتغال داشت و توسط جریر بن عبدالله بجلي، صحابی پیامبر (ص)، آزاد گشته بود. دادن نسبت سراد (زره ساز) و بجلي به ابن محبوب، به همین مناسبت بوده است (قس: نجاشی، ۴۳۸). تاریخ وفات و عمر او نیز در همین سند گزارش شده، ولی وجود نام بعضی از محدثان متقدم چون ابو حمزه ثمالی (د ۱۵۰ق) در مرتبه شیوخ ابن محبوب در پاره ای از اسانید، موجب شده تا رجالیان معاصر در صحت آنها تردید نمایند. البته باید در نظر داشت که جز روایت ابن محبوب از ابو حمزه که از همان سده ۳ق / ۹م توجه اهل فن را جلب کرده و موجب شده بود تا برخی در امانت ابن محبوب تردید کنند (نک: طوسی، همان، ۵۱۲، ۵۸۵؛ نجاشی، ۸۲)، دقت دیگر اسانید اندکی که در آنها ابن محبوب از رجال هم طبقه ابو حمزه روایت کرده، نیز می تواند مورد تردید قرار گیرد. درباره روایت ابن محبوب از امام صادق (ع) که در دو سند (الاختصاص، ۲۳۱؛ ابن حجر، ۲۴۸/۲) دیده می شود، این را نیز باید افزود که آن هر دو مستند فاقد دقت کافی شمرده می شوند.

در ضمن، شاید بتوان روایات او از رجال این طبقه را نوعی ارسال در سند دانست که در آن زمان میان راویان امامی چندان غریب نمی نمود. بنابراین در مورد کسانی که نام آنان در اسانید روایات پس از ابن محبوب قرار گرفته، نمی توان با قاطعیت نظر داد که شیوخ بی واسطه او بوده اند، چنانکه درباره نامهای واقع شده پیش از ابن محبوب نیز می توان تردید کرد که راویان مستقیم او بوده باشند. به هر روی طوسی در الفهرست (ص ۴۶) روایت او را از ۶۰ تن از اصحاب امام صادق (ع) مورد تأیید قرار داده و در فهرستهایی که براساس اسانید روایات تنظیم شده، به ویژه در اسانید الحسن بن محبوب اثر شبیری زنجان، شمار کسانی که ابن محبوب از آنان روایت کرده، بسیار بیش از این تعداد است و در میان آنان نام رجالی چون علی بن رثاب، هشام بن سالم جوالیقی، عبدالله بن سنان، علاء بن رزین، محمد بن نعمان صاحب الطاق، عبدالله بن بکیر، علی بن ابی حمزه بطائنی، حسن بن صالح بن حی و ابوالجارود زیاد بن منذر به چشم می خورد.

۱۳۳۰ق: ابن شاذان، فضل، «مختصر اثبات الرجعة»، مجلة تراثنا، ۱۴۰۹ق، ش ۱۵؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، نجف، ۱۳۸۰ق / ۱۹۶۱م؛ ابن طاووس، علی بن موسی، «اجازات»، بحار الانوار مجلسی، بیروت، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴، هو، الامان، نجف، ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۱م؛ هو، فتح الابواب، به کوشش حامد خفایا، قم، ۱۴۰۹ق؛ هو، فلاح السائل، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، هو، محاسبه النفس، تهران، ۱۳۱۸ق؛ هو، الملاحم و الفتن، نجف، ۱۳۸۵ق / ۱۹۶۵م؛ هو، الیقین، نجف، ۱۳۶۹ق / ۱۹۵۰م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوغالب زراری، رساله فی آل اعین، به کوشش محمد علی موحد ابیطی، اصفهان، ۱۳۹۹ق؛ الاختصاص، منسوب به شیخ مفید، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۴۰۲ق؛ اهوازی، حسین بن سعید، الزهد، به کوشش غلامرضا عرفانیان، قم، ۱۳۹۹ق؛ برقی، احمد بن محمد، الرجال، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ق؛ هو، المحاسن، به کوشش جلال الدین محدث، قم، ۱۳۷۱ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن، امل الامل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ق؛ حسن بن سلیمان حلی، مختصر بصائر الدرجات، نجف، ۱۳۷۰ق / ۱۹۵۰م؛ راوندی، سعید بن هبة الله، الخرائج والجرائع، قم، ۱۴۰۹ق؛ سیاری، احمد بن محمد، التنزیل والتحریف، نسخه خطی کتابخانه مرعشی، ش ۵۲۲۲؛ شبیری زنجانی، موسی، اسانید الحسن بن محبوب، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز شهید اول، محمد بن مکی، ذکری الشیعة، تهران، ۱۲۷۱ - ۱۲۷۲ق؛ طبرسی، حسن بن فضل، مکرم الاخلاق، بیروت، ۱۳۹۲ق؛ طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری، بیروت، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ق؛ هو، الاستبصار، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۵ق؛ هو، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۸ق؛ هو، الرجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ق / ۱۹۶۱م؛ هو، الفهرست، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، کتابخانه مرتضویه، هو، «مشيخة التهذيب»، همراه با ج ۱۰ تهذيب قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر، نجف، ۱۳۸۶ - ۱۳۸۷ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۷۷ق؛ محقق حلی، جعفر بن حسن، المعتمد، چاپ سنگی، ۱۳۱۸ق؛ نجاشی، احمد بن علی، الرجال، به کوشش موسی شبیری زنجانی، قم، ۱۴۰۷ق. بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

طریق دیگری نیز به روایت تلکبری (ه) از ابن عقده (ه) وجود داشته که مورد استفاده طوسی در تهذیب (۱۶۸، ۱۲۲/۱) قرار گرفته و بعدها به دست ابن طاووس رسیده است (نک: ابن طاووس، فلاح السائل، ۲۴۳، ۲۵۹). اگرچه روایات ابن محبوب در تدوین کتب اربعه شیعه بسیار مورد توجه بوده، ولی ترتیب ابن عبد الملک از المشيخة تنها در آثار طوسی و در سطحی محدود، مورد استفاده قرار گرفته است (نک: تهذیب، ۱۲۱/۱، ۱۶۰/۶، الاستبصار، ۱۰۶/۱، ۶/۳؛ قس: نجاشی، همانجا). گویا المشيخة تنها اثری است که از ابن محبوب به متأخران رسیده و در سده ۶ق / ۱۲م مورد استفاده راوندی (همانجا) و حسن بن فضل طبرسی در مکرم الاخلاق (ص ۲۸۱) واقع شده و ابن ادریس گزیده هایی از آن را در «مستطرفات السرائر» (صص ۴۸۰ - ۴۸۳) آورده است. در سده ۷ق محقق حلی در المعتمد (ص ۵۷، جم) و نیز در سطحی گسترده تر ابن طاووس، در آثار خود از آن بهره برده اند (نک: ابن طاووس، «اجازات»، ۴۳، الامان، ۸۳، فتح الابواب، ۲۷۱، فلاح السائل، ۱۵۷، جم، محاسبه، ۳۶، الملاحم، ۱۸۳، شهید اول، ۷۴، به نقل از «غیاث سلطان الوری»). در سده ۹ق نیز حسن بن سلیمان حلی در مختصر بصائر الدرجات (صص ۱۹۴ - ۱۹۵) مطالبی از این کتاب نقل کرده و شهید ثانی در سده ۱۰ق حدود ۱۰۰۰ حدیث از المشيخة را برگزیده و در تألیفی گرد آورده بوده است (نک: حر عاملی، ۸۷/۱). گفتنی است که در سده ۴ق ابوسلیمان داوود بن کوره قمی ترتیب دیگری از کتاب المشيخة فراهم کرده بود که در آن احادیث براساس ابواب فقهی مرتب شده بود (نجاشی، ۱۵۸)، ولی ظاهراً چندان مورد اقبال قرار نگرفت (قس: طوسی، الفهرست، ۶۸). از دیگر آثار ابن محبوب می توان التفسیر، النکاح، الحدود و الدیات را نام برد (نک: ابن ندیم، ۲۷۶؛ طوسی، همان، ۴۷؛ ابن شهر آشوب، ۳۳). همچنین طوسی (همانجا) از اثری دیگر با عنوان النوادر که در حدود ۱۰۰۰ برگ بوده، یاد کرده که رابطه آن با کتاب المشيخة قابل تأمل است. ابن محبوب به عنوان راوی آثار سلف نیز نقش بستاری ایفا کرده و بسیاری از اصول و مصنفات شیعه از طریق او به آیندگان رسیده است (نک: ابوغالب، ۸۹؛ طوسی، همان، ۶۲، ۶۴، جم؛ نجاشی، ۱۳۵، ۱۴۰، جم). شایان ذکر است که جز چند مورد، همه موارد مذکور در الفهرست طوسی و الرجال نجاشی برگرفته از فهرست ابن بطه قمی بوده و وی آنها را به واسطه احمد بن محمد بن عیسی اشعری از ابن محبوب روایت کرده است.

از افراد خاندان ابن محبوب نام چند تن دیگر در منابع دیده می شود: هارون فرزند حسن (نک: نجاشی، ۴۳۸ - ۴۳۹؛ طوسی، اختیار، ۱۳۸، قس: تهذیب، ۲۳۹/۴، الاستبصار، ۱۰۴/۲)، محمد پسر دیگر وی (هو، الرجال، ۴۰۸) و جعفر فرزند محمد (هو، اختیار، ۵۸۴).

ماخذ: ابن ادریس، محمد، السرائر، تهران، ۱۲۷۰ق؛ ابن بابویه، محمد بن علی، فقه من لایحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خراسان، نجف، ۱۳۷۶ق؛ هو، «مشيخة الفقیه»، همراه ج ۴ فقه؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن،

ابن مخیر، ابوالخطاب مسلم و به قولی سلم یا عبدالله، موسیقی دان ایرانی تبار و خواننده هنرمند مکی. او در مکه معظمه پرورش یافت و حدود ۱۴۰ق / ۷۵۷م (زرکلی، ۲۲۳/۷؛ بستانی) یا به روایتی قابل تردید ۹۶ق / ۷۱۵م (فارمر، «تاریخ موسیقی»، ۷۸) درگذشت. وی از موالی عبدالدار بن قصی یا بنی مخزوم بود و چهره ای زرد، قدی بلند و پستی خمیده داشت. پدرش از برده داران کعبه و در اصل ایرانی بود (ابوالفرج، ۳۷۸/۱). بنابراین با آنکه او را در موسیقی شاگرد عزة المیلاء (همانجا) و ابن مسجیح (نویری، ۲۸۸/۴) دانسته اند، اما به سبب داشتن تبار ایرانی می توان شکوفایی استعداد هنری او را جلوه ای از فرهنگ ایران تلقی کرد، به ویژه که در شرح حالش نوشته اند: برای فرا گرفتن آهنگهای ایرانی سفری به ایران کرده است (هو، ۲۸۷/۴).

این هنرمند تا حدی مردم گریز (ابوالفرج، ۳۷۹/۱) و کم معاشرت بود و بیشتر ایام سال را در سفر می گذرانید (فارمر، همان، ۷۸-۷۹). بدین جهت به رغم معاصر بودن او با ولید و علاقه ای که ولید به آوردن موسیقی دانان از شهرهای مختلف به دربار خود داشت (مسعودی،

مراغی هر دور آن از ۱۰ نقره یا تَن تَن تَن تشکیل می‌شود (ص ۲۲۱). در آوازهای عربی مورد استفاده قرار داد (ابوالفرج، ۳۷۹/۱) و بعدها پس از او یکی از موسیقی‌دانان معاصر هارون الرشید به نام سَلَمَک آن را در آوازهای ایرانی به کار برد (همانجا؛ ضیف، الشعر، ۱۹۲).

ابن محرز در روزگار خود شهرتی بسزا داشته است. چنانکه ابوالفرج به نقل از اسحاق موصلی، به نقل از فضل بن یحیی بن خالد می‌گوید: از صاحب نظری پرسیدند، در بین خوانندگان چه کسی را بهتر از دیگران دیده‌ای؟ پرسید از مردان یا زنان؟ گفتند از مردان و زنان. جواب داد: از مردان ابن محرز و از زنان ابن سریع (۳۸۰/۱).

در اینجا ذکر ابن سریع (هم) از جمله زنان معقول به نظر نمی‌رسد و حتی به فرض مخنث بودن او — گو اینکه در شرح حالش اشاره‌ای بدین مطلب نشده است — باز شگفت‌انگیز است. لذا می‌توان چنین احتمال داد که منظور گوینده از مرد و زن نوعی تعبیر موسیقایی و به اصطلاح محسوس، برای دانگ (تَن) صدای آنها بوده است که در حال حاضر به راست کوک و چپ کوک گفته می‌شود، به این معنی که مردان معمولاً دارای دانگ صدای پایین هستند، یعنی صدایشان با راست کوک ساز تطبیق می‌کند، در صورتی که بانوان به سبب داشتن دانگ صدای بالاتر با چپ کوک سازگاری دارد.

ماخذ: ابوالفرج، اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳ م؛ پستانی: زرکلی، اعلام؛ دانشنامه: ضیف، شوقی، الشعر و الغناء فی المدینة و مكة لمصر بنی امیه، قاهره، دارالمعارف؛ همو، الفن و مذاهب فی الشعر العربی، قاهره، دارالمعارف؛ فروخ، عمر، تاریخ العلوم عند العرب، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ مراغی، عبدالقادر بن غیبی، جامع الالخان، به کوشش تقی پیش، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ مسعودی، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، نهاية الارب، قاهره، دارالکتب؛ نیز:

De Perceval, Caussin, "Notices anecdotiques sur les principaux musiciens arabes", JA, Paris, 1873, vol. II; Farmer, Henry George, A History of Arabian Music, London, 1967; id, Studies in Oriental Music, Frankfurt, 1986.

تقی پیش

ابن محرز، ابوالعباس احمد بن محرز بن شریف محمد (مقذیقه ۱۰۹۶ / اکتبر ۱۶۸۵). از خاندان علوی مغرب. بعد از مرگ شریف رشید بن محمد، عموی ابن محرز در مراکش (۱۰۸۲ ق / ۱۶۷۲ م)، بزرگان مغرب در ذیحجه همان سال با مولا اسماعیل، برادر رشید و عموی دیگر ابن محرز که در آن موقع فرمانروای مکناسه الزیتون فاس بود، بیعت کردند (ابن حاج، ۳۰۴؛ نک: ناصری، ۴۷/۷، ۴۸). در آغاز سلطنت وی ابن محرز در مراکش سر به شورش برداشت و مدعی امارت شد. عده‌ای از طوایف عرب سوس و دیگران براو گرد آمدند، و وی بران نواحی دست یافت. چون این خبر به اسماعیل رسید، به سوی مراکش تاخت. ابن محرز تاب مقاومت نیاورد و به تازا، یکی از شهرهای مغرب گریخت. اسماعیل در تعقیب او تازا را محاصره کرد. ابن محرز که کار را برخوردشوار دید، به صحرا گریخت (همو، ۴۶/۷).

(۲۱۳/۳). به نظر نمی‌رسد که وی را رابطه‌ای با دربار ولید بن یزید و به طور کلی خلفا و صاحب قدرتان بوده باشد. از این رو بیشتر آهنگهای ساخته او را کنیزی جوان از مردم مکه که مورد اعتمادش بود، از او می‌آموخت و اشاعه می‌داد (ابوالفرج، همانجا).

به احتمال بسیار زیاد امتناع یا اجتناب ابن محرز از حضور در مجالس به سبب ابتلا به جذام بوده است و ظاهراً به همین بیماری در گذشته است (همانجا).

ابن محرز در آغاز کار به مدینه و سپس به شام سفر کرد و در آنجا به سبب مجاورت آن دیار با روم با موسیقی رومی آشنا شد (نویری، ۲۸۷/۴) و در نتیجه با به کارگیری ویژگیهای موسیقی ایرانی و رومی تحولی در موسیقی عربی ایجاد کرد که پس از او دیگران بدان ادامه دادند. وی با گزینش آهنگهای شایسته و دلپذیر توانست اشعار عربی را به شیوه‌ای بخواند که تا آن وقت شنیده نشده بود (همانجا؛ ضیف، الفن، ۵۳). کار ابن محرز در این نوآوری یا تحول تا حدی به این مسجع شباهت داشت، زیرا او نیز چنانکه ابوالفرج اصفهانی (۲۷۶/۳) گفته است، با سفر به شام و استفاده از موسیقی ایرانی و آهنگهای رومی و کنار گذاشتن ثبرات (فواصل) و نغمه‌هایی که با موسیقی عربی ناسازگار بود، شیوه نوینی ابداع کرد (ضیف، همانجا).

از این رو به ابن محرز لقب یا عنوان «صنّاج العرب» داده‌اند که شاید اضافه بر ارزش ابتکارهای هنرمندانه او ناظر به خوش صدایی و آواز خوانی استادانه‌اش نیز بوده است (همو، الشعر، ۱۹۷). ظاهراً صنّاج را باید به معنی نوازنده سنج (فارمر، همان، 79) — سازی ایرانی که عبارت از دو صفحه مدور و بزرگ فلزی است — دانست، نه نوازنده چنگ چنانکه در دانشنامه آمده است.

از دیگر ویژگیهای هنری ابن محرز خوانندگی به «زوج شعر» بوده است که پس از او دیگر خوانندگان از آن پیروی کرده‌اند و او را عقیده براین بوده است که «افراد» نمی‌تواند الحان را تمام کند (ابوالفرج، ۳۷۹/۱). بنابر تفسیر کوسن دو پرسوال^۱ قبل از ابن محرز اشعار عربی به صورت منفرد خوانده می‌شد، به این معنی که هر آهنگ محدود به یک شعر می‌شد و همان را چندین بار تکرار می‌کردند. این روش ابتدایی آوازه خوانی آن دوران بود که تا روزگار ابن محرز ادامه داشت، زیرا هر شعر عربی را بیانگر مفهوم مستقلی می‌دانستند، ولی ابن محرز نخستین کسی بود که اشعار عربی را در آوازه‌ها به صورت دوگانه خواند (ص 424؛ فارمر، «تحقیق در موسیقی شرق»^۲، I/456) و شاید بتوان از نوشته ابوالفرج به این نتیجه رسید که ابن محرز چون معتقد بود هیچ آهنگی را نمی‌توان با یک بیت تمام کرد (فروخ، ۱۸۲)، نخستین بار خوانندگی به «زوج شعر» را رواج داد.

ابن محرز به ضربهای^۳ خفیف علاقه خاص داشت و گویا اول بار دور^۴ رمل را که یکی از انواع ضرب خفیف است و به قول عبدالقادر

۴۷). اسماعیل در اواسط جمادی الثانی ۱۰۸۴ / نیمه دوم سپتامبر ۱۶۷۳ به مکناسه بازگشت و در صدد تجهیز قوا برای حمله به صحرا بود که خبر رسید مردم فاس پیمان شکنی کرده و فرمانده آنجا را کشته و با ابن محرز بیعت کرده اند. اسماعیل ناگزیر روی بدانجا نهاد، فاس را محاصره کرد و مردم آن شهر ناچار از در تسلیم درآمدند، اسماعیل از جانب خود فرماندهی بر آنان گماشت و خود به مکناسه بازگشت (همانجا؛ قس: مراکش، ۱۲۰/۱). در همین سال خبر رسید که ابن محرز وارد مراکش شده و آنجا را به تصرف خود درآورده است. اسماعیل بار دیگر روی بدانجا نهاد، دو لشکر در خارج از مراکش به هم رسیدند، جنگ در گرفت، کشتار بزرگی روی داد. سرانجام در ۲ ربیع الثانی ۱۰۸۸ ق / ۲۵ مه ۱۶۷۷ م ابن محرز که عرصه را بر خود تنگ دید، از مراکش گریخت و به سوس رفت. سلطان وارد مراکش شد، ابتدا دست لشکریان را در قتل و غارت باز گذاشت، سپس مردم شهر را امان داد ۷۰ تن از سران آنجا را کشت و گروهی را کور کرد (ناصری، ۵۰۴۹/۷؛ مراکش، همانجا). بدین ترتیب شورش در مراکش به پایان رسید. در ۱۰۹۴ ق اسماعیل خبردار شد که ابن محرز در ناحیه سوس بر چند شهر غلبه کرده و قدرتی به هم رسانیده است، پس رهسپار سوس شد و با ابن محرز به نبرد پرداخت. این جنگ ۲۵ روز ادامه یافت. ابن محرز تاب ایستادگی در خود ندید و به تارودانت گریخت. اسماعیل به تعقیب وی پرداخت و بار دیگر در آنجا نبرد در گرفت. در این جنگ اسماعیل و ابن محرز هر دو زخم برداشتند (اواسط جمادی الآخر ۱۰۹۴ / اواخر مه ۱۶۸۳). اسماعیل به مکناسه بازگشت (ناصری، ۶۵۶۳/۷؛ مراکش، ۱۲۱/۱) و ابن محرز در تارودانت ماند.

ابن محرز در یکی از روزها که به زیارت یکی از اولیای جماعت عُبیده می‌رفت، با عده‌ای از یاران اسماعیل روبه رو شد. آنها ابن محرز را به گمان اینکه یکی از فرماندهان اوست، گرفتند و کشتند. چون اسماعیل از این موضوع آگاه شد، خود به آنجا آمد، بعد از اینکه جنازه را دید و شناخت دستور دفن آن را داد. بعد از مدتی در یکی از شیها مردم تارودانت که بر مرگ او تردید داشتند، قبر او را شکافته، بعد از شناسایی و اطمینان از مرگ او، جسدش را در تابوتی نهادند و با خود بردند و در جایی دیگر به خاک سپردند (ناصری، ۶۹۶۸/۷؛ مراکش، ۱۲۱/۱-۱۲۲).

مأخذ: ابن حاج، محمد الصغير، نزلة الحادی باخبار ملوک القرن الحادی، به کوشش هوداس، رباط، مکتبه الطالب؛ مراکش، عباس بن ابراهیم، الاعلام بمن حل مراکش واغبات من الاعلام، فاس، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶ م؛ ناصری، احمد بن خالد، الاستقصا، به کوشش جعفر ومحمد ناصری، دارالایض، ۱۹۵۶ م.

ابوالحسن دیانت

ابن محلی، ابوالعباس احمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن قاضی سجدماسی (۹۶۷ - ۸ مه ۱۰۲۲ ق / ۱۵۶۰ - ۱۲ اکتبر ۱۶۱۳ م)، فقیه و صوفی. او در سجدماسه به دنیا آمد (وفرانی، ۲۰۰،

۲۰۸؛ کحاله، ۱/۳۰۰) و در کتاب خود به نام اصلیت الخیریت خویشتن را به عباس بن عبدالمطلب، عموی پیامبر (ص) منتسب می‌سازد، ولی از وجه تسمیه خاندانش به ابن محلی اظهار بی‌اطلاعی کرده، می‌افزاید که خانواده‌اش در آن منطقه به اولاد قاضی و اولاد ابن‌السیع شهرت دارند (وفرانی، ۲۰۰ - ۲۰۱؛ سلاوی ۲/۲۶۶). پدرش به قضا اشتغال داشت (EI², S, 28) و خود وی پس از آموزشهای مقدماتی، در حدود ۹۸۰ ق / ۱۵۷۲ م برای کسب دانش به فاس رفت و مدت ۴ یا ۵ سال در آنجا اقامت گزید. سپس بر اثر حوادثی که پیش آمد آنجا را ترک گفت و به باده رفت. آنگاه پس از استقرار آرامش دیگر بار به فاس برگشت (وفرانی، ۲۰۱ - ۲۰۲).

ابن محلی در ابتدا صرفاً به فقه راغب بود (همو، ۲۰۳) و در فاس از ابوالقاسم بن قاسم بن قاضی، ابوالعباس احمد قدومی، محمد بن عبدالله تلمسانی، ابن مجیر، ابومحمد شقرون تلمسانی و در مصر نزد استادانی چون سنهوری، لقانی، طنانی و طه و دیگران دانش آموخت (ازهری، ۲۷). در سفر پادیه تحت تأثیر و آموزش بعضی از شیوخ متصوفه زمان خود قرار گرفت و رغبتی به تصوف پیدا کرد و مدت ۱۸ سال مصاحب محمد بن مبارک زُعری بود و در سلک اهل طریقت درآمد. از آن پس مردم دسته دسته به زیارتش می‌رفتند، آوازه شهرتش در بلاد مختلف پیچید و پیروانش رو به فزونی نهاد (وفرانی، ۲۰۳، ۲۰۲).

ابن محلی چون خود را مورد قبول مردم یافت به سوی جنوب مغرب رفت و مردم دعوت او را برای پاکسازی از مفاسد و بدعتها پذیرفتند. دیری نپایید وی مدعی شد که همان مهدی موعود است. آنگاه به عنوان دعوت مردم به جهاد، نامه‌هایی به رؤسای قبایل و بزرگان شهرها نوشت و آنان را به امر به معروف ترغیب کرد (همو، ۲۰۵؛ امین، ۱۴۹/۲). چون از اقدام و سوء رفتار ابن منصور در العرائش با مسلمانان و واگذاری آن به کفار [اسپانیاییها] آگاه شد، رو به سجدماسه گذاشت (وفرانی، ۲۰۶ - ۲۰۷) و مردم را به یک جنگ مقدس و مبارزه جهت سقوط زیدان بن احمد سعدی (فرمانروای مراکش) برانگیخت. نماینده زیدان در سجدماسه به مقابله او شتافت، ولی با وجود برتری عده‌اش، شکست خورد و ابن محلی وارد سجدماسه شد و قدرت و شوکتش فزونی گرفت (همو، ۲۰۷). آنگاه به سوی مراکش رفت و آنجا را به تصرف خود درآورد و در حدود ۱۰۱۸ ق / ۱۶۰۹ م حکومت خود را اعلام کرد (امین، ۱۵۰/۲). سپس خزاین سلطنتی را بین مردم تقسیم کرد و نفوذ خود را گسترش داد (فانین، ۴۴۳).

از این هنگام ابن محلی عبادت و صوفیگری را یکباره به بوته فراموشی سپرد و درگیر مبارزات شد (وفرانی، ۲۰۷). زیدان برای دفع او به عالم و صوفی دیگری به نام یحیی بن عبدالله که در میان مریدان و پیروانش نفوذ کلام داشت دستورهایش بی‌چون و چرا اجرا می‌شد، متوسل گردید و از او کمک خواست. یحیی درخواست زیدان را پذیرفت و برای جنگ با ابن محلی حرکت کرد. نبرد در دو منزلی

وی به بنی‌سهم از قریش، اهل نسب او را از این قبیله شمرده‌اند (همانجا)، در حالی که در برخی از منابع متأخر، وی از موالی بنی‌سهم معرفی شده است (ذهبی، همان، ۸۱/۱؛ ابن جزری، غایه، ۱۶۷/۲).

زندگی ابن محیصن در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، ولی می‌دانیم که در مکه می‌زیسته و در همانجا وفات یافته است. قرائت را از مجاهد بن جبیر، درباس، مولای ابن عباس و سعید بن جبیر به طریق عرض فرا گرفت. شاخص‌ترین شاگرد وی که قرائت را به طریق عرض از او آموخته، شبل بن عبّاد است (ابن مجاهد، ابن جزری، همانجا) و بیشتر آنچه امروز از قرائت ابن محیصن در دست است، به روایت شبل باز می‌گردد. روایت شبل از دو طریق بَرّی و ابن شَنبُوذ نقل و در مهبج سبط خیاط و مفردات احوازی درج شده و از آن طریق به اخلاف رسیده است (اندرابی، ۷۵ - ۷۶؛ قسطلانی، ۱۰۵/۱، ۱۶۹). ابوعمر و ابن علا، قاری بصره از قاریان هفتگانه نیز قرآن را بر وی عرض کرده است. از دیگر شاگردان وی عیسی بن عمر ثقفی، اسماعیل بن مسلم مکی و یحیی بن جرجه را باید نام برد (ابن جزری، همانجا). به گفته ابوطیب (ص ۲۵) اهل کوفه نیز تا حد زیادی قرائت خود را برگرفته از او می‌دانند.

ابن محیصن از نحو آگاهی داشت و استادان او، مجاهد و درباس، و مقریانی چون ابوحاتم، ابو عبید و ابن مجاهد، تبحر او را در عربیت نیز مورد ستایش قرار داده‌اند (ابن مجاهد، ابن جزری، همانجا؛ قسطلانی، ۹۸/۱). این آگاهی او از نحو طبعاً نمی‌توانسته است بر قرائت او بی‌تأثیر باشد و شاید بتوان او را از اولین قاریانی دانست که به قواعد و قیاسات نحوی توجه داشته‌اند (نک: برگشترسر، ۱۲۱-۱۲۰؛ سالم، ۳۱ - ۳۳). در قرائت ابن محیصن تمایل به ادغام گاه تا حد افراط دیده می‌شود، مانند ادغام در «ثَلَاثَةُ أَتْهَوَا» (نساء ۱۷۱/۴) به صورت «ثَلَاثَةُ أَتْهَوَا» و «عَنِ الْأَنْفَالِ» (انفال ۱/۸) به صورت «عَنْفَال» (نک: ابن خالویه، ۲۹، ۴۸، جم). دیگر از این نوع گرایشهای او در قرائت تمایل به وصل همزه (همو، ۲۵، ۴۹، ۱۶۶)، تبدیل‌ها به یا در «هذه» پیش از الف و لام (بنا، ۳۸۸/۱؛ قاضی، ۲۸)، تبدیل واو قسم به با و تبدیل باب تفعل به مجرد (ابن خالویه، ۶۵، ۸۶، ۸۸، جم) را می‌توان ذکر کرد. بنا بر اعتقاد ابن جزری (همانجا) مهم‌ترین مشکل قرائت ابن محیصن که موجب شده آن را در ردیف قرائات شاذ قرار دهند، ناهمخوانی آن با رسم‌الخط مصحف است.

در ربع اول قرن ۲ ق ابن محیصن، ابن کثیر و حمید بن قیس در عرض یکدیگر از قاریان مکه به‌شمار می‌آمدند (ابن مجاهد، ۶۵ - ۶۶؛ ابن جزری، النشر، ۸/۱). ابن مجاهد گرچه با قرائت ابن محیصن آشنا بوده (نک: ابن خالویه، ۶۱)، آن را در قرائات هفتگانه وارد نکرده و شاذ شمرده است. وی در توجیه آن یادآور شده (ص ۶۵) که ابن محیصن از قرائت استادان خود پیروی نکرده و مردم مکه به قرائت وی، برخلاف قرائت ابن کثیر بی‌رغبت بوده‌اند. در پی او ابن مهران (د ۳۸۱ ق) به رغم آشنایی با قرائت ابن محیصن (نک: ابن مهران، ۳۱۴) آن را حتی در

مراکش درگرفت. در این نبرد تیری به ابن محلی اصابت کرد و کشته شد (همو، ۲۰۸ - ۲۰۹؛ فانیان، همانجا) و سر او و چند تن دیگر از یازان و بزرگان لشکرش در دروازه مراکش به دار آویخته شد و ۱۲ سال در آنجا ماند (وفرائی، همانجا)، تا آنکه آن را در مقبره ابوالعباس سبتی در نزدیکی مسجد جامع دفن کردند (مراکشی، ۹۰/۲). ابن محلی به زعم یارانش نمرود، بلکه غایب شد (وفرائی، همانجا). به گفته سید محمد مرتضی زبیدی حسینی او در این حادثه نمرود، بلکه از آنجا گریخت و مدتی زنده بود تا اینکه در ۱۰۳۱ ق/۱۶۲۲ م در حوالی سوس اقصی کشته شد (ازهری، ۲۷ - ۲۸).

آثار:

۱. اصلیت الخریّت فی قطع بلعوم العفریت، که عذراء الوسائل و هودج الرسائل فی مرج الارج و نفحة الفرج الی سادة مصر و قادة العصر نیز نام دارد (بغدادی، هدیه، ۱۵۴/۱، ایضاح، ۹۱/۱). این کتاب متضمن خاطرات سفر دوم ابن محلی به حجاز است. دو نسخه از آن در قاهره نگهداری می‌شود (نک: تیموری، ۲۷۰/۳؛ خدیویه، ۲۸۱/۴ - GAL, II/616; ۲۸۲).

۲. منجنيق الصخور فی الرد علی اهل الفجور (وفرائی، ۲۰۴؛ بغدادی، هدیه، همانجا، ایضاح، ۵۷۴/۲). از این اثر در مجموعه‌ای همراه با ۲ رساله خطی دیگر از ابن محلی به نام منجنيق الصخور لهدم بناء شيخ الفجور و رأس الفجور نیز یاد شده است (نک: مجموعه مختارة، ۶۰/۱).

۳. مہراس رؤوس الجهلة المبتدعة و مدراس النکوس السفلة المنخدعة. یک نسخه از این اثر در رباط موجود است (نک: زرکلی، ۱۶۱/۱).

چند اثر به نامهای الوضاح، القسطاس، الهودج، جواب الخروبی عن رسالته الشهيرة لابی عمرو القسطلی و جز آن (سلاوی، ۳۳/۶) نیز به او منسوب است.

مأخذ: ازهری، محمد بشیر ظافر، البراقیت الثمينة فی اعیان مذهب عالم المدينة، مطبعة ملائچی، ۱۳۲۴ ق؛ ابن، حسن، الموسوعة الإسلامية، بیروت، ۱۳۹۶ ق/۱۹۷۶ م؛ بغدادی، هدیه؛ همو، ایضاح؛ تیموری، فهرست؛ خدیویه، فهرست؛ زرکلی، اعلام؛ سلاوی، احمد بن خالد، الاستقصا، به کوشش جعفر و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۵ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۳۷۶ ق؛ مجموعه مختارة لمخطوطات عربية نادرة، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ مراکشی، عباس بن ابراهیم، الاعلام بمن حل مراکش واغصان من الاعلام، فاس، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶ م؛ وفرائی، محمد صغیر بن حاج، نزعة الحادی باخیار ملوک القرن الحادی، به کوشش هوداس، رباط؛ نیز:

El², S; Fagnan, E., *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger, 1924; GAL, ابوالحسن دیانت

ابن محیصن، محمد بن عبدالرحمن سهمی (د ۱۲۲ یا ۱۲۳ ق ۷۴۰ یا ۷۴۱ م)، قاری مکه و از قاریان چهارده گانه، در برخی منابع نام وی به اشکال دیگری نیز ضبط شده است (نک: ابن مجاهد، ۶۵؛ ذهبی، معرفة، ۸۲/۱)، مصعب زبیری (ص ۴۰۷) نام او و پدرش عبدالرحمن را با یکدیگر خلط کرده است (قس: ابن حزم، ۱۶۴). در مورد نسبت

زُمره قرائات دهگانه نیز قرار نداده است. همچنین ابن خالویه (ص ۲، جم) و ابن جنی (۱۲۱/۱، جم) در همان سده، قرائت او را شاذ شمرده‌اند؛ با این حال، در سده ۵ ق مقریان هنوز به این قرائت عنایت داشته‌اند. مکی بن ابی طالب به‌طور پراکنده در الکشف (۲۸/۱، جم) به آن پرداخته، و اهوازی نیز آن را در المفردات گرد آورده است (قسطلانی، ۱۶۹/۱؛ بنا، ۸۰/۱). در اواخر آن سده اندرایی قرائت ابن محیسن را چهارمین قرائت از قرائات دهگانه معروف شمرده (ص ۷۵) و معذل قرائت او را به همراه ۱۴ قرائت دیگر در روضة الحفاظ گرد آورده است (ابن جزری، غایه، همانجا؛ نک: پرتسل، ۴۳). در سده ۶ ق سبط خیاط در المبهج قرائت ابن محیسن را دومین قرائت از قرائات دوازدهگانه دانسته است (جنابی، ۳۴). به نقل از نسخه خطی المبهج؛ ابن جزری، النشر، ۸۳/۱). همچنین ابن جندی در سده ۸ ق ظواهر اقرائت ابن محیسن را در کتاب البستان خویش که درباره قرائات سیزده گانه تدوین کرده بود، آورده است (نک: ابن جزری، همان، ۹۷/۱)، و اولین اثر شناخته شده‌ای که قرائت وی را یازدهمین قرائت از قرائات چهارده گانه دانسته و تثبیت کرده است، ابضاح الرموز ابن قباچی است که در نیمه دوم سده ۹ ق تألیف شده است (نک: قسطلانی، ۹۱/۱) و قسطلانی در لطائف الاشارات و بنا در اتحاف فضلاء البشر از او پیروی کرده‌اند.

قرائت ابن محیسن را در این منابع می‌توان یافت: مختصر فی سواذ القرآن از ابن خالویه (قاهره، ۱۹۳۴م)؛ اتحاف فضلاء البشر از احمد بن محمد بنا (قاهره، ۱۴۰۷ ق) که قرائت او به تفصیل در آنها آمده است؛ روضة الحفاظ موسی بن حسین معذل، موجود در کتابخانه نور عثمانیه استانبول و در اسکندریه (نک: پرتسل، ۴۴-۴۳)؛ المبهج سبط خیاط، موجود در کتابخانه‌های فیض الله و اسعد افندی استانبول (همو، ۴۳-۴۱) و مجلد دوم لطائف الاشارات قسطلانی که نسخ آن در مصر مضبوط است (نک: عثمان، ۲۲ - ۲۷).

تذکر این نکته لازم است که برخی از رجالیان چون ابن معین و ابن عدی، ابن محیسن قاری را با ابن محیسن مذکور در سند حدیث «قاریو و سَدُوا» (نک: احمد، ۲۴۸/۲؛ طبری، ۱۸۸/۵) یکی دانسته‌اند. ابن مدینی به نقل از سفیان بن عیینه که راوی مستقیم حدیث از ابن محیسن بوده، نیز این نظر را تأیید کرده است (ذهبی، معرفة، ۸۲/۱). در منابع حدیثی تصریح شده که نام کامل راوی حدیث مزبور، ابوجفص عمر بن عبدالرحمن بن محیسن سهمی است. (حمیدی، ۴۸۵/۲؛ مسلم، ۱۹۹۳/۳؛ ترمذی، ۲۴۸/۵). وی از پدرش عبدالرحمن، عطاء بن رباح و محمد بن قیس بن مخرمه حدیث شنیده و کسانی چون سفیان بن عیینه و ابن جریر از او روایت کرده‌اند (همانجاها؛ نیز: بخاری، ۱۷۳/۳)؛ ابن ابی حاتم، ۱۲۱/۱)؛ مزی، ۱۹/۱۴). از نظر رجالی ابن حبان وی را در ثقات (۱۷۸/۷) آورده، و مسلم (همانجا) حدیث او را صحیح دانسته است (قس: ترمذی، همانجا). ذهبی در العبر (۱۵۷/۱ - ۱۵۸) به حدس محمد و عمر را برادر شمرده است.

مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/۱۹۵۲م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایه النهایه، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/۱۹۳۳م؛ همو، النشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن جنی، عثمان، المحتسب، به کوشش علی نجدی ناصف و دیگران، قاهره، ۱۳۸۶ ق؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهره انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، المختصر فی سواذ القرآن، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن مجاهد، ابوبکر، السیقه، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۷۲م؛ ابن مهران، احمد بن حسین، المصنوع، به کوشش سیح حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶م؛ ابوطیب، عبدالواحد بن علی، مراتب النحویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، مکتبه نهضة مصر؛ احمد بن حنبل، المسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ اندرایی، احمد بن ابی عمر، قراءات القراء المعروفین، به کوشش احمد نصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الكبير، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰م؛ بنا، احمد بن محمد، اتحاف فضلاء البشر، به کوشش شعبان محمد اسماعیل، قاهره، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن، به کوشش احمد محمد شاکر، قاهره، ۱۳۵۷ - ۱۳۸۱ ق؛ جنابی، احمد نصیف، مقدمه بر قراءات القراء (نک: اندرایی در همین مأخذ)؛ حمیدی، عبدالله بن زبیر، المسند، به کوشش حبیب الرحمن اعظمی، پاکستان، ۱۳۸۲ - ۱۳۸۳ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، المعیر، به کوشش صلاح الدین منجد، کویت، ۱۹۸۴م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷م؛ زبیری، مصعب بن عبدالله، نسب قریش، به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ سالم، صباح عباس، عیسی بن عمر الثقفی، بغداد، ۱۳۹۵ ق/۱۹۷۵م؛ طبری، تفسیر؛ عثمان، عامر سید، مقدمه بر لطائف الاشارات (نک: قسطلانی در همین مأخذ)؛ قاضی، عبدالفتاح، «القراءات الشاذة»، البدر الزاهرة، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ قسطلانی، احمد بن محمد، لطائف الاشارات، به کوشش عامر سید عثمان و عبدالصبور شاهین، قاهره، ۱۳۹۲ ق/۱۹۷۲م؛ مزی، یوسف، تهذیب الکمال، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز مسلم بن حجاج نیشابوری، الصحیح، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵م؛ مکی بن ابی طالب، الکشف عن وجوه القراءات السبع، به کوشش محیی الدین رمضان، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ نیز:

Bergsträsser, G. und O. Pretzl, "Die Geschichte des Korantexts", *Geschichte des Qorāns*, Leipzig, 1938; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, 1934, vol. VI.

احمد پاکتچی

ابْنِ مَخْلَدٍ، لقب دو تن از دیوان سالاران و وزیران ایرانی نژاد عهد عباسی در سده‌های ۳ و ۴ ق/۹ و ۱۰ م و شاخه‌ای از خاندان ابن جراح (ه م) که اصلاً از دیرقنی نزدیک بغداد برخاستند:

۱. ابو محمد حسن بن مخلد بن جراح (۲۰۹-۲۶۸ ق/۸۲۴-۸۸۱ م)، کاتب و وزیر چند تن از خلفای عباسی. از آغاز و چگونگی پیوستن حسن به دستگاه خلافت اطلاعی در دست نیست. در منابع نخستین بار از او به عنوان جانشین ابراهیم بن عباس رئیس دیوان ضیاع یاد شده که پس از مرگ ابراهیم، از سوی متوکل در ۲۴۳ ق به ریاست آن دیوان گماشته شد (طبری، ۲۰۹/۹). ابن طقطقی (ص ۳۴۴) او را کاتبی چیره دست خوانده است که به جهت ثبت جزئیات اموال مناطق مختلف قلمرو خلافت و آنچه به دیوان می‌رسید، نسبت به همه آنها احاطه و آگاهی کاملی داشت. حسن تا اواخر خلافت معتز (۲۵۵ ق/۸۶۹ م) رئیس دیوان ضیاع بود. در این تاریخ صالح بن وصیف او را همراه با چندتن دیگر از دیوانیان، به اتهام سوء استفاده از بیت المال دستگیر کرد و به زندان افکند و اموال و ضیاع آنان را، پس از شکسته فراوان،

مقرر داشت که بی‌تأیید علی بن عیسی کاری انجام ندهد (قرطبی، ۱۵۰؛ ابن اثیر، ۲۱۸/۷)، ولی او نتوانست در آن دوران پر آشوب بر مشکلات چیره شود. در رجب ۳۱۹، خلیفه او را برکنار کرد و عبدالله کلوزانی را به وزارت برگزید (قرطبی، ۱۶۱). همدانی این حادثه را در ۳۱۸ ق ضبط کرده که درست به نظر نمی‌رسد (۶۳/۱). سلیمان در دوران خلافت الرازی (۳۲۲-۳۲۹ ق) بار دیگر به وزارت رسید و چون خلیفه ناتوانی او را در انجام کارها دید، ابن رائق را مقام امیرالامرائی داد و کارها را بدو سپرد و برای سلیمان چیزی جز نام و عنوان وزارت نماند (ابن طقطقی، ۳۸۳). وی هنگام مرگ الرازی (۳۲۹ ق) همچنان وزیر بود و چون متقی عباسی به خلافت رسید، او را مدت ۴ ماه در همان مقام ابقا کرد (همو، ۳۸۵).

ذهبی (۳۲۸-۳۲۷/۱۵) او را کاتبی چیره‌دست و وزیری بزرگ خوانده، حال آنکه ابن طقطقی (ص ۳۷۲) گوید: وی بی‌کفایت و بی‌خرد بود و صاحب مقام بودنش از بخت و اقبال او بوده است. ماخلد، ابن اثیر، الکامل؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری، به کوشش دنیورگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۳۲ ق؛ تنوخی، محسن بن علی، الفرج بعد الشدة، به کوشش شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش علی ابوزید و ابراهیم الزیّتی، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ صابی، هلال بن محسن، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ صفدی، خلیل بن ایک، فوات الوفاات، به کوشش رمضان عبدالنواب، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ طبری، تاریخ؛ قرطبی، عریب بن سعد، صلة تاریخ الطبری، لیدن، ۱۸۹۸ م؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، تكملة تاریخ الطبری، به کوشش البرت یوسف کتکان، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م.

عبدالابر سلیم

ابن مَخْلَد، ابوالحسن محمد بن محمد بن ابراهیم بزاز (۳۲۹-۱۱ ربیع‌الاول ۴۱۹ ق/ ۹۴۱-۹ آوریل ۱۰۲۸ م)، محدث و فقیه حنفی بغدادی. او از نوجوانی به تحصیل علم آغاز کرد و توانست شیوخ کهن سال بغداد را درک کند. چنانکه در ۳۳۹ ق از کسانی چون محمد بن عمرو بن بختری رزاز، ابوالحسن عمر بن حسن شیبانی، ابوعمر و ابن سماک، جعفر بن محمد بن نصیر خلّدی، ابوعمر محمد بن عبدالواحد زاهد و در همین حدود از اسماعیل بن محمد صفار (د ۳۴۱ ق) حدیث فراگرفت (طوسی، ۳۹۱/۱ به بعد، ۲/۲ به بعد؛ خطیب، تاریخ، ۲۳۱/۳). از دیگر مشایخ وی می‌توان ابوبکر احمد بن سلمان نجاد را نام برد (خطیب، همانجا). استماع حدیث در نوجوانی از پیران حدیث بغداد و برخورداری از عمری دراز موجب شد که ابن مخلد در اواخر عمر به عنوان محدثی با عالی‌ترین اسناد مورد توجه طالبان حدیث قرار گیرد (نک: همانجا؛ ابن جوزی، ۳۷/۸؛ ذهبی، ۳۷۰/۱۷-۳۷۱). در میان جمع کثیری که از او حدیث شنیده‌اند، نام بزرگانی چون شیخ طوسی (استماع در ۴۱۷ ق) و خطیب بغدادی به چشم می‌خورد (نک: طوسی، خطیب، همانجاها). از دیگر شاگردان او می‌توان علی بن طاهر موصلی، عبدالعزیز کتانی، علی بن حسین ربیعی،

مصادره کرد و خلیفه نیز پس از این واقعه معزول شد (یعقوبی، ۵۰۴/۲؛ طبری، ۳۸۸-۳۸۷/۹) و حسن بن مخلد نیز از زندان آزاد گردید (طبری، ۳۹۸/۹، ۳۹۹). او مدتی کاتب الموفق پسر متوکل بود (صفدی، ۲۶۷/۱۲). خلیفه معتمد عباسی در ذیقعد ۲۶۳، پس از مرگ وزیر عبدالله بن یحیی بن خاقان وزارت را در سامرا به وی سپرد (طبری، ۵۳۲/۹). چون موسی بن بغا چند روز بعد به سامرا آمد، ابن مخلد به بغداد گریخت و سلیمان بن وهب از طرفداران الموفق در ۶ ذیحجه همان سال به درخواست موسی به وزارت نشست و کس به بغداد فرستاد تا ابن مخلد را گرفتند و یک میلیون دینار از اموالش را مصادره کردند. پس از مرگ موسی بن بغا که کار سلیمان به ضعف گرایید، ابن مخلد باز نیرو یافت و سلیمان او را در امور وزارت شرکت داد (صفدی، ۲۶۸، ۲۶۷/۱۲). پس از گرفتار شدن سلیمان (۲۷ ذیقعد ۲۶۴)، ابن مخلد دوباره به وزارت منصوب شد (طبری، ۵۴۰/۹). وزارت او این بار نیز چندان دوام نیافت و الموفق برای پیشبرد مقاصد خود به سامرا رفت و با اصرار و تهدید او، سلیمان آزاد شد و به وزارت بازگشت (۸ ذیحجه ۲۶۴) و حسن بن مخلد گریخت و اموال او و اطرافیان را مصادره کردند، با اینهمه ظاهراً (همو، ۵۴۱/۹) یک بار دیگر (۲۶۵ ق) مدتی به وزارت برگزیده شد (ابن عساکر، ۲۴۹/۴) و پس از عزل به مصر تبعید شد و ابن طولون او را به نیکی پذیرفت و امور نظارت در اقلیم را در برابر سالی یک میلیون دینار به وی واگذار کرد، ولی در اثر دسیسه‌های عاملان ابن طولون و متهم شدن ابن مخلد به جاسوسی به نفع الموفق، به انطاکیه تبعید شد. ابن طولون به نایب خود در انطاکیه دستور شکنجه او را داد که در اثر آن درگذشت (صفدی، ۲۶۸/۱۲؛ ذهبی، ۸/۱۳). از او اشعاری به جای مانده است. بختی و شاعرانی دیگر او را مدح کرده‌اند (صفدی، ۲۶۸-۲۶۹/۱۲).

۲. ابوالقاسم سلیمان بن حسن بن مخلد بن جراح (د ۳۳۲ ق / ۹۴۴ م). از آغاز کار او اطلاعی درست نیست. با توجه به آنکه گفته‌اند در ۷۱ سالگی (صفدی، ۳۶۳/۱۵) درگذشت، باید در ۲۶۱ ق متولد شده باشد. چون ابن فرات نخستین بار به وزارت رسید (۲۹۶ ق / ۹۰۹ م)، سلیمان که متصدی بخشی از دیوان خاصه بود، به ریاست آن دیوان منصوب شد. وی مدت ۲ سال در این مقام ماند و چون به ضدیت با ابن فرات برخاست او را به زندان افکندند و اموالش را مصادره کردند، اما ابن فرات به سبب دوستی که با پدر او حسن بن مخلد داشت و نیز به سبب آنکه مادرش مشرف به مرگ بود و آرزوی دیدار فرزند داشت، او را رها کرد و رسیدگی به محاسبات اعمال دشت میشان را در ۲۹۸ ق و بقایای مالیاتی سالهای قبل را به او واگذاشت (تنوخی، ۱۴۱-۱۴۲؛ صابی، ۱۱۷، ۳۳). وی در ۳۰۱ ق در زمان مقتدر متولی دیوان الدار و کاتب دایی مقتدر شد (قرطبی، ۴۲)، اما در ۳۱۱ ق به شیراز تبعید شد (قرطبی، ۱۱۳) و یک سال بعد آزاد گردید (همدانی، ۴۷/۱). پس از برکناری ابن مقله وزیر در ۳۱۸ ق / ۹۳۰ م، مقتدر با صلاح‌الدین علی بن عیسی بن جراح، ابن مخلد را به وزارت برگزید و

ابوبکر احمد بن علی طریثی و ابوالقاسم ابن بیان رزاز را یاد کرد (برای فهرستی از شاگردان او، نک: ذهبی، ۳۷۱/۱۷). از نظر رجالی ابوالقاسم لالکایی او را در روایت از صفار، برهم ردیفش محمد بن حسین بن فضل قطان ترجیح داده و خطیب بغدادی او را «صدوق» خوانده و مدح کرده است (نک: خطیب، همان، ۲۳۱/۳ - ۲۳۲).

ابن مخلد در کنار فعالیت علمی، برای امرار معاش به تجارت می‌پرداخت و از این راه ثروت زیادی اندوخته بود. در سالهای ۴۱۵-۴۱۶ ق به دنبال تسلط ترکان بر بغداد و تزلزل امنیت مالی در آنجا، از ترس مصادره اموال راهی مصر شد و حدود یک سال در آنجا اقامت کرد (ابن جوزی، همانجا)، اما به هنگام بازگشت او در ۴۱۷ ق سلطه ترکان شدت بیشتری یافته بود. آنان بسیاری از اموال مردم را مصادره کرده بودند و تنها از محله کرخ بغداد ۱۰۰ هزار دینار باج طلب می‌کردند (ابن اثیر، ۳۵۳/۹). گویا دارایی ابن مخلد عمدتاً در کرخ بود و در جریان این باجگیری دچار فقر شد (ابن جوزی، همانجا؛ ابن اثیر، ۳۷۰/۹). ابن ثری بردی (۲۷۰/۴) عامل مصادره اموال او را امیران آل بویه دانسته که با توجه به ضعف آل بویه در آن برهه در بغداد، باید به آن با دیده تردید نگریست. به هر روی ابن مخلد یک سال و اندی از پایان عمر خود را در تنگدستی گذراند و چون درگذشت، کفنی از خود نداشت و هنگامی که قادر خلیفه عباسی مطلع شد، کفنی برای او فرستاد (خطیب، همان، ۲۳۲/۳).

آثار شناخته شده ابن مخلد مجموعه مجالسی است که او از امالی حدیثی استادان خود گرد آورده است. امالی عمر بن حسن شیبانی، ابو عمر زاهد، ابن سماک، جعفر خلدی و محمد بن عمرو رزاز را شیخ طوسی به روایت او در کتاب امالی (۳۹۱/۱ - ۸/۲) آورده است. همچنین نسخه‌ای مشتمل بر امالی خلدی و ابن سماک و نسخه‌ای دیگر شامل امالی خلدی، رزاز و ابوبکر نجاد به روایت ابن مخلد در کتابخانه ظاهریه دمشق نگهداری می‌شود. تاریخ استماع راوی از ابن مخلد در نسخه اخیر ۴۱۷ ق است (ظاهریه، ۱۰۸ - ۱۰۹؛ فهرس، ۴۶۸ - ۴۶۹). رودانی نیز از دو مجلس از امالی شیبانی و امالی نجاد به روایت ابن مخلد یاد کرده و سند روایت خود را به آنها نشان داده است (ص ۳۹۷). ابن مخلد به جز امالی مشابه خود، به روایت متون حدیث پیشین نیز اهتمام داشته است. از جمله یک «جزء» از حدیث ابوعلی حسن بن عرفة را از طریق استادش صفار روایت کرده که بسیار مورد توجه بوده است، چنانکه خطیب بغدادی در آثار گوناگون خود احادیثی از آن برگرفته (نک: الاسماء، ۳۱۹، تمییز، ۸۵، تلخیص، ۸۳۶، ۶۴۴/۲، السابق، ۱۲۵، شرف، ۳۲ - ۳۳) و دست کم تا سده ۱۱ ق/۱۷ م مورد عنایت اهل حدیث بوده است (نک: رودانی، ۲۰۸).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن ثری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبد الرحمن بن علی، المنتظم؛ حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، الاسماء المبهمة، به کوشش عزالدین علی سید قاهر، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۴ م؛ همو، تاریخ بغداد، قاهر، ۱۳۴۹ ق؛ همو، تقييد العلم، به کوشش يوسف عش، دمشق، ۱۹۷۴ م؛ همو، تلخیص المشابه، به کوشش سکیه شهابی، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ همو، السابق واللاحق، به کوشش محمد زهرانی،

ریاض، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲ م؛ همو، شرف اصحاب الحديث، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش ارزو و عرسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، سنة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۸ م؛ طوسی، محمد بن حسن، امالی، بغداد، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۴ م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ فهرس مجامع المدرسة العمیه، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

إِبْنُ مَخْلَدٍ، ابو عبدالله محمد بن مخلد بن حفص دوری عطار (۲۴-۲۳۳ جمادی الآخر ۳۳۱ ق/۵۸۴۸ مارس ۹۴۳ م)، محدث بغدادی. وی در محله دور در جانب شرقی بغداد می‌زیسته و از مسلم بن حجاج نیشابوری، زبیر بن بکار، یعقوب بن ابراهیم دروقی و حسن بن عرفة و جمعی دیگر حدیث شنیده است (خطیب، ۳۱۰/۳ - ۳۱۱) و نیز با عده‌ای از شاگردان احمد بن حنبل چون صالح پسرش، ابوداود سجستانی و دیگران همنشینی داشته و از آنان حدیث نقل کرده است (ابن ابی یعلی، ۷۳/۲). مقام علمی، وثاقت و سخت‌کوشی وی را در طلب علم، دارقطنی و خطیب بغدادی (نک: خطیب، همانجا) تأیید کرده‌اند (نیز نک: ذهبی، ۲۵۷/۱۵؛ ابن حجر، ۳۷۴/۵).

از شاگردان و راویان ابن مخلد افرادی چون دارقطنی، محمد بن حسین آجری، ابوالعباس ابن عقیقه، ابوحفص ابن شاهین، ابوبکر ابن جعابی و ابو عبیدالله مرزبانی را می‌توان نام برد (نک: دارقطنی، ۲۷/۱، جم: ابن شاهین، ۵۰، ۵۲؛ خطیب، ۳۱۰/۳).

از آثار اوست: السنن فی الفقه، الآداب، المسند (ابن ندیم، ۲۸۸) و نیز اخبار الصبیان و ما استدل به علی رشد الغلام (ابن مستوفی، ۱۳۰/۱) که نشانی از آنها در دست نیست، ولی برخی دیگر از آثار او به صورت خطی یافت می‌شوند: ۱. الامالی (فهرس، ۲۶۰، ۳۵۷-۳۵۸، ۵۶۰؛ ظاهریه، ۱۰۹)؛ ۲. مارواه الاکابر عن الامام مالک بن انس و غیره (فهرس، ۵۲۱؛ ظاهریه، همانجا؛ GAS، I/181)؛ ۳. المنتقی، که نسخه خطی آن در مدینه وجود دارد (نک: زرکلی، ۹۳/۷).

مأخذ: ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد فقی، قاهر، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن حجر، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۱ ق؛ ابن شاهین، عمر بن احمد، تاریخ اسماء الثقات، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، تاریخ اربل، به کوشش سامی صفار، بغداد، ۱۳۹۲ ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهر، ۱۳۵۰ ق؛ دارقطنی، علی بن عمر، سنن، قاهر، ۱۳۸۶ ق/۱۹۶۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارزو و حسن اسد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ زرکلی، اعلام؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ فهرس مجامع المدرسة العمیه، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷ م؛ نیز: GAS، علی رقمی

إِبْنُ مَخْلَدٍ، ابو العلاء صاعد (د ۲۷۶ ق/۸۸۹ م)، وزیر المعتمد خلیفه عباسی و کاتب الموفق برادر و ولیعهد او که به همین سبب به ذوالوزارتین ملقب شد. وی از مسیحیان کسگر بود (صابی، ۱۳۰؛ ذهبی، ۳۲۷/۱۳؛ صفدی، ۲۳۳/۱۶) که به پشتیبانی الموفق به وزارت رسید.

(ابن ابار، ۱۵۸؛ صفدی، ۳۸/۸؛ ابن شاکر، ۱۳۲/۱). در جوانی گویا با چندتن از همسالانش همراه لشکر مأمون (حک ۱۹۸ - ۲۱۸ ق) به سرزمین روم رفت و در همین سفر بود که با عَرَبِ مَغْنِیّه مشهور دربار عباسیان که سپس با وی رابطه‌ای صمیمانه و عاشقانه یافت، آشنا گردید (ابوالفرج، ۱۸۰/۱۸؛ قس: فروخ، ۳۳۴/۲). در زمان متوکل (حک ۲۳۲-۲۴۷ ق) رسماً به خدمت عباسیان درآمد و بسیار مورد توجه خلیفه قرار گرفت (نک: ابوالفرج، ۱۱۴/۱۹-۱۱۵؛ قس: ابن ابار، ۱۵۹) و گویا به پستیهای مهمی از جمله ریاست دیوان ابنیه که مرتبتی در ردیف مقام وزیران بود، گمارده شد (صفدی، ۱۰۷/۶). اما بر اثر دسیسه‌سازی و کینه‌توزی ابن خاقان (هم) وزیر متوکل، به زندان افتاد. این گرفتاری به درازا کشید و چیزی نمانده بود که یاد وی را از خاطر خلیفه بزداید، اما او به یاری ذوق شاعرانه خویش چاره‌ای اندیشید و دل خلیفه را نسبت به خیزش نرم ساخت و از بند رهایی یافت (تنوخی، الفرج، ۱۲۴/۲؛ قس: ابوالفرج، ۱۱۵/۱۹؛ ابن ابار، ۱۶۰-۱۶۲؛ قس: سوردل، ۱/۲۷۹). ظاهراً قصیده‌ها و قطعه‌هایی که در زندان و بیشتر در ستایش متوکل سرود، در شمار مهم‌ترین شعرهای وی بوده است (ابوالفرج، ۱۱۵/۱۹-۱۱۶؛ صفدی، ۱۰۸/۶-۱۰۹؛ ابن شاکر، ۴۵/۱-۴۶). در یکی از این سروده‌ها، گرفتار شدن خویش را در زندان به ماندن شراب در خمهای گلین قیر اندود که موجب بختگی باده می‌گردد، تشبیه کرده است (ابوالفرج، ۱۱۵/۱۹؛ صفدی، ۱۰۸/۶؛ ابن شاکر، ۴۶/۱). در هر حال، در شعر وی روح سرسپردگی به دستگاه خلافت عباسی حتی در روزگار گرفتاری در زندان به چشم می‌خورد.

پس از رهایی از بند، ولایت بصره به وی سپرده شد و در تمام دوران فرمانروایی جانشینان متوکل، منتصر (حک ۲۴۷-۲۴۸ ق)، معتز (حک ۲۵۲-۲۵۵ ق) و مهتدی (حک ۲۵۵-۲۵۶ ق)، نیز در آن مقام ماند، اما در ۲۵۶ ق که زنگیان سر به شورش برداشتند و شهرهای جنوب عراق و نیز اهواز را به تصرف درآوردند، ابراهیم به دست آنان اسیر شد و به زندان افتاد (طبری، ۴۷۲/۹؛ ابن اثیر، ۲۳۷/۷؛ ابن خلدون، ۳/۳۰۳-۳۰۴). وی نزدیک به ۱۰ ماه در این زندان به سر برد، اما بار دیگر با زیرکی از زندان گریخت (طبری، ۴۷۷/۹؛ ابن اثیر، ۲۴۲/۷؛ ابن ابار، ۱۶۲). بحتری در قطعه شعری، این گریز وی را از زندان ستوده است (تنوخی، همان، ۱۸/۲-۱۹).

در ۲۶۳ ق معتمد عباسی (حک ۲۵۶-۲۷۹ ق) به وی پیشنهاد کرد که وزارت او را برعهده گیرد و چون وی از پذیرفتن این مقام سرباز زد، او را به تعلیم فرزندش مَفُوض گماشت و ریاست چند دیوان را به او واگذاشت. با اینهمه در ۲۶۹ ق هنگام سفر معتمد به مصر ابراهیم چندی وزارت او را عهده‌دار گردید (یاقوت، ادبا، ۲۲۷/۱؛ صفدی، ۱۰۷/۶؛ قس: سوردل، ۱/۳۱۶) و از آن پس معتمد همواره از او به عنوان وزیری لایق یاد می‌کرد (ابن ابار، صفدی، همانجاها). پس از درگذشت معتمد وی که واپسین ماههای عمر را می‌گذرانید، ریاست دیوان ضیاع را در حکومت معتضد (۲۷۹-۲۸۹ ق) به عهده داشت (نک: طبری، ۳۱/۱۰؛

به گفته ابن خلکان ۲۸۱/۱) معتمد به خوش گذرانی مشغول بود و از رسیدگی به احوال رعیت غفلت می‌کرد؛ موفق رشته کارها را در دست داشت و چون در ۲۶۷ ق مانع از رفتن و پیوستن برادرش معتمد به احمد بن طولون شد، او را به ابن مخلص سپرد و در واقع نزد او بازداشت کرد. ابن مخلص در امور نظامی نیز فعالیت داشت که از جمله جنگ با صاحب الزنج (طبری، ۶۲۸/۹ - ۶۲۹) و عمرولیث صفار را می‌توان نام برد. عمرو در این جنگ شکست خورده به فارس و کرمان عقب‌نشینی کرد. ابن مخلص با پیروزی بازگشت و مورد استقبال سران سپاه قرار گرفت (ابن اثیر، ۴۱۹/۷)، ولی مدتی بعد موفق بر او خشمگین شد و به طمع ثروت زیاد او که آن را در حدود ۲ میلیون دینار و ۵ هزار رأس چهارپا و ۳ هزار برده سیاه و سفید تخمین زده‌اند، دستور داد تا او و پسران و برادرش عبدون را بازداشت کنند (ذهبی، همانجا). برخی از نویسندگان مضطرب شدن ناگهانی او را ناشی از فعالیت‌های مذهبی برادرش عبدون که مسیحی باقی مانده بود، می‌انگارند (EI²). به گفته شایستی چون ابن مخلص از فارس برگشت و با مطالبه پول برای تجهیز لشکر از سوی موفق روبه‌رو شد و از انجام دادن این کار طفره رفت، موفق پسر خود را مأمور دستگیری او و وابستگانش کرد (صص ۲۷۱ - ۲۷۲)، اما چون دیگر مضطربان با او بدرفتاری نشد (صفدی، ۲۳۵/۱۶)، عبدون نیز پس از مرگ برادر و رهایی از زندان به دیرقنی رفت و به عبادت پرداخت (شایستی، ۲۷۰). رفتار ابن مخلص را پس از مسلمان شدن و به مقامات دولتی رسیدن، ستوده‌اند. او بسیار احسان می‌کرد و شبها به عبادت می‌پرداخت (ذهبی، همانجا؛ صفدی، ۲۳۳/۱۶).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن خلکان، وفيات؛ ذهبي، محمد بن احمد، سير اعلام النبلاء، به كوشش نجيب ارنؤوط و علي ابوزيد، بيروت، ۱۴۰۴ ق؛ شایستی، علي بن محمد، الديارات، به كوشش كوركيس عواد، بغداد، ۱۹۶۴ م؛ صابی، هلال بن محسن، رسوم دارالخلافه، به كوشش ميخائيل عواد، بغداد، ۱۹۶۴ م؛ صفدی، خليل بن ايبيك، الوافي بالوفيات، بيروت، ۱۹۸۲ م؛ طبری، تاريخ؛ نیز: عبدالامير سليم

إِبْنُ مُدَبَّرٍ، نام سه برادر ادیب و شاعر، از درباریان عصر اول عباسی. مدبر نام نیای بزرگ آنان است (برای تلفظ درست کلمه، نک: ذهبی، ۵۸۱/۲) که گویا از موالی ایرانی نژاد بوده است («مدبر» برده‌ای است که پس از درگذشت مولایش آزاد می‌گردد) و بر پایه برخی از گزارشها نسب وی به پادشاهان ساسانی می‌رسیده است (بکری، ۱۳۴/۱؛ قس: ابن خلکان، ۵۶/۷؛ صفدی، ۱۰۷/۶). پدر آنان محمد (بن عبیدالله) بن مدبر ظاهراً بی‌آنکه شغل مهمی داشته باشد، در حاشیه دستگاه خلافت در ناز و نعمت می‌زیسته است (نک: جهشیاری، ۱۵۴). خاندان مدبر غالباً مورد عنایت و اعتماد خلفای عباسی بوده‌اند، هرچند که گاه و بیگاه از خشم و زندان آنان نیز بی‌نصیب نمی‌ماندند.

۱. ابواسحاق (ابویسر) ابراهیم بن محمد بن عبیدالله بن مدبر (۱۹۵ - ۱۷ شوال ۲۷۹ ق/۱۱۱-۱۰ زائویه ۸۹۳ م)، ادیب، شاعر، کاتب و وزیر عباسیان. از برادرش احمد کوچک‌تر، ولی از او نامدارتر است

یاقوت، همانجا؛ ابن اثیر، ۴۶۰/۷).

زندگی ادبی و سیاسی ابراهیم بن مدبر مانند زندگی اکثر مددو حان بزرگ آن روزگار به هم آمیخته است. وی از سویی در مقام یکی از بزرگ‌ترین کارگزاران دستگاه خلافت، آن قدر شهرت و اعتبار یافته بود که ستایش و یا هجای شاعران را نسبت به خویش برانگیزد، چنانکه به گفته صفدی (همانجا) در روزگار وی شاعری نبوده است که وی را مدح نگفته باشد. در این میان دوتن از بزرگ‌ترین شاعران هم روزگار وی، بحرّی و ابن رومی (ه م)، هم وی را ستوده و هم هجو گفته‌اند (نک: بحرّی، ۲۱۲۱/۴ - ۲۱۲۶، ۲۱۳۴، ۲۲۲۸ - ۲۲۳۵؛ ابن رومی، ۴۰۳، ۱۰۶/۱، ۵۶۲، ۴۷۵/۲، ۷۷۹، ۷۸۰، ۸۱۳). صفدی (همانجا) ابوهفان (ه م) را نیز در شمار ستایشگران وی نهاده است. همین نفوذ سیاسی وی موجب شده است که قسطنین لوقای بعلبکی، طبیب و فیلسوف هم روزگارش یکی از کتابهای خود در علم پزشکی را برای وی بفرستد و نیز کتابی دیگر را با عنوان *الفصد* در ۹۱ باب، برای او تألیف کند (ابن ابی اصیبه، ۲۴۴/۱ - ۲۴۵). ابراهیم خود نیز به عنوان شاعر و ادیبی که در نظم و نثر چیره دست بوده (ابن ندیم، ۱۳۷؛ یاقوت، همانجا)، به سرودن شعر و روایت ادب پرداخته است. وی با برخی از شاعران و دانشمندان هم روزگارش، از جمله محمد بن صالح (ابوالفرج، ۹۲/۱۵ - ۹۳) و جاحظ و ابوالعیناء اخباری دوستی و همنشینی داشته است (یاقوت، همان، ۹۲/۱۶ - ۹۴، ۲۹۳/۱۸). شیفتگی وی به جاحظ سبب شده است که نثرش از جاحظ تأثیر پذیرد (فروخ، همانجا). اما علت دشمنی وی نسبت به ابو تمام (ه م) روشن نیست (نک: صولی، ۹۹-۹۷؛ مسعودی، ۴۸۳/۳ - ۴۸۵). در این میان دلپاختگی وی به عریب که از فرزندان جعفر بن یحیی برمکی بود (برای آگاهی از زندگی وی، نک: ابوالفرج، ۱۷۵/۱۸ - ۱۸۸)، درخور توجه است. اگرچه، در منابع ما، به روابط عاشقانه آن دو اشارات فراوان رفته است (نک: همو، ۱۱۶/۱۹ - ۱۱۸)، حتی گفته‌اند زمانی که وی به زندان متوکل افتاده بود، عریب، از سامره برای او نامه می‌نگاشت و نزد خلیفه شفاعت می‌کرد تا شاید آزاد گردد (همو، ۱۱۶/۱۹)، با اینهمه به نظر می‌رسد که شیفتگی ابراهیم به عریب که ۱۴ سال نیز از وی مسن‌تر بود، بیشتر به دلیل فضل و ادب و هنر آن زن بوده است (نک: همو، ۱۷۵/۱۸). به همین سبب، این دوستی تا روزگار پیری آن دو نیز پایدار ماند. داستانی هم که تنوخی (نشوار، ۱۳۱-۱۳۳) درباره آن دو در کهن سالی نقل می‌کند، بیشتر بر دوستی دیرینه دلالت دارد تا بر عشق. زندگی آن دو چندان با یکدیگر درآمیخته که تذکره نویسان نتوانسته‌اند بی‌اشاره به زندگی یکی از آنان، از دیگری یاد کنند (نک: ابوالفرج، همانجاها). راست است که ابراهیم با دیگر زنان آوازه خوان نیز روابطی عاشقانه داشته (نک: همو، ۱۱۶/۱۹ - ۱۱۷؛ یاقوت، بلدان، ۶۵۶/۴؛ حمیری، ۲۵۴)، اما گویا پیوند وی با عریب فراتر از عشق به زنی آوازه‌خوان بوده است.

ابراهیم شعر اندک سروده و اغلب آنها در مدح و هجاست. برخی

از آنها در مآخذ موجود بر جای مانده است. وی بیشتر مدایح خود را تقدیم متوکل کرده است (نک: ابوالفرج، ۱۱۵/۱۹ - ۱۱۶؛ یاقوت، ادبا، ۲۲۸/۱ - ۲۲۹؛ ابن ابار، ۱۶۰-۱۶۲؛ صفدی، ۱۰۸/۶؛ ابن شاکر، ۴۵/۱ - ۴۷). او بر آن بود که شعر دونان را بر می‌کشد و بزرگان را فرو می‌نهد (ابو حیان، ۳۵۷/۱). عنایت وی به شعر و شاعری، لاجرم موجب می‌شد میان او و ادیبان و شاعران زمان نیز پیوندهای استوار برقرار گردد. ابراهیم ظاهراً از علی بن جهم (ابوالفرج، ۱۱۳/۹) و ابن سکیت (نک: ابوحیان، ۴۶۸/۱) روایت کرده و علی اخفش، ابوبکر صولی، میمون بن هارون، ابن مهرویه و ابن قدامه اخبار و اشعار او را روایت کرده‌اند (نک: ابوالفرج، ۲۶/۹، ۲۸، ۱۰۸، ۱۰۹؛ قالی، ۲۹/۱؛ صفدی، همانجا). آثار تنها اثری که علاوه بر شعر، از ابن مدبر به جای مانده *الرسالة العذراء فی موازین البلاغة وادوات الکتابة* است که اولین بار ضمن *رسائل البلاغة* (قاهره، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م) و بار دیگر با مقدمه‌ای به زبان فرانسوی به کوشش زکی مبارک (قاهره، ۱۳۵۰ ق/ ۱۹۳۱ م) به چاپ رسیده است. در انتساب این اثر به ابراهیم باید اندکی تردید کرد. چه، در هیچ‌یک از مآخذ، چنین کتابی به او نسبت داده نشده است. ثانیاً با توجه به مقدمه «الرسالة العذراء» (ص ۱۷۶)، مؤلف آن را در پاسخ رساله ادیبانه یکی از دانشمندان معاصر خویش نوشته که نظر به شهرت ابن مدبر، قاعدتاً نمی‌بایست مجهول بماند. اما اگر این انتساب را درست بدانیم، ابراهیم بن مدبر نخستین کسی است که کتابی مستقل در زمینه نثر فنی و اصول و ضوابط آن تألیف کرده است (نک: GAL, S, I/152-153).

۲. ابوالحسن احمد بن محمد بن برادر ابراهیم (د ۲۷۰ یا ۲۷۱ ق/ ۸۸۳ یا ۸۸۴ م). کاتب و شاعر. از آغاز زندگی وی آگاهی چندانی در دست نیست. اندکی پیش از لشکرکشی مأمون به روم، وی در انتظار به دست آوردن شغل مناسبی در دستگاه خلافت عباسیان بود. در این هنگام جعفر بن خیاط، وزیر مأمون، وی را به عنوان کاتب خویش برگزید. احمد که گویا مردی جاه‌طلب بود، به رغم ناخشنودی پدر، این پیشنهاد را پذیرفت و رنج سفر بر خویش هموار ساخت. با این حال پدرش که مردی صاحب مال بود، از مراقبت وی دریغ نورزید (جهشیاری، ۱۵۴). در ۲۲۹ ق وی نیز به همراه کاتبانی که به فرمان واثق (جک ۲۲۷ - ۲۳۲ ق) و توسط ابن زیات زندانی شدند، گرفتار آمد، اما پس از مرگ واثق از زندان رهایی یافت (تنوخی، *الفرج*، ۲۵۹/۲ - ۲۶۱؛ قس: سوردل، ۱/267). در آغاز خلافت متوکل به ریاست هفت دیوان از جمله دیوان خراج منصوب گردید، اما کاتبان دیوانها که از وی بیم داشتند، برای دور ساختن او از دستگاه خلافت نیزنگی ساختند و متوکل را بر آن داشتند تا او را به سرپرستی خراج دمشق و اردن بگمارد. بدین ترتیب، وی در ۲۴۰ ق به دمشق رفت و در آنجا توانست ثروت هنگفتی فراهم آورد (یعقوبی، ۴۸۸/۲ - ۴۹۰؛ قس: تنوخی، همان، ۲۴۷/۱ - ۲۵۰؛ ابن عساکر، ۶۰/۲؛ صفدی، ۳۸/۸؛ ابن شاکر، ۱۳۲/۱؛ قس: سوردل، ۱/276-278).

۳. محمد بن محمد، برادر ابراهیم و احمد، ابن ندیم (همانجا) او را مانند دو برادر دیگرش شاعر، کاتب و اهل بلاغت دانسته است، اما از زندگی و نیز آثار وی هیچ اطلاعی در دست نیست. در منابع از شخصی به نام ابوغالب ابن احمد بن مدبر نیز یاد شده است. از دو قطعه شعری که بحرری (۲۳۰۳/۴، ۲۳۹۷) در مدح او سروده، پیداست که از پیوستگان خلفا بوده و منزلتی داشته است. وی همان جوانی است که در زندان صاحب الزنج، در اهواز، همراه ابراهیم ابن مدبر بود و با او از زندان گریخت (طبری، ۴۷۷/۹). ابن ابار (ص ۱۵۵) نیز متن نامۀ یکی از کاتبان را خطاب به ابوغالب ابن مدبر آورده است. اطلاع دیگری از شرح حال وی در دست نیست.

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، اعقاب الکتاب، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۸۰ ق/ ۱۹۶۱ م؛ ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق/ ۱۸۸۲ م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن نقری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق، ابن خلدون، العبر؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن رومی، علی بن عباس، دیوان، به کوشش حسین نصار، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، بهجة المجالس، به کوشش محمد موسی خولی، قاهره، ۱۹۸۱ م؛ ابن عذریه، احمد بن محمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، التاریخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر افندی بدران، دمشق، ۱۳۲۰ ق؛ ابن مدبر، ابراهیم بن محمد، «الرسالة العذراء»، رسائل البلقاء، به کوشش محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۳۱ ق/ ۱۹۱۳ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابویحیی توحیدی، البصائر والذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ م؛ بحرری، ولید بن عبید، دیوان، به کوشش حسن کامل صیرنی، قاهره، ۱۹۷۷ م؛ بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، سبط الاالی، به کوشش عبدالعزیز مینعی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ تنوخ، محسن بن علی، الفرع بعد السفة، به کوشش عبود شالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ همو، نوار المحاضرة، به کوشش د. س. مارگلیوت، قاهره، ۱۹۲۱ م؛ جهشیاری، محمد بن عبیدوس، کتاب الوزراء والکتاب، به کوشش عبدالحمید احمد حنفی، قاهره، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ حمیری، محمد بن عبدالنعم، الروض المظار، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۸۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، المشته، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۹۶۲ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم و ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۱ - ۱۳۹۲ ق؛ صولی، محمد بن یحیی، اخبار ابی تمام، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ طبری، تاریخ؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ قالی، اسماعیل بن قاسم، الامالی، قاهره، دارالکتب المصریة؛ مرزبانی، محمد بن عمران، الموشح، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ سمعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، بیروت، ۱۹۶۶ م؛ مقریزی، احمد بن علی، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ یاقوت، ادبا؛ همو، بلدان؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۶۰ م؛ نیز:

GAL, S; Sourdel, Dominique, Le Vizir al 'Abbāside, Damas, 1959.

محمد علی لسانی، تشارکی

ابن مدینی، ابوالحسن علی بن عبدالله بن جعفر بن نجیح (۱۶۱ یا ۱۶۲ - ۲۸ ذیقعدة ۲۳۴ ق/ ۷۷۸ یا ۷۷۹ - ۲۳ ژوئن ۸۴۹ م). از پیشروان علوم حدیث در بغداد، وی با عروة بن عطیه از بنی سعد بن بکر نسبت ولاء داشت و به همین جهت «سعدی» نیز خوانده می‌شد. اصل خاندان وی از مدینه بود، ولی او خود در بصره تولد یافت (بخاری، التاریخ، ۳ (۲۸۴/۲)؛ ابن حبان، الثقات، ۴۶۹/۸). پدر و

چون خلافت به منتصر رسید، احمد را از شام به مصر فرستاد (یعقوبی، ۴۹۳/۲) و او چون بر خراج مصر ولایت یافت، مالیاتهای تازه‌ای وضع کرد که تا روزگار فاطمیان نیز برقرار بود (مقریزی، ۱۰۳/۱ - ۱۰۴). در زمان معتز به سبب بدخواهی برخی از کارگزاران دولت بین وی و احمد بن طولون (ه م) عامل خلیفه در مصر، دشمنی برخاست که سرانجام به عزل ابن مدبر انجامید. ابن طولون او را دستگیر و زندانی کرد و مدت ۳ ماه شکنجه داد (یعقوبی، ۵۰۳/۲ - ۵۰۴). چون معتز به خلافت رسید، به ابن طولون فرمان داد تا مقام ابن مدبر را به وی بازگرداند. به این ترتیب، وی پس از تحمل حدود ۱۰ ماه زندان بار دیگر متولی خراج مصر گردید. چندی بعد، خلیفه وی را از ریاست خراج مصر برداشت و خراج شامات را به او واگذاشت (همو، ۵۰۸/۲ - ۵۰۹). در ۲۶۷ ق ابن طولون بر دمشق تسلط یافت و بار دیگر ابن مدبر در چنگال وی گرفتار شد و اموالش مصادره گردید و خود او نیز در مصر به زندان افتاد (ابن جوزی، ۵۹/۵ - ۶۰؛ ابن نقری بردی، ۴۳/۳). وی واپسین سالهای عمر خویش را در همین زندان گذراند و سرانجام پس از تحمل سختی و شکنجه درگذشت (ابن عساکر، ۶۲/۲؛ صفدی، ۳۹/۸؛ ابن شاکر، همانجا). احمد بن مدبر به اعتبار ثروت و دانش خویش و نیز بزرگی تبارش ممدوح شعرای معاصر خود بود. بحرری قصایدی در ستایش وی سروده است (۷۷۱/۲ - ۷۷۳؛ ابن عساکر، ۶۰/۲). او افزون بر شاعران، دانشمندانی را که مشغول ترجمه رساله‌های یونانی بودند، نیز می‌نواخت (ابن ابی اصیبه، ۲۰۶/۱). با اینهمه از هجو برخی شاعران درامان نبود (نک: فروخ، ۳۲۷/۲). از وی در شمار کاتبان بنام چون ابن مقفع (ه م) نام برده‌اند و گفته‌اند که در فن کتابت سرآمد بود و شایستگی چنین عنوانی را داشت (ابن عذریه، ۱۷۰/۴). نمونه‌ای از نثر او در نامه‌ای که خطاب به ابن زیات نوشته، در دست است (همو، ۲۳۵/۴؛ ابویحیی، ۲۷۲/۱). وی در سرودن شعر نیز دست داشت. قطعه‌هایی از اشعارش در منابع موجود بر جای مانده است (سمعودی، ۵/۴؛ یاقوت، ادبا، ۱۹۷/۱؛ بلدان، ۳۱۴/۳). ادیبانی چون صولی سروده‌های او را نمی‌پسندیده‌اند (نک: مرزبانی، ۳۱۳)، اما احمد بن مدبر خود شیفته سروده‌های نغز و دلکش بود و آنگاه که قطعه‌ای از اشعار دعبل را شنید، بی‌آنکه خود او را بشناسد، وی را ستود و توسط راوی شعر، او را به دربار فراخواند (ابوالفرج، ۴۱/۱۸). احمد، مدح‌گویان خود را صله‌های کلان می‌بخشید، اما اگر مدیحه‌ایشان سست و کم‌مایه بود، به جای صله، به گزاردن ۱۰۰ رگمت نماز نافله مجبورشان می‌کرد (ابن عساکر، همانجا؛ ابن عبدالبر، ۵۶۶/۲)؛ ابن خلکان، ۱۹/۲ - ۲۰، ۵۵/۷ - ۵۶؛ صفدی، ۳۹/۸ - ۴۰؛ ابن شاکر، ۱۳۴/۱).

دیوان احمد اکنون در دست نیست، اما به گفته ابن ندیم (ص ۱۹۱) این کتاب مشتمل بر ۵۰ برگ بوده است. همو (ص ۱۳۷) کتاب المجالسة والمذاکرة را که گویا جنگی ادبی بوده، به او نسبت داده است.

جدش هر دو از محدثان بودند و پدرش که در نوجوانی درگذشت (۱۷۸ ق/ ۷۹۴ م)، از نخستین استادان او بود (خطیب، تاریخ، ۴۵۸/۱۱ - ۴۵۹).

ابن مدینی در زادگاه خود به فراگیری حدیث پرداخت. از مشایخ بصری وی می‌توان حماد بن زید، یحیی بن سعید قطان، عبدالرحمن بن مهدی و ابوداود طرابلسی را یاد کرد. با توجه به روایت ابن مدینی از جمعی از مشایخ کوفه چون سفیان بن عیینه، یحیی بن آدم، ابونعیم فضل بن دکین، ابوبکر ابن عیاش، و برخی مشایخ مدینه چون محمد بن جعفر غندر و ابوضمره انس بن عیاض، می‌توان گفت که او چندی در این دو شهر به کسب علم پرداخته است. افزون بر این از اقامت سه ساله وی در یمن اطلاع داریم که در دوره جوانی او بوده است. استماعش از عبدالرزاق صنعانی (همان، ۴۵۸/۱۱، ۴۶۲) می‌تواند مربوط به همین روزگار باشد. مزنی فهرستی از دیگر مشایخ او را آورده است (۲۰۲/۱۳ - ۲۰۳). ابن مدینی در فراگیری حدیث چنان موفق بود که استادان مهم او چون ابن عیینه و قطان وی را بر دیگر شاگردان برتری می‌دادند و معترف بودند که خود نیز از ابن مدینی بهره‌ها گرفته‌اند (ابن عدی، ۱۲۹/۱). وی در تاریخی که به درستی دانسته نیست، به بغداد رفت و در آنجا به گفتن حدیث پرداخت (خطیب، همان، ۴۵۸/۱۱). در مجلس درس او محدثان نامداری چون بخاری، ابوداود، ابویعلی موصلی، بلاذری و ابوحاتم رازی گرد می‌آمدند و از او حدیث می‌شنیدند (بخاری، صحیح، ۳۶/۱، جم؛ ابوداود، ۲۸۹/۱، جم؛ ابویعلی، ۲۹۱؛ بلاذری، ۱۹، جم). مزنی فهرستی از دیگر شاگردان او را آورده است (۲۰۳/۱۳ - ۲۰۵). حتی هم‌طرازان ابن مدینی چون یحیی بن معین و احمد بن حنبل نیز از او حدیث آموخته‌اند (احمد بن حنبل، ۱۸۵/۱، جم؛ بخاری، التاریخ، همانجا؛ ابن عدی، ۱۳۱/۱). شاهی در دست نیست که نشان دهد ابن مدینی در بغداد به طور جدی به فراگیری حدیث پرداخته باشد، و مواردی چند از روایت او از احمد بن حنبل (خطیب، همان، ۴۷۱/۱۱؛ ابن ابی یعلی، ۲۲۵/۱ - ۲۲۶)، با توجه به رابطه علمی این دو کم اهمیت جلوه می‌کند. ابن مدینی چنانکه ابواسحاق شیرازی (ص ۱۱۴) گزارش کرده، به هنگام حضور شافعی در بغداد (۱۹۵ - ۱۹۹ ق) کتاب الرسالة او را که در اصول فقه بود، از وی اخذ کرد و همو بود که این کتاب را به شیخ بصری خود ابن مهدی و نیز احتمالاً قطان شناسانید (نک: نووی، ۱ (۴۷/۱)). به‌رحال ابن مدینی در بغداد تا آنجا مورد توجه قرار داشت که در موارد اختلاف علمی میان محدثان طراز اول چون احمد بن حنبل و یحیی بن معین به داوری فراخوانده می‌شد و رفتار و کردارش نوشته و ثبت می‌گردید (خطیب، همان، ۴۶۲/۱۱ - ۴۶۳).

سال ۲۱۹ ق را باید مبدأ تحولی در زندگی ابن مدینی تلقی کرد. در این سال احمد بن ابی دؤاد، قاضی القضاة معتزلی معتصم، بزرگان اصحاب حدیث بغداد را به پذیرش برخی معتقدات معتزله چون «خلق

قرآن» فراخواند، و ابن مدینی برخلاف احمد بن حنبل و دیگران دست کم در ظاهر به این عقاید گردن نهاد (برای تفصیل مطلب، نک: خطیب، همان، ۴۶۶/۱۱ - ۴۷۰). این موضع‌گیری وی موج مخالفت را بر ضد او برانگیخت. مخالفت با ابن مدینی از طرف افراد کم‌شناخته‌تر به صورت برخوردهای تند و طعنه‌آمیز، گاه تا حد تکفیر بروز می‌نمود، درحالی که برخورد چهره‌های شناخته شده از نوعی طرد محترمانه حکایت داشت. مثلاً ابوبکر ابن ابی شیبه از او به «خائب» و ابوعثمان عمروناقد از وی به «مخذول» تعبیر کرد و ابوزرعه روایت از او را ترک نمود (ابن معین، ۲۱۵/۲؛ عقیلی، ۲۴۰/۳؛ ابن ابی حاتم، الجرح، ۱۹۴/۳).

براساس روایتی (عقیلی، ۲۳۹/۳) احمد بن حنبل نیز از ذکر نام او در سند حدیث اکراه داشته است، ولی نام او در جای جای مسند احمد ابن حنبل (۱۸۵/۱، جم) دیده می‌شود. یحیی بن معین نیز از او در برابر بدگویان دفاع کرده است. به‌رحال ابن مدینی منزلت گذشته خود را در میان اصحاب حدیث آن روز بغداد از دست داد، تا آنجا که حتی اظهار نظرهای علمی او پذیرشی نداشت (خطیب، همان، ۴۶۹/۱۱، ۴۷۲). پس از سپری شدن دوران معتصم و واقف و به خلافت رسیدن متوکل، نظر دستگاه خلافت نسبت به معتزلیان خصمانه گردید و موقعیت احمد بن ابی دؤاد متزلزل شد و احتمالاً به همین سبب بود که متوکل ابن مدینی را به دارالخلافه سامرا فراخواند و او پس از درنگی کوتاه در آنجا درگذشت (ابن سعد، ۵۸/۲)؛ خطیب، همان، ۴۷۲/۱۱ - ۴۷۳).

درمورد انگیزه واقعی ابن مدینی بر پذیرش عقاید اعتزالی نمی‌توان با اطمینان سخن گفت. اگرچه براساس روایات متعددی به نقل از خود وی، سبب این عمل او ترس از دستگاه حاکمه بوده است. گاه نیز از تطبیع ابن مدینی توسط ابن ابی دؤاد سخن گفته‌اند. همچنین روایات چندی حکایت از آن دارد که ابن مدینی پیش از محنه و پس از آن تا واپسین ماههای عمر، قائلین به اینگونه عقاید را تکفیر می‌کرده است. با اینهمه دسته‌ای دیگر از روایات حاکی از وجود رابطه دوستی بین ابن مدینی و ابن ابی دؤاد و یاری کردن ابن ابی دؤاد برای توجیه احادیث مورد استناد اصحاب حدیث، یا یافتن احادیث قابل استناد بر ضد آنان است (خطیب، همان، ۴۶۶/۱۱ - ۴۷۲). مطالعه‌ای در رساله ابن مدینی درباره متهمان به قدری بودن از نظر صحت انتساب و نیز محتوای کتاب می‌تواند پاسخ این مسأله را روشن کند. سؤال دیگر درباره گرایش مذهبی ابن مدینی عبارت مبهمی است که ابن ابی خثیمه از یحیی بن معین نقل کرده، مبنی بر اینکه ابن مدینی در بغداد اظهار تسنن و در بصره اظهار تشیع می‌کرده است (خطیب، همان، ۴۶۳/۱۱؛ قس: ذهبی، ۱۳۹/۳). مناسب است اشاره شود که طوسی (ص ۲۲۸) پدر ابن مدینی را در زمره اصحاب امام صادق (ع) آورده است؛ به هر صورت ابن مدینی پس از وفات بیشتر مورد توجه قرار گرفت. شاگردان او چون بخاری و ابوداود عمق آگاهی او را به حدیث

مأخذ: ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، مقدمة المعرفة: حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ همو، الجرح والتعديل، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن جماعه، محمد بن ابراهیم، المنهل الروری، به کوشش محیی الدین عبدالرحمن رمضان، دمشق، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ ابن حبان، محمد، الثقات، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ همو، المجروحین، به کوشش محمود ابراهیم زاید، بیروت، ۱۳۹۶ ق؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبیر، به کوشش ادوارد زاخاو و دیگران، لیدن، ۱۳۳۸ ق؛ ابن عدی، عبدالله، الکامل، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ ابن معین، یحیی، معرفة الرجال، به کوشش محمد مطیع حافظ و غزوة بدیر، دمشق، مجمع اللغة العربیة: ابن ندیم، الفهرست: ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل النیس، بیروت، دار القلم؛ ابوداود سجستانی، سلیمان ابن اشعث، سنن، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویة؛ ابویعلی موصلی، احمد بن علی، معجم الشیوخ، به کوشش حسین سلیم اسد، بیروت، ۱۴۱۰ ق/ ۱۹۸۹ م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، التاريخ الکبیر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۷ ق؛ همو، صحیح، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ بغدادی، ابیضاح؛ بلاذری، احمد بن یحیی، فتوح البلدان، به کوشش رضوان محمد رضوان، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، شرف اصحاب الحديث، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ همو، الکفاية فی علم الروایة، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بچاری، قاهره، ۱۳۸۲ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، رجال، نجف، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ عجلی، احمد بن عبدالله، تاریخ الثقات، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ عقیلی، محمد بن عمرو، الضعفاء الکبیر، به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ علمیی، عبدالرحمن بن محمد، المنهج الاحمد، به کوشش عادل نوبهض، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ فهرست مجامع المدرسة العمریة، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق؛ مزنی، یوسف بن عبدالرحمن، تهذیب الکمال، نسخة خطی کتابخانه تویکاپی، شماره ۲۸۸۴؛ نووی، محیی الدین بن شرف، تهذیب الاسماء واللقبات، قاهره، إدارة الطباعة المنیریة؛ نیز: GAS.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

ابن مِرابِع، ابومحمد عبدالله بن ابراهیم آزدی (د ۷۵۰ ق / ۱۳۴۹ م)، ادیب و شاعر اندلسی عصر بنی نصر در غرناطه، وی در بلش مالقه، زاده شد (ابن خطیب، ۴۲۱/۳؛ عبادی، ۱۶۳)، دانسته‌های ما از زندگی وی اندک و منحصر به مطالبی است که دوستش ابن خطیب (۴۲۱/۳-۴۳۲) درباره او آورده است. ابن مِرابِع شاعری دوره‌گرد بود و از زمرة وابستگان طریقه بنی‌ساسان - یعنی شعبده‌بازان و در یوزگانی از طبقات فرو دست و گاه بدنام که شعر و هنر را وسیله گذران زندگی ساخته بودند و برخی شعر آنان را حماسه گرسنگی^۱ نامیده‌اند - شمرده می‌شد (فروخ، ۴۶۱/۶؛ عبادی، ۱۶۶-۱۶۷؛ گرانخا، II/595؛ قس: رساله خود او در: الاطاحة ابن خطیب، ۴۲۶/۳؛ نیز نک: EI، ذیل ساسان^۲). چنانکه ابن خطیب (۴۲۱/۳) اشاره کرده، ابن مِرابِع نیز همواره در صدد آن بوده که از طریق شعر و هنر خویش به کسب روزی بپردازد (نیز نک: گرانخا، همانجا). با این حال وی شغلی نه چندان مهم نیز در امور دیوانی داشته (ابن خطیب، همانجا) و گاه به سلاطین و قدرتمندان تقرب می‌جسته

گوشزد کردند و در برخی زمینه‌ها چون علل الحديث او را بر احمد بن حنبل و یحیی بن معین ترجیح دادند (نک: ابن ابی حاتم، مقدمة، ۳۱۹-۳۲۰؛ ابن عدی، ۱۲۹/۱؛ خطیب، همان، ۴۶۴/۱۱، ۴۷۲). بخاری روایات او را در صحیح خود فراوان نقل کرد (درباره شمار این موارد، نک: GAS، II/108). عجلی (ص ۳۴۹) او را در زمرة ثقات آورد و ابو حاتم با تمسک به اینکه ابن مدینی از گفته خود برگشته، به روایت از او پرداخت (نک: ابن ابی حاتم، الجرح، ۱۹۴/۳). محدثان بعدی چون عثمان بن سعید دارمی و محمد بن عثمان بن ابی شیبه کلماتی را از او در تأیید مذهب اصحاب حدیث و رد بر مخالفان ایشان شاهد آوردند و ستایشهایی مبالغه‌آمیز از او درباره احمد بن حنبل نقل کردند (ابن عدی، ۱۳۱/۱؛ ابن ابی یعلی، ۲۲۷/۱، ۲۲۸). و سرانجام عقیلی (۲۳۵/۳) که تحت تأثیر گذشتگان او را در عداد ضعفا آورده بود، به شدت مورد حمله قرار گرفت (ذهبی، ۱۴۰/۳؛ برای موردی دیگر، نک: خطیب، تاریخ، ۴۷۲/۱۱).

ابن مدینی به تدریج در زمرة کسانی به شمار آمد که برتر از آنند که عدالتشان مورد سؤال واقع شود، چنانکه رفته رفته بر جلالت و امامت او در عالم حدیث ادعای اجماع کردند (خطیب، الکفاية، ۸۷؛ نووی، ۳۵۰/۱۱۱). ابن مدینی در منابع گوناگون علوم حدیث در طول قرن‌ها به جهت نظراتش در نقد حدیث مورد توجه بوده و آراء او در رجال و علل الحديث را می‌توان در برگ برگ متون مذکور باز یافت. اینکه ابن مدینی به رغم علاقه شدیدی که به پدرش داشته، او را در روایت ضعیف شمرده، همواره به عنوان نشانه‌ای قاطع از صداقت وی در نقد تلقی شده است (نک: ابن حبان، المجروحین، ۱۵/۲؛ خطیب، شرف، ۴۱). ابن مدینی آثار بسیاری در زمینه علوم حدیث تألیف کرده بوده که نووی (همانجا) آنها را در حدود ۲۰۰ اثر گفته است. شماری از آثار شناخته ابن مدینی از اولین کتابهای تألیف شده در نوع خود بوده‌اند (نک: ابن جماعه، ۱۱۵، ۱۳۹). از آن میان تنها کتاب علل الحديث و معرفة الرجال یک بار به کوشش محمد مصطفی اعظمی در بیروت (۱۹۷۲ م) و بار دیگر به کوشش عبدالمعطی امین قلعجی در حلب (۱۹۸۰ م) چاپ شده است. ضمناً کتابی با عنوان سؤالات محمد بن عثمان بن ابی شیبه لعلی بن المدینی فی الجرح والتعديل به کوشش موفق بن عبدالله بن عبدالقادر در ۱۴۰۴ ق در ریاض به چاپ رسیده است. دو اثر خطی یکی با عنوان تسمیة من روی عنه من اولاد العشرة و غیرهم من اصحاب رسول الله (ص) در کتابخانه ظاهریه (فهرس، ۱۳۸، ۳۴۲) و دیگری رساله‌ای مشتمل بر نظرات او درباره جمعی از عالمان بصره که یحیی بن معین آنان را قدری خوانده، در کتابخانه تویکاپی و با عنوان مسائل در کتابخانه ظاهریه (GAS، I/108) به نام ابن مدینی موجود است. در برخی از منابع درباره مسند از دست رفته و نیز دیگر آثار یافت نشده وی اشاراتی آمده است (خطیب، تاریخ، ۴۶۲/۱۱؛ ابن ندیم، ۲۸۶؛ علمیی، ۱۶۷/۱ - ۱۶۲؛ حاجی خلیفه، بغدادی، جم).

است. مثلاً در عید قربان مقامه‌ای دشوار و پرتصنع، تنها برای دریافت بره‌ای از امیر ابوسعید فرج (حاکم مالقه و فاتح سبته)، نوشت. همچنین به خواسته ابو عبدالله محمد (ششمین سلطان نصری، حکم ۷۲۵-۷۳۳ ق / ۱۳۲۵-۱۳۳۳ م) قصیده‌ای در وصف کوه برف گرفته شلیر سرود و در آن ابو عبدالله را بدان کوه تشبیه کرد (نک: همو، ۴۲۵/۳-۴۲۶؛ مقری، ۱۰۵/۶-۱۰۶). وی با ابن خطیب وزیر نیز دوستی صمیمانه و مکاتبات شعری داشته و شعری به مناسبت کشته شدن پدر و برادر ابن خطیب در جنگ طریف سروده که مقری آن شعر و پاسخ ابن خطیب را نقل کرده است (۱۲/۵-۱۴). هنگامی که ابن خطیب در ۷۴۹ ق (اندکی پیش از مرگ ابن مراغ) به سرپرستی «خطة الانشاء» گمارده شد، وی دیگر بار قصیده‌ای برای ابن خطیب فرستاد (همو، ۱۰۲/۶-۱۰۳)، اما به رغم ارتباط ابن مراغ با امرا و سلاطین، تعلق او به بنی ساسان مانع از آن شد که وی به شاعری دربار سلاطین دست یابد. او گاه از حمایت امیری برخوردار می‌شد و آوازه‌ای می‌یافت و گاه نیز اقبال از او روی می‌گرداند، چنانکه یک بار به امید بهروزی رهسپار مغرب شد، اما در آنجا نیز با همه تلاشی که به کار برد، خریداری برای هنر خویش نیافت و به زادگاهش بازگشت (ابن خطیب، ۴۲۲/۳؛ گرانجا، II/592, 595). تاریخ این سفر بر ما پوشیده است. ابن مراغ در ۷۵۰ ق در اثر ابتلا به طاعون که سراسر منطقه را فرا گرفته بود، در زادگاه خویش درگذشت (نک: مقری، ۱۰۶/۶؛ گرانجا، II/593).

مهم‌ترین اثر وی مقامه‌ای است که ذکر آن رفت و عبادی (ص ۱۵۹) آن را *مقامة العید* نامیده است. موضوع این مقامه که در واقع تصویری از زندگی خود اوست، حکایت مردی از بنی ساسان را دارد که در پی تصاحب بره‌ای در روز عید قربان گرفتار ماجراهایی تلخ و شیرین می‌گردد. ابن خطیب (۴۲۵/۳-۴۳۲) متن کامل این مقامه را نقل کرده است. نثر ابن مراغ در این اثر، نثری است زنده، اما به شیوه متداول آن روز که عصر انحطاط ادبی بوده، متکلف و مصنوع است (نک: گرانجا، II/595-596). درونمایه تلخ این اثر حاکی از کوششهای بی‌سرانجام مردمانی از طبقات فرو دست است که فقر و گرسنگی آنان را وامی‌دارد به هر حيله‌ای که گاه در نظر دیگران نادرست و نکوهیده است، دست یازند. عبادی (ص ۱۶۷) برای این مقامه ارزشی تاریخی نیز قائل است، زیرا دانسته‌های ما از جامعه غرناطه در آن روزگار بسیار اندک است و این مراغ در اثر خود تصویری نسبتاً گویا از زندگی و روابط طبقات مختلف اجتماعی در عصر خویش را (مثلاً تصاحب، محتسب، شرطی و...) به دست می‌دهد. چاپ تحقیقی این مقامه را احمد مختار عبادی با مقدمه‌ای مبسوط در *صحيفة المعهد المصري* (۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م) منتشر ساخته و ترجمه اسپانیایی آن را نیز گرانجا در نشریه «مطالعات شرقی» برای یادنامه لوی پرووانسال (۱۹۶۲ م) به چاپ رسانده است. ظاهراً بخش عمده آثار ابن مراغ از جمله اشعار او از میان رفته است، اما ابن خطیب (۴۲۵/۳-۴۲۶) و به نقل از وی مقری (۱۲/۵-۱۴، ۱۰۲/۶-۱۰۶، ۲۵۶) قطعانی پراکنده از

اشعار او را آورده‌اند. مرثیه‌ای در سوگ خروس (ابن خطیب، ۴۲۴/۳-۴۲۵؛ مقری، ۱۰۴/۶-۱۰۵) در زمره اشعار دلنشین اوست. مرثیه‌سرایی برای خروس پیشینه‌ای تاریخی در ادبیات اندلس دارد (گرانجا، II/593-594). اشعار دیگر وی از ارزش ادبی چندانی برخوردار نیست، اما به طور کلی آنچه آثار وی را از دیگران متمایز می‌سازد، لحن تند و گزنده اوست، چنانکه به گفته ابن خطیب (۴۲۱/۳)، مردم از هجای او بیمناک بوده‌اند.

مأخذ: ابن خطیب، محمد بن عبدالله، *الاحاطة فی اخبار غرناطه*، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ عبادی، احمد مختار، «مقامة العید»، *صحيفة المعهد المصري*، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴ م، ج ۲، شماره ۲۱؛ فروخ، عمر، *تاریخ الادب العربي*، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ مقری تلسانی، احمد بن محمد، *نفع الطیب*، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Elj Granja, F., "La Maqāla de la Fiesta de Ibn al-Murābi' al-Azdi", *Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, 1962.
مینا حنیفی

ابن مراغی، ابو الفتح محمد بن جعفر همدانی وادعی، ادیب و نحوی سده ۴ ق / ۱۰ م. از میان مؤلفان قدیم تنها ابو حیان توحیدی نویسنده معاصرش اطلاعاتی درباره او به دست داده و تذکره نویسان نیز در سخنان مختصری که راجع به زندگی او نوشته‌اند، بر همین اطلاعات استناد کرده‌اند. ابو حیان گاه او را «مراغی» و گاه «ابن مراغی» نامیده (نک: *اخلاق الوزیرین*، ۱۶۴-۱۶۵، ۲۵۲، ۲۶۴؛ قس: طنجنی، ۱۶۴)، اما معلوم نیست که آیا ابو حیان دو تن را در نظر داشته یا مانند نجاشی (ص ۳۹۴) او را به جای ابن مراغی، «مراغی» خوانده است. در هر حال بیشتر منابع، از جمله ابن ندیم (ص ۹۴) او را ابن مراغی نامیده‌اند. درباره دیگر امور زندگی او نیز در منابع تناقضاتی به چشم می‌خورد، مثلاً به گزارش خطیب بغدادی (۱۵۳/۲) وی تا ۳۷۱ ق / ۹۸۱ م زنده بوده است، از سوی دیگر به گفته یاقوت (۱۰۲/۱۸-۱۰۳) ابوسعید سیرافی (د ۳۶۸ ق) در مراسم تدفین او شرکت کرده است که در این صورت وی باید قبل از ۳۶۸ ق در گذشته باشد. نکته مجهول دیگر درباره او این است که دقیقاً نمی‌دانیم نام وی چگونه به منابع شیعی راه یافته است. نجاشی (همانجا) نخستین کسی است که از وی در زمره شیعیان نام برده و کتابهایی به وی نسبت داده است که در مآخذ دیگر و از جمله *الفهرست* ابن ندیم که معاصر وی بوده است، دیده نمی‌شود (نک: آثار او در همین مقاله). شاید عبارتی که ابو حیان در *البصائر* (۵۴۱/۸) درباره علی بن ابی طالب (ع) از وی نقل کرده است، تذکره نویسان شیعی را بر آن داشته که او را جزء شیعیان به شمار آورند. اگرچه بعضی از نشانه‌ها از جمله ارتباط وی با آل بویه (نک: ابن ندیم، همانجا) و نیز عنوان کتابی که نجاشی به او نسبت داده (همانجا) می‌تواند شیعی بودن او را تا حدی تأیید کند.

نیای بزرگ ابن مراغی، وادعه بن عمرو بن عامر، بزرگ قبیله

معتز الویلین الکبیر، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ مامقانی، عبدالله، تنقیح المقال، نجف، ۱۳۵۰ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، رجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ یاقوت، ادب؛ نیز؛ GAS. عنایت الله فاتحی نژاد

ابن مَرْحَل، ابوالحکم مالک بن عبدالرحمن بن علی سَبْتی مالقی (۶۰۴ - ۶۹۹ ق/ ۱۲۰۷ - ۱۳۰۰ م)، فقیه، شاعر و ادیب اندلسی. خاندان او از موالی بنی مخزوم و منتسب به قبیله مصموده از قبایل بربر مغرب بودند (ابن قاضی، جذوة، ۳۲۷). او خود در مالقه زاده شد، اما بیشتر عمر را در سبته گذراند، از این رو نسبت مالقی و نیز سبتی یافت (همانجا؛ مقری، ۴۵۳/۷). در مالقه قرائات سبع را نزد احمد بن فحّام فراگرفت و چندی به حرقه توثیق (ثبت و تنظیم قراردادهای نامه‌های رسمی) پرداخت. سپس به اشبیلیه رفت و از برخی استادان برجسته آن دیار از جمله ابوالقاسم ابن بقی، ابوعلی شلوبین و ابوالحسن ابن دباح، ادب، نحو و قرائت آموخت. مدتی نیز قضای برخی از نواحی غرناطه و جز آن را بر عهده داشت. از زندگی او در اندلس بیش از این اطلاعی در دست نیست. وی احتمالاً پس از سقوط اشبیلیه به دست مسیحیان (۶۴۶ ق/ ۱۲۴۸ م)، راهی مغرب شد و دیری در سبته اقامت گزید، سپس به فاس رفت و پس از چندی بار دیگر به سبته بازگشت و به تدریس پرداخت. از جمله شاگردان او در سبته احمد بن عبدالله انصاری معروف به رصافی و ابراهیم غافقی را می‌توان نام برد (ابن قاضی، همان، ۳۲۷ - ۳۲۸؛ ابن جزری، ۳۶/۲؛ سیوطی، ۲۷۱/۲؛ نباهی، ۱۳۳؛ وزیر سراج، ۸۲۴ - ۸۲۶). وی به بارگاه سلاطین مرینی نیز که در آن زمان بر مغرب حکم می‌راندند، راه یافت و ابتدا کاتب امیر یعقوب بن عبدالحق (حک ۶۵۶ - ۶۸۵ ق) شد و سپس در زمره شاعران و مداحان خاص وی درآمد و این مقام را تا دوران فرزندان یعقوب یوسف (حک ۶۸۵ - ۷۰۶ ق) و عبدالواحد حفظ کرد (ابن ابی زرع، الانیس، ۳۰۸، ۳۷۶، الذخیره، ۲۳؛ سلاوی، ۸۸/۳). وی نیز همچون سایر شاعران دربار در تشویق مردم به حمایت از حاکمان وقت و تحقق بخشیدن به اهداف سیاسی ایشان سهیم بود، چنانکه در اوج کشمکشها و جنگهای مسلمانان و مسیحیان، به یاری یعقوب که در کار تدارک سپاهی برای دفاع از اندلس بود، برخاست و با اشعار خود مردم را به جهاد بر ضد دشمنان و پیوستن به سپاه یعقوب تشویق کرد (ابن ابی زرع، همان، ۹۸ - ۱۰۰؛ عنان، ۴۷). بین او و برخی از شعرا و علمای هم روزگار از جمله ابن رشیق و ابن ابی ربیع رقابتی سخت وجود داشته که گاه در قالب هجوهای تلخ و گزنده نمودار شده است (نک: ابن خطیب، ۴۷۲/۱ - ۴۷۵؛ سیوطی، همانجا؛ مقری، ۱۴۵/۴). بعید نیست که نزدیکی بیش از حد وی به امیر، حسادت همگانش را نسبت به او برانگیخته و باعث بروز این اختلافات و رقابتهای شده باشد. ابن مرحل سرانجام در تاریخی که بر ما روشن نیست، از سبته به فاس رفت و همانجا درگذشت (ابن قاضی، همان، ۳۲۷). وی در علوم مختلفی چون فقه، نحو و روایت شعر و ادب دست داشته (نک: همان،

همدان در یمن بود، اما بعدها فرزندان او به کوفه کوچیدند (نک: ابن حزم، ۳۹۴؛ سماعی، ۲۴۸/۱۳ - ۲۴۹؛ مامقانی، ۹۴/۲، ۳۰/۳) و نسبت وادعی و همدانی وی نیز از همین جاست. با اینهمه درست نمی‌دانیم که نسبت مراغی وی از کجا برخاسته و آیا نسبتی با مراغه آذربایجان دارد و یا از نام قبیله مراغ که به گونه‌ای با همدانیان خویشاوندی داشتند، گرفته شده است (نک: سماعی، ۱۷۱/۱۲؛ قس: کلیبی، ۵۰۸/۲).

ابن مراغی بیشتر عمر خود را در بغداد گذراند و در آنجا از مجلس درس احمد بن قتیبه (م) بهره برد و از او روایت کرد. وی شاگردانی نیز همچون محمد بن احمد محاملی داشته که از وی حدیث شنیده‌اند (خطیب، ۱۵۲/۲ - ۱۵۳). مدتی نیز معلم عزالدوله بختیار بن معزالدوله بوده است (ابن ندیم، همانجا). ظاهراً وی در بغداد با نحویان معروفی چون سیرافی و رمانی روابط دوستانه داشته (ابوحیان، اخلاق الوزیرین، ۱۶۴؛ یاقوت، همانجا) و از این رو می‌توان گفت که وی در نحو بیشتر به مکتب بصره گرایش داشته است. اگرچه برخی او را با وجود کمی سن، نحوی بزرگ و سرشناس معرفی کرده‌اند (ابوحیان، الامتاع، ۱۳۳/۱ - ۱۳۴؛ یاقوت، همانجا)، اما مسلماً وی همپایه سیرافی و رمانی نبوده است. ابوحیان (همانجا) ضمن ستایش از دانش گسترده او و نیز مهارتش در نویسندگی این نکته را تأیید کرده است. منابع شیعی روایتهای او را مورد تصدیق قرار داده‌اند (نک: نجاشی، همانجا؛ قس: ابن داوود حلی، ۳۰۲؛ علامه حلی، ۸۰).

درباره تاریخ وفات ابن مراغی اختلاف است: ابن جوزی (۱۳۱/۷ - ۱۳۴) وفات او را در ۳۷۶ ق/ ۹۸۶ م و سیوطی (۷۰/۱) در ۳۷۱ ق دانسته است و از میان معاصران، سزگین (GAS, VIII/181) سال ۳۸۰ ق را تخمین زده است.

برخی از آثار وی که جز نامی از آنها برجای نمانده، عبارتند از: ۱. الاستدراک لما اغفله الخلیل (ابن ندیم، همانجا)؛ ۲. اسماء البلدان (حاجی خلیفه، ۸۷/۱)؛ ۳. البهجة، که آن را به شیوه کتاب الکامل میرد نوشته است (ابن ندیم، همانجا)؛ ۴. الخلیلی فی الامامة؛ ۵. ذکر المجاز من القرآن (نجاشی، همانجا)؛ ۶. شرح کتاب الجمل، که به «مراغی» دیگری هم نسبت داده شده است (قفطی، ۸۳/۳)؛ ۷. کتاب الجزء؛ ۸. مختار الاخبار (نجاشی، همانجا).

مآخذ: ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن داوود حلی، حسن ابن علی، الرجال، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۴۲ ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، علی بن محمد، اخلاق الوزیرین، به کوشش محمد تاورت طنجی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م؛ همو، الامتاع والموازنة، به کوشش احمد ابن احمد الزین، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ همو، البصائر والذخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴ م؛ حاجی خلیفه، کشف خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ سیوطی، بغیة الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ طنجی، محمد بن تاورت، تعلیقات بر اخلاق الوزیرین (نک: ابوحیان در همین مآخذ)؛ علامه حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الاقوال، تهران، ۱۳۱۱ ق؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ کلیبی، هشام بن محمد، نسب

۳۲۸: زرکلی، ۲۶۳/۵؛ گون، «قصه الادب»، ۳۲، حال آنکه عمده شهرت وی در منظومه‌های اوست و در حقیقت او را باید یکی از بزرگ‌ترین سرایندگان اشعار تعلیمی به شمار آورد. آثاری که وی به نظم درآورده، عبارتند از: ۱. التیسیر ابو عمرو دانی با نام التبیین و التبصیر، در بیش از ۲۰۰ بیت (ابن جزری، ابن قاضی، همانجاها؛ ۲. فصیح ثعلب به نام الموطأ، در حدود ۱۳۰۰ بیت که در عین حال الفاظ و برخی معانی دشوار آن را نیز شرح کرده است. این قصیده در بین علمای مغرب زمین شهرت داشته (نک: گون، «التعریف»، ۱۲۹؛ ابن عاشور، ۶۹۵) و محمد بن طیب فاسی آن را در ۲ جلد شرح کرده است (بغدادی، ۵۸۳/۲). نسخه‌های متعدد الموطأ در مصر، مراکش، عراق و دمشق موجود است. (ازهری، ۱/۴؛ نقشبندی، ۱۱۰؛ سید، ۱۷۰/۳؛ ظاهره، ۱۹۲ - ۱۹۳؛ گون، «المخطوطات»، ۱۸۲؛ مجله معهد، ۱۹۴؛ علوش، ۳۶۸/۱۱۲؛ حجی، ۳۹۱ - ۳۹۲)؛ ۳. غریب القرآن ابن عزیز؛ ۴. اختصار اصلاح المنطق ابن عربی؛ ۵. ثلث اول از کتاب ادب الکاتب ابن قتیبه؛ ۶. الحلی و رتب الامثال ابو عبید (ابن قاضی، همانجا، درة الحجال، ۲۰/۳). از ۴ کتاب اخیر اثری بر جای نمانده است.

ابن مرحل منظومه‌هایی نیز در موضوعات مختلف سروده است، بدین قرار: ارجوزة فی العروض (ابن قاضی، همانجا؛ GAL, I/324)؛ ارجوزة فی النحو (GAL, S, I/484)؛ الدویة (ESC²، ش 288)؛ سلک المنحل لمالک بن المرحل؛ قصیده اللؤلؤ و المرجان و القصیده الواضحة (ابن قاضی، همانجا). نیز آنچه از اشعار او در مدح رسول اکرم (بدیعیات) در دست است، اینهاست: القصائد العشرینیات المحمدیات؛ القصیده الوتریة فی مدح خیر البریة؛ المعشرات النبویة (برای نسخ خطی هر سه مورد، نک: ESC²، ش 362) و الوسيلة الکبری المرجوة نقیها فی الاخری (همانجا؛ نیز نک: مقری، ۴۵۳/۷ - ۴۵۹). وی کتابی نیز به نام الرمی بالحصى و الضرب بالعصا در پاسخ به اعتراضات نحوی ابن ابی ربیع تألیف کرده بود. این کتاب که مقری آن را مبتدل و بی‌ارزش خوانده (۱۴۵/۴)، ظاهراً تنها تألیف منشور ابن مرحل بوده که در سه جزء تألیف شده بود و بخشی از جزء اول آن را عبدالله گون با تصرف و تلخیص در کتاب النبوغ المغربی (۴۰۹/۲ - ۴۲۵) آورده است. دیوان شعری نیز به او نسبت داده‌اند که برخی آن را الجوالات خوانده‌اند (نک: ابن قاضی، زرکلی، همانجاها؛ فروخ، ۳۳۶/۶).

ماخذ: ابن ابی زرع، علی، الاتیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲؛ م، هو، الذخیرة السنیة، رباط، ۱۹۷۲؛ م، ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش برگستر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۳۳؛ م، ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عتاق، قاهره، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳؛ م، ابن عاشور، محمد طاهر، «آراء و انباء»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲؛ م، ش ۳۷؛ ابن قاضی مکناسی، احمد بن محمد، جفوة الاتقیاس، رباط، ۱۹۷۳؛ م، هو، درة الحجال، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، تونس/ قاهره، ۱۳۹۱ ق/ ۱۹۷۱؛ م، ازهری، فهرست؛ بغدادی، ایضاح؛ حجی، محمد، فهرس الخزائن العلمیة الصبیحیة (سلا، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵؛ م، زرکلی، اعلام؛ سلاوی، احمد ابن خالد، الاستقصاء، به کوشش جعفر ناصری و محمد ناصری، دارالبیضاء، ۱۹۵۴؛ م؛

سید، خطی؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابو الفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۳۶۵؛ م، ظاهره، خطی (علوم اللغة)؛ علوش و رجراجی، عبدالله، فهرس المخطوطات العربیة (رباط الفتح)، مغرب، ۱۹۵۴؛ م، عتاق، محمد عبدالله، نهایة الاتقیاس، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶؛ م، فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۳؛ م، گون، عبدالله، «التعریف و النقد»، مجلة المجمع العلمی، دمشق، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۲؛ م، ش ۳۷؛ هو، «قصه الادب فی المغرب»، مجلة المجمع العلمی، دمشق، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳؛ م، ش ۳۸؛ هو، «المخطوطات العربیة فی تطوان»، مجلة معهد المخطوطات العربیة، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵؛ م، ش ۱، جزء ۱؛ هو، النبوغ المغربی، بیروت، ۱۹۷۵؛ م، مجلة معهد المخطوطات العربیة، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵؛ م، ش ۵، جزء ۱؛ مقری، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸؛ م، نباهی، علی بن عبدالله، تاریخ قضاة الاندلس به کوشش لوی پرووانسال، قاهره، ۱۹۲۸؛ م، نقشبندی، اسامه ناصر، المخطوطات اللغویة فی مکتبة المتحف العراقي، بغداد، ۱۹۶۹؛ م، وزیر سراج، محمد بن محمد، الحلل السندیة، به کوشش محمد حبیب هیل، تونس، ۱۹۷۰؛ نیز ESC²؛ GAL؛ GAL، S. مریم صادقی

ابن مرحل، ابو عبدالله محمد بن عمر بن مکی بن عبدالصمد، ملقب به صدرالدین (شوال ۶۶۵ - ۲۴ ذیحجه ۷۱۶ / ژوئیه ۱۲۶۷ - ۹ مارس ۱۳۱۷م)، شاعر و فقیه شافعی، از آنجا که پدرش وکیل (متصدی) بیت المال دمشق بود، وی به ابن وکیل نیز شهرت یافته است (ادفوی، ۵۸۱؛ صفدی، ۲۶۴/۴). گاه او را ابن جوهری (ابن رافع، ذیل، ۴۶) و ابن خطیب (ابن حجر، ۳۷۳/۵) نیز خوانده‌اند. ابن مرحل در دیماط مصر چشم به جهان گشود و در دمشق پرورش یافت (صفدی، ۲۶۴/۴، ۲۶۵). از مشایخ او می‌توان به پدرش عمر بن مکی، قاسم اربلی و مسلم بن علان اشاره کرد (هو، ۲۶۵/۴). ابن مرحل به طور مداوم بین شام و مصر در آمد و شد بود، به مدت ۷ سال مشیخه دارالحديث اشرفیه را بر عهده داشت و در مدارس شام و مصر به تدریس اشتغال ورزید. وی از اولین کسانی بود که در مدرسه ناصریه قاهره - پس از افتتاح آن در ۷۰۳ق - به تدریس پرداخت (همانجا؛ سبکی، ۲۵۴/۹؛ ابن دقماق، ۱۰۰/۱؛ نویری، ۱۰۴۰/۳)؛ با این وصف از شاگردان و روایان وی تنها برادرزاده اش زین الدین محمد بن عبدالله (ابن رافع، وفیات، ۲۱۱/۱) و دواداری را که در کتاب کنز الدرر (ج ۱۳۷۹ ق/ ۴۴/۹) از وی روایت کرده است، می‌شناسیم. ابن مرحل در ۷۰۳ق به جای عبدالله بن مروان فارقی، به عنوان خطیب جامع اموی دمشق تعیین گردید، ولی به زودی با مخالفت شدیدی روبه‌رو شد که به برکناری او از این سمت انجامید (ابن کثیر، ۸۳/۱۴؛ مقریزی، ۹۵۷/۳)؛ وی گویا در این پیشامد به فساد اخلاقی متهم شد و کارش به بدنامی کشید و از این رو دمشق را ترک گفت (ابن کثیر، همانجا؛ مقریزی، ۸۸/۱۱۲)؛ ابن حجر، ۳۷۵/۵، ۳۷۷). آنگاه رهسپار حلب شد و در آنجا به تدریس پرداخت و از منزلت خوبی برخوردار گردید. پس از چندی توسط نایب سلطان به مصر دعوت شد و تقریباً تا پایان عمر از آنجا بیرون نرفت و هم در آنجا درگذشت و در گورستان قرافه در قاهره کنار قبر شافعی به خاک سپرده شد (صفدی، ۲۶۴/۴، ۲۶۷). ابن مرحل تا حدودی در جریانهای سیاسی روزگار خود در شام و مصر دخیل بود. از جمله توسط جمال الدین اقوش افرم والی دمشق جهت

۱۹۸۵م: نویری، احمد بن عبد الوهاب، «نهاية الارب»، ملحقات السلوك (نک: مقریزی در همین مأخذ): نیز؛
Arberry، مهدی سلسلی

ابن مردنیش، ابو عبدالله محمد بن سعد بن محمد بن سعد (یا احمد) بن مردنیش جذامی یا تُجیبی (۵۱۸ - ۵۶۷ ق / ۱۱۲۴ - ۱۱۷۲م)، امیر شرق اندلس که حدود ۲۵ سال بر آن نواحی حکم راند و برای تصرف مناطق مرکزی با امیران مراطبی و موحدی به مبارزه پرداخت (مؤنس، ۲۳۲/۲؛ ابن ابار، ۲۳۲/۲؛ ابن خطیب، الاحاطة، ۱۲۱/۲). در باب نام جدش مردنیش نظرات گوناگونی ابراز شده (نک: EI²؛ مؤنس، ۲۳۲/۲ - ۲۳۳)، اما هنوز جای تحقیق بیشتر باقی است. او در خاندانی اسپانیایی و نومسلمان، در بنشکله^۱ از اعمال طرطوشه زاده شده (ابن خلکان، ۱۳۱/۷) و احتمالاً نسبت جذامی وی به سبب ولای جدش به یکی از جذامیان ساکن اندلس بوده است (نک: ابن حزم، ۴۲۰ - ۴۲۱). در منابع مسیحی بیشتر با عنوان لب^۲ یا ملک لب^۳ از او یاد می‌شود (مؤنس، همانجا). وی در خاندانی که به شجاعت و مبارزه با مسیحیان مشهور بودند، پرورش یافت. پدرش سعد که حکومت افراغه^۴ را برعهده داشت، در ۵۲۷ ق / ۱۱۳۳م شهر را از سقوط در مقابل حملات و محاصره آلفونسوی اول حاکم آراگون حفظ نمود (ذهبی، ۲۳۳/۲۰ - ۲۳۴؛ عنان، تعلیقات، ۱۲۱/۲). اخباری نیز که ذهبی (همانجا) به نقل از یسع بن حزم در ذکر شهادت جد ابو عبدالله یعنی مردنیش آورده، این شهرت را تأیید می‌کند.

ابن مردنیش خود نیز جوانی شجاع بود (نک: ذهبی، ۲۴۰/۲۰ - ۲۴۱؛ مقری، ۵۶۳، ۲۱۰/۳)، حتی ابن صاحب الصلاة که در کتاب تاریخ خود، المن بالامامة، به نکوهش از وی پرداخته (صص ۶۵، ۷۶ - ۷۷، جم)، در ثروة المریدین او را به شجاعت ستوده است (نک: ابن خطیب، همان، ۱۲۲/۲). در نوجوانی به خدمت ابن عیاض درآمد (مراکشی، ۲۰۹) و در روزگار وی دو بار در ۵۴۰ و ۵۴۲ ق به نیابت از او در شهرهای مرسیه و بلنسیه به حکومت پرداخت (ابن ابار، ۲۳۱/۲ - ۲۳۲؛ ضبی، ۴۳ - ۴۴). پس از مرگ ابن عیاض (۵۴۲ ق) و با اشارت قبلی او (مراکشی، ۲۰۹ - ۲۱۰) مردم بلنسیه با وی بیعت کردند. مردم مرسیه نیز در همان سال امارت وی را پذیرفتند (ضبی، ۴۴). پس از تصرف شاطبه و دانیه، در ۵۴۶ ق نیز با شکست احمد بن ملحان طائی شهرهای بسطه و وادی آش را ضمیمه متصرفات خویش ساخت و مرزهای خود را تا نزدیکی جیان - مرکز موحدون در آن روزگار - پیش برد (ابن خطیب، همان، ۱۲۶/۲؛ عنان، عصر المرابطين، ۳۲۰/۱، ۳۳۵)، اما پس از چندی عبدالمؤمن، سردار موحدون، با لشکری مجهز به سمت قلمرو ابن مردنیش لشکر کشید. ابن مردنیش که به واسطه نزدیکی به سرزمینهای مسیحیان با بسیاری از آنان پیمان همکاری داشت، پس از آگاهی از موضوع، از امیر برشلونه (بارسلون) یاری

اخذ بیعت از امرا برای بیبرس - که با سلطان ناصر رقابت داشت - اعزام گردید. همچنین اطلاعاتی در مورد توان جنگی و سازماندهی نظامی نیروهای سلطان ناصر، برای افرم فراهم آورد، و نیز برخی موارد دیگر که در منابع ذکر شده است (نک: دواداری، ج ۱۳۷۹ ق، ۲۴۰/۹ - ۲۴۱؛ مقریزی، ۲۴۱/۱) - ۶۴/۶۵ - ۷۲، ۶۵ - ۱۲۸، ۷۴ - ۱۲۹؛ ابن حجر، ۳۷۶/۵؛ صفدی، ۲۶۶/۴ - ۲۶۷). از نظر شخصیت علمی برخی از شرح حال نویسان، مثلاً ابن شاکر (۱۴/۴) و سبکی (۲۵۳/۹)، ۲۵۵ - ۲۵۶) به آگاهی او در زمینه فقه و حدیث و غیر آنها اشاره کرده و برخی دیگر گفته‌اند که وی در ۲۲ سالگی فتوا می‌داده است (ذهبی، ۴۵/۴)، ولی در بیشتر منابع از شعر و ادب او سخن رفته است.

تنها اثر بازمانده از ابن مرحل الاشباہ والنظائر است که در فقه شافعی نوشته شده است. ظاهراً مطالب این کتاب توسط ابن مرحل جمع‌آوری شده، ولی او خود فرصتی برای تدوین آن نیافته بوده است، تا آنکه برادرزاده‌اش آن را تدوین کرد و خود نیز مطالبی بر آن افزود (اسنوی، ۴۶۰/۲). از این اثر دو نسخه خطی در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۴۲۹/۲) و چسترینی (آربری، شم 3228) موجود است. ابن مرحل اهل مناظره نیز بود و مناظراتی با ابن تیمه داشت (نک: اسنوی، همانجا؛ صفدی، ۲۶۵/۴). در مورد حدیث، سبکی (۲۵۳/۹) یادآور شده که چیزی از حدیث ابن مرحل به دست او نرسیده است. درباره شعر ابن مرحل نکته‌ای که باید بدان اشاره کرد، این است که به گفته برخی با وجود تبخری که در فنون شعری داشته، گاه اشعار دیگران را به خود نسبت می‌داده است (نک: صفدی، ۲۷۶/۴). پاره‌ای از اشعار ابن مرحل در منابع گوناگون آمده است (نک: دواداری، ج ۱۳۹۱ ق، ۳۸۸ - ۳۸۵/۸، ج ۱۳۷۹ ق، ۲۴۰/۹ - ۲۴۱؛ صفدی، ۲۶۷/۴، ۲۸۴؛ ابن شاکر، ۱۵/۴ - ۲۵؛ سبکی، ۲۵۸/۹ - ۲۶۷). به علاوه در فهرست نسخه‌های خطی ادبیات موزة عراق، دو مجموعه با شماره‌های ۱۵۲۳ و ۱۵۳۴ معرفی شده که در آنها پاره‌ای از اشعار ابن وکیل (که احتمالاً همین ابن مرحل است) به چشم می‌خورد (نقشبندی، ۵۳۹، ۵۴۲).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶م؛ ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، الانتصار لواسطة عقد الامصار، بیروت، دارالآفاق الجدیدة؛ ابن رافع سلامی، محمد، ذیل منشیة النسبة ذهبی، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۷۶م؛ همو، الوقیات، به کوشش صالح مهدی عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوقیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲م؛ ابن کثیر، البدایة، ادفوی، جعفر بن ثعلب، الطالع السعید، به کوشش سعد محمد حسن، قاهره، ۱۹۶۶م؛ ازهریه، فهرست؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ دواداری، ابوبکر بن عبدالله، کنز الدرر، به کوشش هارمان، قاهره، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ همان، به کوشش رویمر، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ ذهبی، محمد بن احمد، ذیل العبر، به کوشش محمد سعید زغلرل، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعیة الکبری، به کوشش محمود محمد طنحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوقیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۱م؛ نقشبندی، اسامه ناصر و ظلیه، محمد عباس، مخطوطات الادب بالمتحف العراقی، کویت،

خواست. عبدالمؤمن که یارای مقاومت در خود نمی‌دید، از نیمه راه بازگشت و در این لشکرکشی تنها به محاصره المریه که در دست مسیحیان بود، اکتفا کرد (ابن اثیر، ۱۵۶/۱۱ - ۱۵۷). در ۵۴۶ ق در غیاب ابن مردنیش در بلنسیه شورش رخ داد. گرچه اشاره‌ای به چگونگی این شورش نشده است، اما از منابع برمی‌آید که موحدون در این شورش دست داشته‌اند. همچنین از این منابع می‌توان دریافت که عبدالمؤمن به ابن مردنیش همچون دیگر شورشیان (ناثران) محلی که با رابطون پیکار کرده و بی‌درنگ به جریان موحدون پیوسته بودند، می‌نگریسته است (نک: قلقشندی، ۴۴۳/۶ - ۴۴۵). در ۵۵۲ ق ابن مردنیش به قصد یاری رساندن به هم‌پیمان مسیحی خود، آلفونسو که از جانب موحدون تهدید می‌شد، به المریه شتافت، لکن در این نبرد به سختی شکست خورد و به مرسیه عقب نشست (ابن اثیر، ۲۲۳/۱۱ - ۲۲۴؛ نیز نک: ه، د، ۸۱/۲).

وی برای جبران این شکست در ۵۵۴ ق از غیبت امیر موحدون که در مراکش به سر می‌برد، استفاده کرد و با کمک مسیحیان به جیان حمله برد. در این واقعه محمد بن علی کومی والی شهر با وی بیعت کرد و همراه با او پس از فتح جیان و آینده و بیاسه، حرکت خود را به سمت قرطبه ادامه داد (ابن صاحب الصلاة، ۶۵ - ۶۶؛ ابن خطیب، اعمال الاعلام، ۲۶۱) و شهر را به محاصره خویش درآورد، اما با حيله و تدبير ابوزید عبدالرحمن بن تيجيت و قاضي اخيل بن ادریس، به گمان آنکه اشبیلیه آماده تسلیم است، از محاصره قرطبه دست کشید و عازم اشبیلیه شد و پس از سه روز محاصره چون نتوانست کاری انجام دهد، ناگزیر از آنجا عقب نشست (ابن صاحب الصلاة، ۶۶ - ۶۸). در ۵۵۷ ق به یاری پدرزنش ابراهیم بن همشک (قس: ابن ابار، ۲۶۰/۲) که با حيله بر غرناطه دست یافته و موحدون را در واقعه مرج الرقاد شکست داده بود، مدت کوتاهی بر غرناطه مسلط شد (ابن اثیر، ۲۸۳/۱۱ - ۲۸۴؛ ابن صاحب الصلاة، ۱۲۳ - ۱۳۶).

در شعبان ۵۶۰ میان ابن مردنیش و موحدون که از اشبیلیه به قصد مقابله با تعرضات او و دفاع از قرطبه به سوی این شهر حرکت کرده بودند، نبرد سختی در فحس جلاب، در نزدیکی مرسیه، روی داد. در این پیکار ابو حفص عمر (برادر یوسف بن عبدالمؤمن، خلیفه موحدون) با لشکر عظیمی سپاه ابن مردنیش را در هم شکست (نک: مؤنس، ۲۶۰/۲). پس از این شکست ابن مردنیش که به مرسیه پناه برده بود، برای جلوگیری از نفوذ موحدون با کمک هم‌پیمانان مسیحی خود از آنجا خارج شد و به شهر لورقه رفت، لیکن موحدون با استفاده از مسیر دیگری وارد شهر شدند و حرکت به سوی مرسیه را ادامه دادند و پس از نبردی سنگین در عیدقربان آن شهر را فتح کردند (ابن صاحب الصلاة، ۱۹۷ - ۲۰۰). در پی این پیروزی موحدون به پاکسازی اطراف غرناطه (همو، ۲۴۶؛ عنان، عصر المرابطین، ۲۹/۲ - ۳۰) که در دست هم‌پیمانان مسیحی ابن مردنیش بود، پرداختند، ولی آنان همچنان به شیخون زدن، راهزنی و ایجاد ناامنی در منطقه ادامه می‌دادند (ابن

صاحب الصلاة، ۲۷۴ - ۲۷۵؛ عنان، همانجا). سرانجام در ۵۶۴ ق ابن مردنیش که به سبب شکستهای پی در پی نسبت به بستگان و یاران خویش بدبین شده و از مدتها قبل به آزار و اذیت آنان پرداخته بود، با ابن همشک نیز قطع رابطه کرد. ابن همشک هم که به جهت بدرفتاریهای ابن مردنیش با اطرافیان، از عاقبت خویش بیمناک شده بود، با ارسال نامه‌ای به ابو حفص عمر به موحدون پیوست (ابن صاحب الصلاة، ۳۰۲ - ۳۰۳؛ ابن ابار، ۲۶۰/۲). در واقع جدایی ابن همشک از ابن مردنیش در پی آشوبهایی بود که پس از شکست در واقعه فحس الجلاب، سراسر حوزه حکومت ابن مردنیش را در بر گرفته بود (نک: ابن صاحب الصلاة، ۳۷۹؛ یذق، ۱۲۶). که از قیام بسیاری از فرماندهان وی چون برادر و دامادش یاد کرده است. ابن مردنیش در پی جدایی از ابن همشک به مسیحیان هم‌پیمان خود امتیازاتی داد (ابن صاحب الصلاة، ۴۰۰). در رمضان همان سال خلیفه موحدی با نامه دیگری او را به آیین توحید فرا خواند (نازی، ۳۰۴). اما وی همچنان به اقدامات خود برضد ابن همشک افزود. در ۵۶۵ ق ابو حفص با اصرار و الحاح ابن همشک طی نامه‌ای از امیر موحدی خواست تا با ابن مردنیش به جنگ پردازد. پس لشکر مجهز موحدون در رجب ۵۶۶ عازم جنگ با او شد. ابن مردنیش در این نبرد به سختی شکست خورد و مردم شهرهای قلمرو وی که از ستم او به جان آمده بودند، از سپاه موحدی استقبال نمودند و بیشتر شهرها به تصرف موحدون درآمد (ابن صاحب الصلاة، ۳۱۶ - ۳۱۹). از جمله شهر المریه که توسط ابن صاحب البسیط - شوهر خواهر وی - تسلیم موحدون گردید.

پس ابن مردنیش در اقدامی انفعالی و جنون‌آمیز و برای انتقام فرمان داد تا خواهر و خواهرزادگانش را به قتل رسانند (همو، ۳۲۰ - ۳۲۱). سرانجام به دنبال شکستهای پی در پی بیمار شد و ناچار به مرسیه بازگشت و چندی بعد (۵۶۷ ق) در حصار مرسیه بر اثر همان بیماری درگذشت (مراکشی، ۲۴۹). بنابر روایتی که چندان مستند نمی‌نماید، پس از این سنگدلیها، مادرش او را مسموم کرد (ابن خلکان، ۱۳۱/۷؛ صفدی، ۸۹/۳).

ابن مردنیش در سایه شجاعت بسیار خویش و همکاری یاران و فرماندهان نیرومندی چون ابن همشک در راه رهایی مردم شرق اندلس از تسلط بربرها و ایجاد حکومتی مستقل و مقتدر گامهای بلندی برداشت، اما فساد اخلاق، می‌خوارگی، شهوت رانی، تحمیل مالیاتهای سنگین بر مردم (ابن خطیب، اعمال الاعلام، ۲۶۰ - ۲۶۱، الاحاطة، ۱۲۲/۲ - ۱۲۶)، کشتن بسیاری از اطرافیان که بی‌سبب به آنان بدبین می‌شد، از جمله عبدالرحمن بن سعید غرناطی و دو وزیرش موسوم به اثنی جذع (ابن صاحب الصلاة، ۳۰۲ - ۳۰۳؛ مراکشی، همانجا) و به ویژه اتکای بسیار او به مسیحیان، کار او را به شکست کشاند. ابن

ابن مردویه، ابوبکر احمد بن موسی بن مردویه ابن فورک (۳۲۳ - ۲۴ رمضان ۴۱۰ ق / ۹۳۵ - ۲۳ ژانویه ۱۰۲۰ م)، از محدثان بزرگ اصفهان، وی در خاندانی اهل دانش به دنیا آمد، چنانکه پدرش ابوعمران و برادرش ابوعبدالله محمد نیز از محدثان و عالمان اصفهان بودند (ابونعیم، ۳۰۷/۲، ۳۱۴؛ مافروخی، ۲۹؛ ذهبی، تاریخ، ۳۶۱). ابن مردویه ظاهراً در اصفهان پرورش یافت و در همانجا به تحصیل پرداخت. سپس برای شنیدن حدیث به دیگر شهرها رفت. در سفری به عراق، در بصره و کوفه دانش آموخت و در ۳۴۹ ق در بغداد بود. مدت اقامت وی در عراق روشن نیست، اما می‌دانیم که در ۳۵۱ ق در اهواز بوده است که شاید این تاریخ مربوط به بازگشت وی از عراق باشد (سمعی، الانساب، ۲۳۹/۳؛ ابن نقطه، التقیید، ۱۹۹/۱؛ ذهبی، سیر، ۱۳/۱۶). از مشایخ او سلیمان بن احمد طبرانی، ابوالشیخ اصفهانی، حمزه اصفهانی، عبدالباقی ابن قانع، ابوبکر ابن کامل، ابوبکر احمد بن سلیمان نجاد، ابوسهل ابن زیاد قطان، دعلج بن احمد سجزی، ابواحمد عسال و نیز پدرش را می‌توان نام برد (سمعی، همان، ۲۸۴/۱؛ ابن نقطه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۲۷۷/۱۶، ۳۰۸/۱۷). کسان بسیاری نیز از ابن مردویه بهره برده‌اند که ابونعیم اصفهانی، ابومنصور محمد بن احمد بن شکویه، ابوالخیر محمد بن احمد بن ررا، احمد بن عبدالرحمن ذکوانی، عبدالرحمن، عبدالوهاب و عبيدالله پسران محمد بن اسحاق ابن منده و عبدالرزاق بن عمر شایان ذکرند (نک: خوارزمی، مقتل، ۷۰/۱؛ ابن عساکر، ۵۶۰؛ ضیاء مقدسی، ۱۸۵/۱، جم: ابن نقطه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۳۱۰/۱۷). درباره تبحر ابن مردویه در حدیث و سعه روایت وی باید گفت که او از حافظان بزرگ بوده و نیز از مشایخ بسیاری بهره برده است و از این رو وی را همانند حاکم نیشابوری و طبرانی دانسته‌اند. چنانکه، به گفته ذهبی، ابن مردویه چندان دارای علو سند بود که گویی بخاری را درک کرده باشد. نیز باید گفت که در برخی منابع حدیثی از وی با عنوانی چون «ملک الحفاظ» و «طراز المحدثین» یاد شده است (ابونعیم، ۱۶۸/۱؛ خوارزمی، المناقب، ۵۴؛ ابن طاووس، علی، یقین، ۱۲۹؛ ذهبی، همان، ۳۶/۱۷، ۳۰۸ - ۳۱۰).

آثار:

الف - خطی: الامالی، که مورد استفاده ابن شهر آشوب در مناقب (۲۲۲/۲) قرار گرفته و بخشی از آن به صورت خطی در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، ۱۱۰؛ فهرس، ۵۸۱). همچنین مرویاتی از طبرانی و ابوالشیخ اصفهانی که این مردویه آنها را برگزیده است (نک: سمعی، التبحر، ۱۶۶/۱، ۱۳/۲)، در کتابخانه ظاهریه نگهداری می‌شود (فهرس، ۳۷۳، ۴۲۱ - ۴۲۲، ۴۲۷، ۵۷۵ - ۵۷۶).

ب - آثار یافت نشده: در میان آثار یافت نشده او، ۳ کتاب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که بخشهایی از آنها در منابع بعدی نقل شده است: ۱. تاریخ اصبهان (رافعی، ۲/۱)، که مورد استفاده ابونعیم اصفهانی در ذکر اخبار اصبهان (۲۴۹/۱، ۲۷۲، جم)، سمعی در

مردنیش برخلاف نیاکانش به شیوه مسیحیان اسپانیا می‌زیست، چون آنان لباس می‌پوشید، به زبان آنان سخن می‌گفت (ابن خطیب، الاحاطة، ۱۲۳/۲؛ کردعلی، ۱۶۸ - ۱۶۹؛ مؤنس، ۲۳۳/۲) و به پادشاهان مسیحی، از جمله شاهان قشتاله، آراگون و برشلونه خراج می‌داد (ابن خطیب، همان، ۱۲۴/۲؛ مؤنس، همانجا). وجود پیمانهای نظامی متعدد میان وی و سرزمینهای مسیحی (به سبب وجود مرزهای گسترده با آنان) باعث می‌شد که در جنگ با موحدون از آنان یاری بخواهد (نک: ابن صاحب الصلاة، ۱۹۷ - ۲۰۰، جم). وی به سبب بی‌اعتمادی به مسلمانان و برای جلب رضایت سربازان مسیحی، بسیاری از ساکنان شهرهای قلمرو خویش، از جمله بلنسیه و مرسیه را مجبور به ترک شهر ساخت و خانه‌هایشان را در اختیار سربازان مسیحی قرار داد (ابن ابار، ۲۶۸/۲؛ مراکشی، همانجا) و حتی برای رفاه آنان در شهرهای مذکور اماکنی و نیز میخانه‌هایی به وجود آورد (ابن خطیب، همانجا). او در حالی که گاه بسیاری از دژها و شهرهای مسلمانان را به مسیحیان می‌سپرد و در برخی از شهرها بدانها اجازه تأسیس اسقف نشین می‌داد، خود از جانب آلفونسوی هفتم، المریه را اداره می‌کرد (ابن صاحب الصلاة، ۲۴۶، ۴۰۱؛ مؤنس، ۲۳۳/۲؛ نک: EI²). این اعمال و رفتار سبب شد تا مسلمانان از پیرامون او پراکنده شدند (ابن صاحب الصلاة، ۳۷۹) و مهم‌تر آنکه فرماندهان با نفوذ وی چون ابن همشک و ابن صاحب البسیط از او گسستند و به اردوگاه موحدون پیوستند. پس از مرگ وی فرزندان و اقوامش بنا بر وصیت او به اطاعت موحدون درآمدند و در رمضان ۵۶۷ در اشبیلیه با خلیفه موحدی بیعت کردند (مراکشی، ۲۵۰؛ ابن صاحب الصلاة، ۴۸۰ - ۴۸۱) و بدین سان شعله جنگ ۲۵ ساله برضد موحدون در اندلس خاموش شد.

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، الحلة السیراء، به کوشش حسین مؤنس، قاهره، ۱۹۶۳؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عتاق، قاهره، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴؛ همو، اعمال الاعلام، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶؛ ابن خلکان، روایات؛ ابن صاحب الصلاة، عبدالملک، المن بالامامة، به کوشش عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۸۷؛ یذق، ابوبکر علی صنهاجی، کتاب اخبار المهدی، به کوشش لوی پروانسال، پاریس، ۱۹۲۸؛ تازی، عبدالهادی، مقدمه و تحشیه بر المن بالامامة (نک: ابن صاحب الصلاة در همین مأخذ)؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمدنعم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱؛ ضبی، احمد بن یحیی، بغیة الملتس، قاهره، ۱۹۶۷؛ عتاق، محمد عبدالله، تعلیقات بر الاحاطة (نک: ابن خطیب در همین مأخذ)؛ همو، عصر المرابطین و الموحدین، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴؛ قلشنندی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳؛ کردعلی، محمد، «ابرا اندلس و حاضرها»، مجلة المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۴۰ ق / ۱۹۲۲؛ شه ۲؛ مراکشی، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمدسعید عربان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق / ۱۹۴۹؛ مقرئ، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸؛ مؤنس، حسین، مقدمه و تحشیه بر الحلة السیراء (نک: ابن ابار در همین مأخذ)؛ نیز:

EI².

مریم صادقی

الانساب (۶۸/۱، ۱۶۰، جم)، ابن نقطه در الاستدراک (۱۹/۱، ۲۰، جم) و التقييد (۲۳۶/۱، ۲۷۰، جم)، باقوت در معجم البلدان (۱۰۶/۱، ۸۷۳/۳)، ابن نجار در ذیل (نک: ابن ايک، ۳۳۸)، ذهبی در تذکرة (۸۸۶/۳، ۹۷۴، جم) و سير (۴۶۳/۱۴، ۵۵۴/۱۵، جم) و ابن حجر در لسان الميزان (۱۱۷/۱، ۲۶۶، جم) قرار گرفته است. ابن مردويه در اين کتاب به جرح و تعديل روات نیز پرداخته و ظاهراً بر آن بوده است که از آنان حدیثی مستند نقل کند (مثلاً نک: ابونعیم، ۲۳۵/۱، ذهبی، همان، ۱۲۷/۱۶، ۴۰۰)؛ ۲. تفسير القرآن (ابونعیم، ۱۶۸/۱، ذهبی، همان، ۳۱۰/۱۷)، اين کتاب مورد استفاده ابن کثير در تفسير (۱۲/۲، ۱۸، جم) و البداية (۹۱/۱، ۹۶، جم)، ابن جزري در اسنى المطالب (صص ۱۰۰، ۱۰۱)، ابن حجر در الاصابة (۱۷۷/۳، ۲۹۶، ۲۰/۶) و سيوطی در الدر المنثور (۱۲/۱، ۱۶، جم) واقع شده است (نیز نک: رودانی، ۱۷۰، که از اين کتاب با عنوان التفسير المسند یاد و طريق روايي آن را ذکر کرده است)؛ ۳. مناقب علی (ع)، که ظاهراً کتاب مفصلي بوده است (ابن شهر آشوب، معالم، ۱۲۶)، وی در اين کتاب به گردآوری اسانيد مختلف احاديث پرداخته، چنانکه حديث «ان علياً خير البشر» را با بیش از ۴۰ سند روايت کرده بوده است (ابن طاووس، احمد، ۱۴۸)، اين کتاب مورد استفاده ابن شهر آشوب در مناقب (۹/۱، ۷/۲، جم)، علی ابن طاووس در الطرائف (صص ۲۳، ۴۱، جم) واليقين (صص ۱۲۹ - ۱۴۸، جم)، احمد ابن طاووس در بناء المقالة الفاطمية (صص ۱۹۸، ۲۱۲، جم)، عمادالدين طبري در کامل (صص ۱۶۷، ۲۲۷، جم)، اربلي در كشف القمعة (۱۴۱ - ۱۴۷، جم)، علامة حلی در نهج الحق (صص ۲۱۴، ۲۲۵، جم) و ابن حاتم شامي در الدر النظيم (۱۰۲/۱) قرار گرفته است. همچنین در برخی از منابع حدیثی، بی آنکه نامی از کتابی خاص برده شده باشد، پاره‌هایی از اینگونه احاديث نقل شده که می‌تواند مربوط به همین کتاب باشد (مثلاً نک: «القاب الرسول»، ۲۱۴، ۲۲۳، جم؛ دیلمی، ۱۱۶/۲ - ۱۱۷؛ ابن جوزی، ۳۵۰/۱، جم؛ هاشم بن محمد، ۵۵، جم؛ منتجب الدين، ۲۵، جم؛ جوينی، ۱۷۸/۱، جم). گفتنی است که وی خطبة شقشقيه را نیز روايت نموده است (نک: راوندی، ۱۳۱/۱ - ۱۳۲). ابن مردويه طرق حديث طبر را نیز در یک جزء روايي جمع کرده بود که ابن کثير (البداية، ۳۵۴/۷) از آن یاد کرده است.

از ديگر کتابهای ابن مردويه می‌توان: المستخرج علی البخاری، المستخرج علی مسلم، الامثال، اولاد المحدثين، التشهد وطرقه والفاظه و العلم را نام برد (ابن ماکولا، ۱۹۷/۷، جم؛ ابن نقطه، التقييد، ۱۹۹/۱، ذهبی، همانجا؛ برای ديگر آثار، نک: سمعانی، التحبير، ۳۸۵/۱، ابوموسی مدینی، ۱۹۶؛ تبصرة العوام، ۲۷۱؛ ابن کثير، تفسير، ۷۹/۲).

همچنین دو نسخه از کتابی با عنوان معجم البلدان در کتابخانه‌های آصفیه و مرکزی تهران موجود است که به‌وی نسبت داده شده (مرکزی، ۲۹۶۱/۱۲؛ GAL, S, I/225)، اما در انتساب نسخه کتابخانه مرکزی به ابن مردويه تردید است، زیرا در آن (برگ ۲ الف، جم) از کسانی که

در سده‌های متأخر می‌زیسته‌اند، نام برده شده است (نیز نک: GAL, S, I/411؛ برای اسماء الرجال منسوب به وی نک: ۵، د، ۴۲۱/۴).

ابن مردويه نوه‌ای به نام ابوبکر احمد بن محمد بن احمد بن موسی (۴۰۹ - ۴۹۸ ق / ۱۰۱۸ - ۱۱۰۵ م) داشته که به ابن مردويه صغير مشهور بوده است. وی در اصفهان از مشایخی همچون ابونعیم اصفهانی بهره برد و کسانی چون ابوطاهر سلطی از وی حدیث شنیدند و سلفی او را توثيق کرده است. ذهبی از آثار او یک جزء روايي در طرق حديث «طلب العلم فريضة...» یاد می‌کند (نک: سلفی، ۱۱۳/۱، ابن نقطه، التقييد، ۱۹۸/۱، ذهبی، تذکرة، ۱۲۱۲/۴، سير، ۲۰۷/۱۹ - ۲۰۸).

ماخذ: ابن ايک، احمد، السنفاد من ذیل تاريخ بغداد، به کوشش محمد مولود خلف، بيروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن جزري، محمد بن محمد، اسنى المطالب، به کوشش محمد هادی امینی، اصفهان، ۱۴۰۰ ق؛ ابن جوزي، عبدالرحمن بن علی، الموضوعات، به کوشش عبدالرحمن محمد عثمان، بيروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن حاتم شامي، يوسف، الدر النظيم، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة، بيروت، دار الکتب العلمیة؛ همو، لسان الميزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن شهر آشوب، محمد بن علی، معالم العلماء، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ همو، مناقب آل أبي طالب، قم، چاپخانه علمیه؛ ابن طاووس، احمد بن موسی، بناء المقالة الفاطمية، به کوشش علی عدنانی غربی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ ابن طاووس، علی بن موسی، الطرائف، قم، ۱۴۰۰ ق؛ همو، اليقين، به کوشش انصاری، بيروت، ۱۴۱۰ ق / ۱۹۸۹ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاريخ مدينة دمشق، عبدالله بن جابر - عبدالله بن زيد، به کوشش شکری فیصل و دیگران، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۱ م؛ ابن کثير، البداية، همو، تفسير القرآن العظيم، بيروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الاكمال، بيروت، نشر محمد امين دمج؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، الاستدراک، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، التقييد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابو موسی مدینی، «زيادات»، همراه الانساب المتفقة ابن قيسراني، به کوشش ديونگ، ليدن، ۱۸۶۵ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، ذکر اخبار اسمعيل، به کوشش دورينگ، ليدن، ۱۹۳۱ - ۱۹۳۴ م؛ اربلي، علی بن عیسی، کشف القمعة، بيروت، دار الاضواء؛ «القاب الرسول و عترته»، همراه مجموعه نفیسة، قم، ۱۴۰۶ ق؛ تبصرة العوام، منسوب به مرتضی ابن داعی رازی، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ جوينی، ابراهيم بن محمد، فرائد السطین، به کوشش محمد باقر محمودی، بيروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ خوارزمي، موفق بن احمد، مقتل الحسين (ع)، به کوشش محمد سماوی، نجف، ۱۳۴۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ همو، المناقب، به کوشش مالک محمودی، قم، ۱۴۱۱ ق؛ دیلمی، شهردار بن شيرويه، مسند الفردوس، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاريخ الاسلام، حوادث و وفیات ۳۸۱ - ۴۰۰ ق، بيروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، تذکرة الحفاظ، حیدر آباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ همو، سير اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارنؤوط و دیگران، بيروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ رافعی، عبدالکريم بن محمد، التدوين فی اخبار قزوين، به کوشش عزيز الله عطاردی، بيروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ راوندی، قطب الدين، منهاج البراعة، به کوشش عبداللطيف کوهکمری، قم، ۱۴۰۶ ق؛ رودانی، محمد بن سليمان، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بيروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ سمعانی، عبدالکريم بن محمد، الانساب، به کوشش عبدالرحمن معلی، حیدر آباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ همو، التحبير، به کوشش منير ناجي سالم، بغداد، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ سلفی، احمد بن محمد، معجم السفر، به کوشش بهيجه حسني، بغداد، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ سيوطی، الدر المنثور، بيروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ظاهريه، خطی (حديث)؛ ضياء مقدسی، محمد بن عبدالواحد، المستخرج من الاحاديث المختارة، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ علامة حلی، حسن بن يوسف، نهج الحق، به کوشش عين الله ارموی، قم، ۱۴۰۷ ق؛ عمادالدين طبري، حسن بن علی، کامل بهائی، قم، ۱۳۷۶ ق؛ نهرس مجاميع المدرسة العمريه، به کوشش ياسين محمد سواس، کويت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ مافروخی، مفضل بن سعد، محاسن اصفهان، به کوشش جلال الدين طهرانی، تهران، چاپخانه مجلس؛ مرکزی، خطی؛ معجم البلدان، منسوب به ابن مردويه، نسخه خطی

یا ۷۳۵ ق به مغرب مراجعت کرد و هنگامی به تلمسان رسید که ابوالحسن علی بن عثمان مرینی بدانجا دست یافته بود. وی پس از مرگ عمویش، در خطابت جانشین او شد و به تدریج در نزد سلطان منزلی رفیع یافت (ابن خطیب، همانجا؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، همان، ۵۱). از این پس روز به روز به ارج وی نزد سلطان افزوده می‌شد، تا جایی که در واقعه طریف (۷۴۱ ق / ۱۳۴۰ م)، در کنار سلطان حضور داشت (همانجا). سلطان در ۷۴۸ ق او را به عنوان سفیر جهت برقراری صلح نزد آلفونسوی یازدهم پادشاه قشتاله روانه کرد تا بتواند اسیران جنگی را که ابو عمر تاشفین پسر ابوالحسن نیز در جمع آنان بود، آزاد سازد (ابن خطیب، همانجا؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، همانجا). در این میان ابو عثمان فرزند ابوالحسن که در فاس بود، به جای پدر بر تخت نشست و ابن مرزوق همراه با جماعتی از اعیان و بزرگان — که در بین آنان همسر سلطان ابوالحسن نیز حضور داشت — نزد ابو عثمان رفت و پس از درنگی کوتاه در دربار ابو عثمان به تلمسان بازگشت. در این زمان ابوسعید عثمان بن عبدالرحمن زبانی بر آنجا حکمرانی می‌کرد و برادرش ابونابت و نیز قبیله بنی عبدالواد از او حمایت می‌کردند. در همین دوران، ابوالحسن که اکنون تاج و تخت را از دست داده بود، از تونس به سوی مغرب حرکت کرد، لیکن در راه به عللی در شهر الجزایر ماند و در آنجا گروهی را برای محاصره تلمسان گرد آورد. ابوسعید که از این موضوع آگاه شده بود، ابن مرزوق را از راه صحرا جهت مذاکره نزد وی فرستاد. ولی ابونابت برادر ابوسعید و گروهی از زعمای قوم که از این امر ناراضی بودند، ابن مرزوق را از میانه راه بازگرداندند و به زندانش انداختند، اما پس از چندی آزادی کرده، از راه دریا به اندلس روانه ساختند (ابن خطیب، ۱۰۶/۳؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، التعریف، ۵۱ - ۵۳، العبر، ۶۴۹/۷).

وی در سفر خود به اندلس در ۷۵۲ ق نزد ابوالحجاج که در پی واقعه طریف در سبته با او آشنا شده بود، به غرناطه رفت. ابوالحجاج وی را مورد احترام قرار داد و خطابت مسجد الحمراء را در ۷۵۳ ق به عهده او گذاشت. وی در این مقام چندان نباید و در ۷۵۴ ق ابو عثمان، او را به فاس فراخواند. ابن مرزوق در دربار سلطان مغرب مورد تکریم قرار گرفت و منصبی به دست آورد (ابن خطیب، ۱۰۴/۳ - ۱۰۵؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، التعریف، ۵۳؛ ابن حجر، انباء، ۳۲۲/۱). ابو عثمان در ۷۵۸ ق ابن مرزوق را جهت خواستگاری دختر سلطان ابویحیی به تونس فرستاد. وی با جواب منفی دختر ابویحیی روبه‌رو شد و این امر و برخی علل دیگر سبب خشم ابو عثمان نسبت به او گردید و وی ابن مرزوق را روانه زندان ساخت، ولی پس از مدتی به پایمردی تنی چند از بند رهایی یافت. به دنبال مرگ ابو عثمان در ۷۵۹ ق و برخاستن مدعیان برای تصرف تاج و تخت — که ابوسالم، برادر ابو عثمان نیز یکی از ایشان بود — ابن مرزوق وی را یاری کرد و چون ابوسالم بر تخت نشست، او نزد سلطان جدید منزلت والایی یافت، ولی

کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شه ۳۹۶۵؛ منتخب الدین رازی، علی بن عبدالله، الاربعون حدیثاً، قم، ۱۴۰۸ ق؛ هاشم بن محمد، مصباح الانوار، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز، باقوت، بلدان؛ نیز؛ GAL, S. حسن انصاری

ابن مرزبان، نک: بهمنیار بن مرزبان.
ابن مرزبان، نک: سیرافی، ابوسعید.
ابن مرزبان مُحَوَّل، نک: محمد بن خلف.
ابن مرزوق، نک: عثمان بن مرزوق.

ابن مرزوق، نام مشترک افراد خاندانی مالکی مذهب از مغرب، اصل ایشان از جنوب آفریقه بود که به تلمسان مهاجرت کردند و در آنجا سکنی گزیدند. بیش از ۱۰ نفر از افراد این خانواده جزو بزرگان علم و ادب و فقه و سیاست بودند و بی‌گمان ۲ تن از آنان: محمد خطیب و محمد حفید تأثیر بسزایی در فرهنگ مغرب اسلامی برجا نهاده‌اند.

مرزوق که مرازقه بدو منسوبند، در اواخر قرن ۵ ق در تلمسان اقامت داشت و مردی صالح و دیندار بود (ابن خلدون، یحیی، ۱۱۴/۱). ابوبکر، فرزند مرزوق، خادم مزار ابومدین شعیب، صوفی معروف اندلسی بود. وی را از بزرگان صوفیه دانسته‌اند. پس از مرگ، جنازه او را در تلمسان نزدیک قصر القدیم به خاک سپردند و خدمت مزار ابومدین به صورت موروثی در خاندان مرزوق بهمانند (ابن خلدون، عبدالرحمن، التعریف، ۵۰، العبر، ۶۴۸/۷).

درباره محمد اول فرزند ابوبکر چندان چیزی دانسته نیست، ولی پسرش محمد دوم (۶۲۹ - ۶۸۱ ق) از اولیا محسوب می‌شد. یحیی ابن خلدون شماری از استادان او را نام برده است (همانجا؛ نیز نک: ابن مریم، ۲۲۶).

فرزند محمد دوم، ابوالعباس احمد (۶۸۱ - ۷۴۱ ق) تحصیلاتش را در تلمسان و فاس گذراند و یحیی ابن خلدون فهرستی از استادان او را در این دو شهر ذکر می‌کند (۱۱۵/۱). وی در ۷۱۷ ق به سفر حج رفت و در مدینه مجاور شد و سرانجام در مکه درگذشت و مقبره او در باب المعلى مدتها زیارتگاه بود (همانجا).

محمد سوم پسر احمد اول، نخستین خطیب مسجدی بود که سلطان ابوالحسن مرینی در تلمسان بنا کرد و پس از مرگ او خطابت آن را برادرزاده‌اش محمد چهارم به عهده گرفت.

معروف‌ترین افراد این خاندان بدین شرح بوده‌اند:

۱. محمد چهارم، شمس الدین ابو عبدالله محمد بن احمد عجیبی تلمسانی، معروف به «ابن مرزوق خطیب» یا «ابن مرزوق جد»، از رجال سیاسی و علمی مغرب در سده ۸ ق (۷۱۱ - ۷۸۱ ق / ۱۳۱۱ - ۱۳۷۹ م)، وی در نوجوانی همراه پدرش به مشرق رفت و ضمن اقامت در شهرهای مختلف چون قاهره به فراگیری علوم اسلامی پرداخت (ابن خطیب، ۱۰۴/۳؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، التعریف، همانجا). در ۷۳۳

با بدگویی از نزدیکان سلطان آنان را برضد خود برانگیخت. پس از قتل ابوسالم (۷۶۲ ق) ابن مرزوق موقعیت خود را از دست داد و بعد از ۲ سال در ۷۶۴ ق به قصد تونس بر کشتی نشست (ابن خلدون، عبدالرحمن، همان، ۵۳ - ۵۵؛ ابن فرحون، ۲۹۴/۲ - ۲۹۵). در ۷۶۵ (یا ۷۶۶ ق) نزد سلطان ابواسحاق و وزیرش ابومحمد ابن تافراکین رفت و در جامع موحدون تونس خطبه خواند. با کشته شدن ابواسحاق در ۷۷۰ ق، پسرش خالد جانشین او شد، ولی حکومتش دیری نپایید و سلطان ابوالعباس تاج و تخت را ربود و به دنبال آن ابن مرزوق را از سمت خطابت در جامع تونس عزل کرد (ابن خلدون، عبدالرحمن، همان، ۵۵ - ۵۶؛ ابن حجر، همان، ۳۲۳/۱، الدرر، ۹۵/۵).

ابن مرزوق خطیب در ۷۷۳ ق به قصد مصر راه دریا در پیش گرفت و پس از گذار از اسکندریه، در قاهره نزد ملک اشرف شعبان بن حسین رسید و به عنوان قاضی و خطیب در آنجا منصوب یافت و در مدارس صرغتمشیه، شیخونه و قمحیه مصر تدریس کرد. زندگی وی که پیش از این سفر با تشویش و اضطراب سپری شده بود، در مصر با آرامش گذشت. پس از مرگ پیکرش را میان مقبره ابن قاسم و اشهب به خاک سپردند (ابن خلدون، یحیی، ۱۱۵/۱؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، همان، ۵۶؛ ابن قنفذ، ۳۷۳؛ ابن حجر، انباء، ۳۲۱/۱ - ۳۲۲). ابن مرزوق در طی زندگی سفرهای گسترده‌ای به غرب و شرق اسلامی داشت. در تلمسان، جرید، بجایه، تونس، مصر، بیت المقدس، دمشق، مکه، مدینه و نیز اندلس بزرگانی را ملاقات کرد و از ایشان دانش آموخت. او خود نام آنان را در مشیخه‌اش، *عجالة المستوفز* گرد آورده است (برای مشایخ وی، نک: ابن خطیب، ۱۰۵/۳ - ۱۰۶؛ ابن فرحون، ۲۹۱/۲ - ۲۹۴). وی شاگردانی نیز پرورش داد که از آن میان می‌توان از ابن قنفذ (ابن قنفذ، همانجا) و ابن زمرک (ه) نام برد. کثرت ذکر او در طرق اجازات مغرب اسلامی حائز اهمیت است (نک: بلوی، ۲۵۷؛ جمال‌الدین بصری، ۴۳؛ فلانی، ۱۷، ۳۵؛ کتانی، ۶۰۶/۲، ۶۲۹، ۸۹-۱).

ابن مرزوق خطیب، همگام با زندگی سیاسی، آثار بسیاری از خود برجای گذاشت. اثر چابی *او المسند الصحيح الحسن فی مآثر ومحاسن مولانا ابی الحسن* است که در ۱۹۲۵ م لوی پرووانسال، مستخرجاتی از آن را همراه با ترجمه فرانسه در هسپریس^۱، شه ۵ منتشر کرد. همچنین فصلی از آن توسط بلاشر در «یادنامه هانری باسه»^۲ ترجمه شد. در ۱۹۷۵ م مایا شاتزملر مقاله‌ای درباره این اثر با عنوان «چگونگی تألیف مسند ابن مرزوق» در *آراییکا*^۳، شه ۱۲ منتشر کرد و در ۱۹۷۶ م ماریا خسوس بیگرا مقاله‌ای با عنوان «درباره مسند ابن مرزوق» در همان مجله، شه ۱۳ به چاپ رسانید و همودر ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م در الجزایر متن کامل کتاب را انتشار داد.

آثار خطی او بدین شرح است: ۱. *تیسیر العرام فی شرح عمدة*

الاحکام. نسخه‌هایی از این اثر در کتابخانه‌های رباط، قاهره و استانبول موجود است (نک: مجموعه مختارة، ۴۴؛ خدیویه، ۲۹۲/۱ - ۲۹۳؛ GAL, I/438؛ ۲. *عجالة المستوفز المستجاز*، که در آن به ذکر شیوخ خود در حجاز، شام، مصر و مغرب پرداخته است. نسخه‌ای از آن در خزانه ملکیه رباط موجود است (عنان، ۳۶۲/۱)؛ ۳. *عقیده اهل التوحید المخرجة من ظلمة التقليد*، که نسخه‌ای از آن مربوط به سده ۸ ق در کتابخانه کوپرلی یافت می‌شود (کوپرلی، ۳۱۱/۲)؛ ۴. *سؤال و جواب فی الشرف من قبل الامم*، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه چستریتی مضبوط است (آربری، شه ۳۲۹(۹)؛ ۵. *نهاية الامل فی شرح کتاب الجمل*، شرحی است بر *الجمل خونجی* در منطق که دو نسخه از آن در کتابخانه اسکوریال محفوظ است (ESC^۴، شه ۶۱۴، ۶۵۴). تاریخ کتابت نسخه نخست به ۸۵۹ ق می‌رسد (برای آثار یافته نشده، نک: مقری، ازهار، ۲۹۹/۲، ۵۲/۳، نفح، ۴۱۲/۷؛ بابا تنبکتی، ۲۷۰؛ بغدادی، ۱۹۱/۱). شایان ذکر است که اثری با عنوان *طبیب الحبيب* در شرح قصیده برده بوصیری که نسخه‌هایی از آن در برلین (آلوارت، شه ۷۷۸۸) و پاریس (دوسلان، شه ۳۱۸۹) موجود است، توسط بروکلیمان (GAL, I/309) به ابن مرزوق خطیب نسبت داده شده که ظاهراً باید تألیف ابوطاهر احمد خجندی (د ۸۰۲ ق) باشد (در مورد شرح دیگری بر قصیده برده که به او نسبت داده‌اند، به شرح حال ابن مرزوق حفید در سطور بعد رجوع شود).

ابن مرزوق خطیب را دو فرزند بود: محمد و احمد که از سوی احمد صاحب نواده‌ای به نام محمد شد.

۲. محمد پنجم، ابو عبدالله محمد بن احمد بن محمد، معروف به ابن مرزوق حفید (ربیع الاول ۷۶۶-۱۴ شعبان ۸۴۲ ق/ ۱۳۶۴-۳۰ ژانویه ۱۴۳۹ م)، فقیه و ادیب اهل تلمسان. بابا تنبکتی بسیار وی را ستوده و او را در زمره بزرگان علم و ادب آورده (صص ۲۹۵-۲۹۶). وی در طی دو سفر حج در سالهای ۷۹۰ ق و ۸۱۹ ق، با گذشتن از شهرهایی چون قسنطینه، بجایه، تونس، اسکندریه، قاهره، مدینه و مکه نزد مشایخی چون سراج‌الدین ابن ملقن، سراج‌الدین بلقینی، زین‌الدین عراقی، ابن خلدون، بهاء‌الدین دماینی، ابوحنان نحوی، ابن هشام انصاری، ابن عرفه - که در سفر اول با وی همراه بود - و دیگر بزرگان آن زمان تحصیل علم کرد. جد، پدر و عموی وی را نیز می‌توان از استادان او به شمار آورد. حفید که در تصوف دستی داشته و «احزاب» ابوالحسن شاذلی را روایت کرده است، از دست پدر و عموی خرقه پوشید. وی در موسم حج ابن حجر عسقلانی را ملاقات کرد و با او مبادله علمی داشت. شاگردان وی عبارتند از: فرزندش محمد هفتم، عبدالرحمن ثعالی، محب‌الدین آقسرائی، ابوالفضل شذالی، ابوالحسن قلسادی، ابوالفرج ابن ابی یحیی تلمسانی و دیگران (ابن حجر، الدرر، ۹۶/۵؛ سخاوی، ۵۰/۷؛ مقری، همان،

1. Hespérès, Arabica.

2. Memorial Henri Basset.

3. Maya Shatzmiller, "Les circonstances de la composition du Musnad d'Ibn Marzuq",

4. Maria Jesus Viguera, "Au sujet du Musnad d' Ibn Marzuq".

کرده است. علاوه بر اینان ابوالعباس و نثریسی و علی بن محمد قلسادی نیز از محضر او بهره برده‌اند (ابن مریم، ۱۴۱، ۲۵۱). محمد در ۸۶۱ ق سفری به مشرق کرد. پس از چندی به وطن خود بازگشت و سرانجام در تلمسان از دنیا رفت (سخاوی، ۴۶/۵؛ مقری، همان، ۴۱۴/۷). از او منظومه‌ای میمه در دعا در کتابخانه صبیحیه سلا موجود است (حجی، ۳۱۵). ابن مرزوق کیفی فرزندی به نام احمد، معروف به حنفی الحنفی داشت که خطیب اهل تلمسان بوده و ابن غازی او را بسیار ستوده است (صص ۳۲-۳۳). وی نزد پدرش و نیز نزد سنوسی، ابن زکری و ابن عباس تلمسانی اخذ علم کرد (بابا تنبکتی، ۲۲۳، ۵۲؛ ابن مریم، ۸۸). همچنین محمد هشتم فرزند حفصه دختر حنفی از آخرین افراد شناخته شده این خاندان است که نزد دایی خود کیفی، ابوعبدالله تنسی و ابن زکری کسب علم کرد. ابن مریم (ص ۲۵۷) به زنده بودن وی در ۹۱۸ ق تصریح دارد (قس: بابا تنبکتی، ۳۳۴، که به زنده بودن او تا ۹۲۰ ق اشاره دارد؛ در مورد شجره این خاندان، نک: بلوی، ۲۲۱).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء الفهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ همو، الدرر الکاشفة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، التعریف، به کوشش محمد بن نایب طنجی، قاهره، ۱۳۷۰ ق؛ همو، العبر؛ ابن خلدون، یحیی، بقية الرواد فی ذکر الملوك من بنی عبدالوہد، به کوشش عبدالحمید حاجات، الجزائر، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ابن سوده، عبدالسلام، دلیل مورخ المغرب الاتقی، تطوان، ۱۳۶۹ ق/ ۱۹۵۰ م؛ ابن غازی، محمد، فهرس، به کوشش محمد زاهی، دارالبيضاء، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدیاج المذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قنفذ، احمد بن حسن، الویات، به کوشش عادل نویض، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن مریم، محمد بن محمد، الیستان، الجزائر، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م؛ ازهریه، فهرست: بابا تنبکتی، احمد، «نیل الابتهاج»، در حاشیه الدیاج المذهب ابن فرحون، قاهره، ۱۳۹۴ ق؛ بغدادی، هدیه بلوی، احمد بن علی، ثبت، به کوشش عبدالله عمرانی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ جمال الدین بصری، عبدالله بن سالم، «الامداد»، رسائل خمسة اسانید فی اصول الحديث، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ حجی، محمد، فهرس الخزنة العلمية الصبيحية، کویت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۵ م؛ حنفاوی، محمد، تعریف الخلف برجال السلف، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ خدیویه، فهرست: رودانی، محمد بن سلیمان، صلة الخلف، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ سخاوی، محمد، الفهره اللامع، بیروت، مکتبه الحیاة؛ علوش ورجرجی، فهرس المخطوطات العربية فی الخزنة العامة برباط الفتح، مغرب، ۱۹۵۴ م؛ عنان، محمد عبدالله، فهرس الخزنة الملكية، رباط، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ فاسی، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزنة القرویین، مغرب، ۱۳۹۹ ق؛ فلانی، صالح بن محمد، «قطف الثمر»، رسائل خمسة اسانید فی اصول الحديث، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ کتانی، عبدالحی، فهرس الفهارس والانیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ کوپرلی، خطی: کورانی، ابراهیم بن حسن، «الام لا یقاظ الهمم»، رسائل خمسة اسانید فی اصول الحديث، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ مجلة معهد المخطوطات العربية، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ مجموعه مختارة لمخطوطات عربية نادرة... فی المغرب، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مقری، احمد، ازهار الرياض، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۵۹ ق/ ۱۹۴۰ م؛ همو، نفع الطیب، به کوشش محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ منصور، عبدالحفیظ، فهرس مخطوطات المكتبة الاحمدية بتونس، بیروت، ۱۹۶۹ م؛ نخلی، احمد، «بقية الظالمین»، رسائل خمسة اسانید فی اصول الحديث، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق/ ۱۹۱۰ م؛ نیز:

۴۱۸/۷، ۴۲۱-۴۲۴؛ بابا تنبکتی، همانجا؛ نخلی، ۶۵-۶۶). آنچه در مورد حنفی حائز اهمیت می‌نماید، وجود نام وی در بسیاری از طرق اجازات، به ویژه اجازات حجاز و مغرب است (مثلاً نک: رودانی، ۱۳۵؛ کورانی، ۹۳-۹۴؛ نخلی، ۴۴، ۵۴، ۶۶؛ جمال الدین بصری، ۲۷، ۴۳، ۶۹، ۷۶؛ فلانی، ۶، ۱۷، ۳۵، ۴۹، ۵۴؛ کتانی، ۲۲۱/۱، ۴۵۴، جم). حنفی سرانجام در تلمسان، یا به روایت قلسادی در مصر وفات یافت (نک: سخاوی، ۵۱/۷؛ مقری، همان، ۴۲۱/۷؛ قس: بابا تنبکتی، ۲۹۸). او صاحب تألیفاتی متعدد بوده که برخی از آنها به صورت خطی در کتابخانه‌های جهان مضبوط است، از آن جمله‌اند: ۱. اظهار صدق المودة فی شرح البردة، که نسخ فراوانی از آن در کتابخانه‌های مختلف وجود دارد. قابل ذکر است که در برخی فهرس، این اثر به جد مؤلف (ابن مرزوق خطیب) نسبت داده شده است، اما با توجه به گفته محمد عابد فاسی در معرفی نسخه‌ای از آن که در جامع قرویین فاس، به شماره ۱۱۰۰ نگهداری می‌شود، زمان فراغ از تألیف این اثر به گفته خود مؤلف، ۸۱۰ ق بوده که با دوره زندگی خطیب سازگاری ندارد (فاسی، ۲۰۳/۳، ۲۰۶؛ برای دیگر نسخه‌ها، نک: حجی، ۲۲۶؛ علوش، ۸۳/۱۱)؛ کوپرلی، شم ۱۳۰۶؛ دوسلان، شم 3188؛ ورهوه، 157؛ GAL, S, 1/497؛ ۲. روضة الاعلام بعلم انواع الحديث السام، منظومه‌ای در حدیث، الهام گرفته شده از الفیه ابن لیون و عراقی که در کتابخانه اسکوریال موجود است (ESC²، شم 1517(1)؛ ۳. المفاتیح المرزوقية لحل الاطفال واستخراج خبايا الخزرجية، که شرحی است بر خزرجیه ابی الجیش و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های اسکوریال (ESC²، شم 332)، جامع زیتونه تونس (منصور، ۲۲۶)، ازهریه (ازهریه، ۴۷۶/۴) و دارالکتب مصر (نک: GAL, S, I/545) وجود دارد؛ ۴. منظومه‌ای در علوم حدیث - احتمالاً موسوم به الحدیقه - که نسخه‌ای کهن از آن به تاریخ کتابت ۸۳۴ ق در کتابخانه اسکوریال (ESC²، شم 1517(2)) نگهداری می‌شود (برای آثار یافته نشده، نک: سخاوی، ۵۰/۷؛ مقری، همان، ۴۲۴/۷؛ ابن سوده، ۲۱۹؛ حنفاوی، ۱۳۷/۱).

اثری نیز با عنوان برنامج السوارد که تألیف شخصی به نام ابوالقاسم (ابوالفضل) بن محمد مرزوق است و در سده ۱۰ ق تألیف شده است، به ابن مرزوق حنفی نسبت داده شده است که صحیح نمی‌نماید (نک: کاتالوگوس، شم 243؛ مجلة معهد المخطوطات، ۱۸/۱(۸)؛ قس: GAL, S, II/345).

۳. محمد هشتم، ابوعبدالله محمد بن محمد، معروف به ابن مرزوق کیفی (۸۲۴-۹۰۱ ق/ ۱۴۲۱-۱۴۹۶ م)، محدث و فقیه، وی که جد مادری پدر بزرگ مقری است (مقری، همان، ۴۱۳/۷)، نزد بزرگان چون پدرش حنفی، ابوالفضل قاسم عقبانی، ابوزید عبدالرحمن تعالی، ابوعبدالله محمد بن مشدالی، ابن عقاب جذامی و دیگران دانش آموخت. نام وی نیز در طرق اجازات مغرب بسیار به چشم می‌خورد. ابن غازی در ذیل فهرس (۱۴۷ به بعد) اجازات خود نام وی را آورده و نیز بلوی فهرستی از اجازات او را در ثبت خود (ص ۲۱۷ به بعد) ذکر

تعریف الخلف برجال السلف، بیروت، ۱۴۰۲/ق/۱۹۸۲م؛ فاسی، محمد عابد، فهرس المخطوطات خزنة القرويين، دارالبیضاء، ۱۴۰۰/ق/۱۹۸۰م؛ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، بیروت، ۱۳۴۹ق؛ نویهض، عادل، معجم اعلام الجزائر، بیروت، ۱۹۷۱م؛ نیز: EI²; GAL, S. ابوالحسن دیانت

Ahlwardt; Arberry; Catalogus codicum manuscriptorum orientalium (Museo Britannico), London, 1846; De Slane; ESC²; GAL; GAL, S; Voorhoeve.
فرامرزی حاج منوچهری

ابن مریم، ابو عبدالله محمد بن محمد بن احمد، شریف ملیتی مدیونی تلمسانی (د پس از ۱۰۱۴ ق/ ۱۶۰۵ م)، فقیه مالکی، مورخ و ادیب. از تاریخ تولد و مرگش اطلاع درستی در دست نیست. از کتاب البستان او برمی آید که او تا سال ۱۰۱۴ ق در قید حیات بوده است (ص ۱۳۱۴؛ حنفاوی، ۱۵۲). وی در تلمسان به دنیا آمد، آنجا زیست و همانجا درگذشت (نویهض، ۱۸۴). ابن مریم از شیخ سعید المقری و عده ای دیگر دانش فرا گرفت (مخلوف، ۲۹۶/۱).
آثار: اثر برجسته وی کتاب البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان است که گزیده ای از کتاب نیل الابتهاج بابا تنبکتی وبغیة الرواد یحیی بن خلدون و دیگران است. این کتاب درباره شرح حال عده ای از فقیهان و اولیای محلی، به خصوص کسانی است که در تلمسان زندگی و یا تحصیل می کردند (ابن مریم، ۳۱۴، ۳۱۵؛ حنفاوی، ۱۵۵، ۱۵۱/۱). اولیای مورد بحث در کتاب، مردمان صاحب کرامتی بودند که از آموختن و عمل کردن به مطالب و احکام کتابهای دینی وابسته به مذهب مالکی غفلت نمی کردند (EI²). این کتاب در ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م به کوشش محمد بن ابی شنب در الجزایر به چاپ رسیده و در ۱۹۱۰ م وسیله پروونتسالی با عنوان «زندگینامه اولیاء و علماء تلمسان» به فرانسوی ترجمه و ملخص متن عربی آن توسط دلپش^۱ در «مجله آفریقایی»، شم ۲۷ (۱۸۸۳ م) و شم ۲۸ (۱۸۸۴ م) درج گردیده است (GAL, S, II/680).

اثر دیگر او فتح الجلیل فی ادویه العلیل، شرحی است بر ارجوزه ابوزید عبدالرحمن بن علی سنوسی و نسخه ای از آن که در رجب ۱۰۹۲/ژوئیه ۱۶۸۱ به دست احمد بن محمد بن عبدالله بن طریقه کتابت شده، اکنون در کتابخانه قرویین نگهداری می شود (فاسی، ۳۹۸/۲ - ۳۹۹). علاوه بر دو اثر مذکور، این آثار نیز، چنانکه خود در البستان ذکر کرده از اوست: تحفة الابرار و شعار الاخیار فی الوظائف والاذکار المستحبة فی اللیل والنهار؛ التعلیقة السنیة علی الارجوزة القرطبیة؛ تعلیق علی مختصر الشیخ خلیل، شرح رساله خلیل بن اسحاق الجندی در فقه مالکی؛ تفسیر بعض الفاظ الحکم، که ناقص است؛ تفسیر الحسام؛ حدیث نبوی و حکایات الصالحین؛ شرح علی مختصر الصغری؛ شرح المرادیة؛ غنیة المرید لشرح مسائل ابی الولید؛ فتح العلام لشرح النصح التام للخاص والعام، که شرحی است بر کتاب ابراهیم تازی؛ کشف اللبس و التعقید عن عقیده اهل التوحید (صص ۳۱۴ - ۳۱۵؛ حاجی خلیفه، ۱۶۲۸/۲).

مأخذ: ابن مریم، محمد بن محمد، البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان، به کوشش محمد بن ابی شنب، الجزایر، ۱۳۲۶ ق/ ۱۹۰۸ م؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حنفاوی، محمد،

ابن مزاحم، نک: نصر بن مزاحم.

ابن مزرع، نک: یموت بن مزرع.

ابن مستوفی اربلی، ابوالبرکات شرف الدین مبارک بن احمد بن مبارک بن موهوب بن غنیمه بن غالب لخمی اربلی (۵۶۴-۶۳۷ ق/ ۱۱۶۹-۱۲۳۹ م)، مورخ، ادیب، شاعر، آشنا به علم حدیث و متبحر در فن استیفا. وی در اربل (در عراق کنونی) متولد شد (یاقوت، ۱۸۷/۱؛ ابن خلکان، ۱۴۷/۴). بسیاری از افراد خاندان وی اهل فضل و ادب بوده اند. پدرش، ابوالفتح احمد، بعد از مرگ پدر تا پایان عمر در اربل متصدی دیوان استیفا بود. عم او نیز که از فضلاء زمان بود، به همین شغل اشتغال داشت (منذری، ۵۲۲/۳؛ ابن خلکان، ۱۵۱/۴). ابن مستوفی قرآن و ادبیات را از محمد بن یوسف بحرانی و مکی بن ریان ماکسینی آموخت و از عبدالوهاب بن هبة الله و مبارک بن طاهر خزاعی و عده ای دیگر حدیث شنید (منذری، همانجا) و از چند تن از علمای زمان خود اجازه روایت گرفت (همانجا؛ ذهبی، سیر، ۵۰/۲۳).

ابن مستوفی در زمان امارت ملک مظفرالدین کوکبوری (د ۶۳۰ ق/ ۱۲۳۳ م) فرمانروای اربل منصب استیفا را که در این نواحی شغل بزرگی به شمار می رفت، به عهده داشت و در ۶۲۹ ق مقام وزارت ملک مظفر را یافت و تا مرگ وی در همین سمت باقی بود. یک ماه بعد از مرگ ملک مظفر، مستنصر در اواسط شوال ۶۳۰ اربل را به تصرف خود درآورد (ابن خلکان، ۱۵۰/۴-۱۵۱؛ فروخ، ۵۳۲/۳) و ابن مستوفی را به خدمت دیوانی فرا خواند و شغل وزارت را به او پیشنهاد کرد، ولی او از قبول این سمت سر باز زد (ابن خلکان، ۳۲۶/۷) و گوشه نشینی اختیار کرد و به همین نحو روزگار می گذرانید (منذری، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۵۱/۴؛ ابن عماد، ۱۸۷/۵)، تا اینکه مغولان در ۶۳۴ ق شهر اربل را متصرف شدند و او با عده ای از امرای لشکر و اهالی اربل به قلعه پناهنده شد و جان سالم به در برد. پس از آنکه مغولان شهر اربل را تخلیه کردند، ابن مستوفی به موصل رفت و مورد استقبال امیر آنجا قرار گرفت و از حمایت او بهره مند شد و در آنجا از مقرری و نیز از کتابهای نفیسی که داشت، استفاده می کرد و تا آخر عمرش در آن شهر بود و در همانجا درگذشت و در مقبره سابه بیرون باب الجصاصه به خاک سپرده شد (ابن خلکان، ۱۵۱/۴، ۳۲۶/۷).
آثار چاپی: ۱. شرح المشکل من دیوان ابی تمام و الممتنی یا

عبدالمطلب یا بنی مخزوم بود که تباری غیر عرب داشت. وی دارای چهره‌ای سیاه یا زرد خوش رنگ و هوشی سرشار بود (ابوالفرج، ۸۴/۳ - ۸۶) و با بهره‌مندی از موهبت صدایی بسیار خوش، توانست با خواندن شعری از ابن رقاع عاملی در آهنگی از «ضرب^۲ ثقیل اول» و با راه^۳ یا برداشت سبابه در پرده^۴ وسطی^۵ (جای انگشت میانه در دسته ساز)، آزادی خود را باز یابد (همو، ۸۵/۳).

استعداد هنری ابن مسجیح در موسیقی از آنجا شکوفا شد که وقتی عبدالله بن زبیر به سبب قیام بر ضد یزید بن معاویه، به قدرت زودگذری رسیده بود، مقارن سال ۶۴ ق (فاکهی، ۱۶۹/۲) به ترمیم خانه کعبه پرداخت؛ در بین کارگرانی که در آنجا کار می‌کردند، عده‌ای ایرانی بودند که بنابر رسم بنایان ایرانی در هنگام کار آواز می‌خواندند و ابن مسجیح با شنیدن آواز آنان به فکر افتاد که اشعار عربی را با همان آهنگهای ایرانی بخواند (ابوالفرج، ۸۴/۳ - ۸۶). از این رو کار او که در واقع نوعی نوآوری و ابتکار هنری به شمار می‌رفت، چنان جلب توجه کرد که موسیقی‌دانان بزرگ دیگری مانند غریض و ابن سرج از آن پیروی کردند (همو، ۸۴/۳). پس از آن ابن مسجیح به شام سفر کرد و بر اثر آشنایی با موسیقی روم (روم شرقی یا بیزانس) و بهره‌مندی از روش هنرمندان نظریه‌پرداز (اسطوخوسه) که در اصل آخرین بازماندگان اقوام ساکن اسطوخوس (یا اسطوخادس)، جزیره‌ای در جنوب فرانسه با مردمی مشهور به خوش صدایی و موسیقی‌دانی، بودند (نویری، ۲۳۹/۴، حاشیه ۱)، توانست با تلفیق و گلچینی از مزایای موسیقی ایرانی و رومی و زدودن فواصل^۶ زاید (نبرات) و به طور کلی آنچه با ساختار یا روح موسیقی عرب سازگاری نداشت، در شیوه‌ای که به نام سرایش هنرمندانه (غناء المتقن) مشهور شد، نوآوری کند (ابوالفرج، ۸۴/۳، ۸۷). ویژگی بارز روش ابن مسجیح در آزادی عمل بود، به این معنی که برخلاف شیوه سنتی و دیرینه عرب یا با اتکاء به شعر و ذوق خوانندگی (ضیف، ۵۱)، وی با ابتکارهای هنرمندانه بیشتر از ضربهای ثقیل استفاده می‌کرد (ابوالفرج، ضیف، همانجاها)، در عود اصابع یا مقامهای هشت گانه انگشتی^۷ را به کار می‌گرفت که هر یک از آن مقامها در راه (مجرای) وسطی (انگشت میانه)، بنصر (انگشت سوم روی عود = انگشت چهارم دست) قرار داشت و به ترتیب سوم کوچک^۸ و سوم بزرگ^۹ را ارائه می‌داد (فارمر، «مطالعاتی»، ۴۴۸). از اینجا بود که بسیاری از اصطلاحات موسیقی ایرانی در زبان عربی راه یافت که از آن جمله است: «دستان»^{۱۰}، به معنی پرده و نیز زیر و بم نام دو وتر، یعنی زه یا سیم‌ساز (اول و چهارم عود) و تغییر کوک عربی قدیم عود از C-D-G-a (دو - ر - سل ماژور) به A-D-G-c (لا - ر - سل مینور) (همو، «تاریخ»، ۷۰).

بدین ترتیب ابن مسجیح به اقتضای نوآوری یا تحول شایسته و هنرمندانه‌ای که در موسیقی عربی ایجاد کرد، به شهرت رسید و تا آن

النظام فی شرح شعر المتنبی و ابی تمام (نک: ابن خلکان، ۱۴۷/۴). این کتاب در ۱۰ جلد و به کوشش محمد عبده عزّام در ۱۹۳۵ م در قاهره به چاپ رسیده است (GAL, S, I/136؛ ۲. بناهة البلد الخامل لمن ورده من الامائل. اکثر مطالب این کتاب درباره تاریخ ادبا و ملوک است و به تاریخ اربل معروف شده است. این اثر به نوشته ابن خلکان (همانجا) در ۴ جلد تدوین یافته (قس: GAL, S, I/496) و به عقیده روزنتال با خط خود مؤلف در ۵ جلد نوشته شده و سلیمان بن عبدالله ابی‌الحسن زنجانی مکی آن را تلخیص کرده است (صص ۶۱۴-۶۱۵؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۳۲۹). جلد چهارم این کتاب به عنوان آخرین جلد در چستریتی به شماره ۴۰۹۸ موجود است (آربری، ۷/31). اما صقار (۹/۱) معتقد است نسخه مذکور جلد دوم این کتاب است که به دست ما رسیده، نه جلد چهارم. این جلد به کوشش سامی صقار در دو قسمت در عراق (۱۹۸۰ م) به چاپ رسیده است. آثار یافت نشده: ۱. اباقماش، درباره ادب و نوادر و غیره (ابن خلکان، همانجا)؛ ۲. اثبات المحصل فی نسبة ابیات المفصل، که در دو جلد تدوین یافته. ابن مستوفی در این کتاب از ابیاتی که زمخشری در المفصل به آنها استشهاد جسته، سخن رانده است (همانجا)؛ ۳. دیوان شعر (همانجا؛ ذهبی، سیر، ۵۱/۲۳)؛ ۴. سر الصنعة (ابن خلکان، همانجا).

مأخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۲۵۱ ق؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، تاریخ اربل، به کوشش سامی صقار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، به کوشش بشار عواد معروف و دیگران، بیروت، ۱۴۰۸ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و محی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۴ ق؛ ۱۹۸۴ م؛ روزنتال، فرانتس، علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة صالح احمد العلی، به کوشش محمد توفیق حسین، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ صقار، سامی، مقدمه بر تاریخ اربل (نک: ابن مستوفی در همین مأخذ)؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ منذری، عبدالمعظم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، نجف، ۱۳۸۸ ق؛ ۱۹۶۸ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Arberry; GAL, S.

ابوالحسن دیانت

ابن مسجیح، ابو عثمان (یا ابو عیسی) سعید بن مسجیح، بنیان‌گذار موسیقی و سرایش هنری^۱ (غناء المتقن) عرب و یکی از بزرگ‌ترین موسیقی‌دانان و خوانندگان سده ۱ ق/۷ م. ضبط مشهور نام او چنانکه گفته شد، «ابن مسجیح» است، ولی به صورتهای دیگری نیز آورده‌اند (فارمر، «تاریخ»، ۷۷؛ کوسن دو پرسوال، ۴۱۴). تاریخ تولد وی به درستی معلوم نیست، اما با توجه به درگذشت او با اختلاف روایت در حدود ۸۵ ق/۷۰۴ م (زرکلی ۱۰۱/۳) یا ۸۷ ق (فروخ، تاریخ العلوم، ۱۸۲) و ۹۶ یا ۹۷ ق (فارمر، همانجا)، می‌توان گفت باید در حدود نیمه اول سده نخستین ق/۷ م در مکه معظمه متولد شده باشد.

ابن مسجیح از موالی بنی جُمح یا به قولی بنی نوفل بن حارث بن

تذکره، ۱۴۴۸/۴-۱۴۴۹؛ قس: ابن فرحون، ۳۳۴/۲. در حلب از ابومحمد ابن علوان، در دمشق از ابوالقاسم ابن صصری، در مصر از فخرالدین فارسی، در اسکندریه از محمد بن عباد حرانی، در فاس از ابوالقاسم بن عدیم و ابومحمد بن زیدان و در تونس و تلمسان از برخی مشایخ دیگر استماع نمود (ذهبی، همان، ۱۴۴۹/۴؛ ابن رافع، ۳۰، ۵۱، جم: ابن فرحون، همانجا). قرائت را نیز از عبدالصمد بلوی، ابوالقاسم ابن عیسی و محمد بن علی سبیتی فرا گرفت (ابن جزری، ۲۸۸/۲). کسان بسیاری از او حدیث شنیده و روایت نموده‌اند که از آن جمله می‌توان علم‌الدین دواداری، مجدالدین عبدالله بن محمد طبری، دمیاطی، ابوالیمین ابن عساکر، عقیف‌الدین ابن مزروع و رضی‌الدین طبری را نام برد (ذهبی، ابن جزری، همانجا). عده‌ای وی را در نقل حدیث ضعیف شمرده‌اند (ذهبی، میزان، ۲۲/۴؛ ابن حجر، همانجا) و شاید یکی از علل تضعیف وی کلماتی بوده که در نکوهش عایشه بیان نموده است (ذهبی، تذکره، همانجا). ابن مسدی، به نقل ابن مطری، در مکه در جمع زیدیه وارد شد و ایشان خطابه حَرَم را به وی واگذار نمودند. گفته شده که بیشتر تألیفات وی نزد زیدیه بوده است (ذهبی، تذکره، همانجا). ذهبی (میزان، همانجا) یادآور شده که او به تشیع گرایش داشته است، همچنین عبارات ستایش‌آمیز او درباره ابن عربی (مقری، ۳۸۷/۲) تمایل او را به تصوف نشان می‌دهد. با اینهمه ابن فرحون (۳۳۳/۲) وی را از مالکیان به شمار می‌آورد. ابن مسدی قصیده‌ای در حدود ۶۰۰ بیت در مذمت معاویه و یاران وی سروده بوده که ذهبی (همانجا) آن را نزد ابن مطری دیده است. وی سرانجام به حبله در مکه به قتل رسید و خونش پایمال شد (همانجا). مقری اشعار او و نیز آثار او را در فقه و حدیث می‌ستاید (۳۵۱/۳).

آثار: تنها اثر موجود او السلسلات، در حدیث است که به صورت خطی در مجموعه ۱۰۳ کتابخانه ظاهریه دمشق نگهداری می‌شود (ظاهریه، ۱۱۱). دیگر آثار او که بر جای نمانده، اینهاست: معجم الشیوخ، شامل ۳ مجلد بزرگ که شرح حال ۴۰۰ شیخ در آن آمده بوده (مقری، ۳۵۰/۳). این کتاب مورد استفاده ذهبی و ابن رافع سلامی قرار گرفته است (ذهبی، میزان، ۷۳/۴، سیر، جم: ابن رافع، جم: مناقب الصدیق، که صفدی (۲۵۵/۵) آن را دیده است (نیز نک: ذهبی، تذکره، ۱۴۴۹/۳؛ ابن فرحون، ۳۳۴/۲؛ حاجی خلیفه، ۵۸/۱). منسک کبیر، در مذاهب (صفدی، ۲۵۵/۵)؛ اعلام الناسک باعلام المناسک، در حج (ابن فرحون، ۳۳۴/۲)؛ محور الائتلاف بین الایمات و الاختلاف، در مذاهب (همانجا)؛ المسمند الغریب، در مذاهب علمای متقدم و متأخر (مقری، ۳۵۰/۳).

مآخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگشتر، قاهره، ۱۳۵۲ ق/ ۱۹۱۳ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱ ق؛ ابن رافع سلامی، محمد، تاریخ علماء بغداد، به کوشش عباس عزازی، بغداد، ۱۳۵۷ ق/ ۱۹۳۸ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدبیاع المنهوب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ حاجی خلیفه، کشف ذهبی، محمد بن احمد، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳-۱۳۳۴ ق؛ هو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار

حد محسود قرار گرفت که دشمنانش وی را متهم کردند با خواندن آواز، جوانان قریش را گمراه می‌کند و عامل مکه به بازداشت اموالش پرداخت و او را به دستور خلیفه به شام اعزام داشت (ابوالفرج، ۸۶/۳ - ۸۷). ابن مسجج در همان اوایل ورود به شام، شبی در منزل یکی از جوانان هنردوست و شاید یکی از عموزادگان خلیفه به مهمانی رفت و به تقاضای میزبان به خوانندگی پرداخت. چون کاخ خلیفه مجاور آن منزل واقع شده بود، صدای دلنشین ابن مسجج به گوش خلیفه رسید و خلیفه او را احضار کرد و از او خواست برایش نخست گونه‌ای رکیان (نوعی نصب) و سپس «غناء العتق» بخواند. وی چنان دلفریب خواند که خلیفه پس از تشویق، امان‌نامه‌ای متضمن استرداد اموالش بدو داد (همو، ۸۷/۳ - ۸۸). پس از آن ابن مسجج به زادگاه خود مکه بازگشت و آن قدر بزیست که در دوران خلافت ولید بن عبدالملک (ولید اول) معبد موسیقی‌دان بزرگ نیز به دیدار وی نایل آمد (همو، ۸۶/۳). شهرت ابن مسجج مدتها پس از مرگش باقی ماند، زیرا ابن ندیم در ضمن آثار منسوب به ابوایوب مدینی، کتابی با عنوان کتاب ابن مسجج ذکر کرده است (ص ۱۴۸) و اسحاق موصلی موسیقی‌دان بزرگ ایرانی با نگارش اخبار سعید بن مسجج خاطره این هنرمند را زنده نگاه داشته است (همو، ۱۴۱).

همچنین می‌توان به شعر اسماعیل بن عمار (د ۱۶۵ ق) اشاره کرد که در آن یادی از غنای شادی‌آفرین ابن مسجج شده است (فروخ، تاریخ الادب، ۸۹/۲). به این نکته هم باید توجه داشت که بسیاری از موسیقی‌دانان معروف و بزرگ آن روزگار از قبیل ابن محرز، ابن سریق، غرید، معبد و یونسی کاتب که شاگرد ابن مسجج بوده‌اند، کمال هنری خود را مدیون او هستند (EI²).

مآخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بولاق، ۱۲۸۵ ق؛ زرکلی، اعلام؛ ضیف، شوقی، الشعر والفناء فی المدینة و مکه لعصر بنی امیه، بیروت، دارالمعارف؛ فاکهی، محمد بن اسحاق، اخبار مکه، به کوشش فردیناندوستنفلد، گوتینگن، ۱۸۵۹ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی الا عصر العباسیة، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ هو، تاریخ العلوم عند العرب، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ نویری، احمد بن عبدالوهاب، نهایة الارب، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومي، نیز:

Caussain de Perceval, A., "Les musiciens arabes", JA, Paris, 1873, S. 7, vol. II; EI²; Farmer, H. G., A History of Arabian Music, London, 1964; id, Studies in Oriental Music, Frankfurt, 1986.

نقی پیش

ابن مسدی، ابوبکر، محمد بن یوسف بن موسی ازدی مَهَلَبی غرناطی، ملقب به جمال‌الدین (۵۹۹-شوال ۶۶۳ ق / ۱۲۰۳-ژوئیه - اوت ۱۲۶۵ م)، محدث، مقری و فقیه اندلسی. کنیه وی را «ابوالمکارم» نیز گفته‌اند. مسدی نام جد اعلای او، زید بن روح بن عبدالله و موطن اصلیش ظاهراً غرناطه بوده است (ابن فرحون، ۳۳۳/۲؛ ابن حجر، ۴۳۸/۵). در سه سالگی، پدر بزرگش به او خرقة تصوف پوشانید (صفدی، ۲۵۴/۵) و در فاصله ۶۱۰-۶۲۰ ق در اندلس به استماع از مشایخ آن دیار پرداخت و پس از ۶۲۰ ق جهت فراگیری دانش مسافرت‌های بسیار نمود و از این رو او را رحال خوانده‌اند (ذهبی،

یونانی پیش از سقراط) (۴۹۲-۴۳۲ ق م) را تبلیغ می کرده است (آسین پالاسیوس، 33). به هر روی، چنین پیداست که ابن مسره حساسیت اوضاع سیاسی - اجتماعی و به ویژه خطر واکنش فقیهان را به خوبی احساس می کرده است، زیرا در همین احوال قاضی و فقیه و محدث نامدار زمان، احمد بن خالد مشهور به حجاب، رساله ای بر ضد ابن مسره و عقاید وی منتشر کرده بود (همو، 34). ابن مسره به همراهی دو تن از نزدیک ترین شاگردانش، محمد بن مدینی و ابن صیقل، قرطبه را ترک گفت و روانه شهرهای شمال آفریقا شد و در مدارس و محافل علمی آنجا، همچون دانشجویی شرکت می کرد و چون هنوز شهرت وی از مرزهای اندلس بیرون نرفته بود، در آنجا کسی وی را نمی شناخت. می دانیم که در قیروان در مجلس درسی فقیه مشهور احمد بن ناصر (د ۳۱۷ ق / ۹۲۹ م) شرکت داشته است (ابن عذاری، ۲۰۱/۱ - ۲۰۲؛ آسین پالاسیوس، همانجا)، اما از سفرهای او در شهرهای شرق اسلامی آگاهی نداریم، تنها می دانیم که به مدینه رفته و مدتی را نیز در مکه گذرانده بوده و در آنجا یقیناً با ابوسعید ابن عربی (د ۳۱۴ ق / ۹۲۵ م) شاگرد عارفان و صوفیان مشهوری مانند جنید، سفیان ثوری و دیگر بزرگان تصوف، دیدار داشته است.

از سرگذشت ابن مسره، از آن پس تا هنگامی که به اندلس بازگشت، چیزی نمی دانیم. تاریخ دقیق این بازگشت معلوم نیست، اما می توان حدس زد که همزمان با آغاز فرمانروایی عبدالرحمن سوم، الناصر لدین الله (حک ۳۰۰ - ۳۵۰ ق / ۹۱۲ - ۹۶۱ م) بزرگترین فرمانروای اموی و نخستین خلیفه در سراسر اندلس بوده است. در دوران فرمانروایی او، قرطبه بزرگترین و مهم ترین مرکز سیاسی و اقتصادی اندلس شده بود. عبدالرحمن پس از فرو نشاندن شورشهای متعدد و از میان برداشتن مراکز مقاومت که آخرین آنها با مرگ عمر بن حفصون (د ۳۰۵ ق / ۹۱۷ م) از میان رفت، یک دوران طولانی آرامش را به اندلس باز گردانید. وی با اهل علم نیز سیاستی بردبارانه تر و آشتی جویانه تر در پیش گرفته بود. می توان تصور کرد که ابن مسره در چنین دورانی قصد بازگشت به زادگاهش را کرده باشد. وی پس از بازگشت به قرطبه، به همان عزلتگاه خود رفت و همان شیوه زندگانی زاهدانه خود را در پیش گرفت (همو، 36-37) و بار دیگر شاگردان و مریدان بر او گرد آمدند. چنین پیداست که ابن مسره این بار نیز همان روش و رفتار محتاطانه پیشین را در ابراز عقاید و اندیشه هایش دنبال می کرده است.

در میان نزدیک ترین و برجسته ترین شاگردان وی در این دوران می توان از حی بن عبدالملک، خلیل بن عبدالملک قرطبی و احمد بن منتیل، نام برد. گفته می شود که ابن مسره، یک سال را صرف تصحیح هر یک از نوشته های خود می کرده و در این میان به کسی اجازه نسخه برداری از آنها را نمی داده است، اما حی بن عبدالملک بی اجازه

عواد معروف و محبی هلال السرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ صفدی، خلیل بن ابی بکر، الوانی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ظاهر به، خطی (حدیث)؛ مقرئ، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش یوسف محمد بقاعی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م. حسن صفری نادری

ابن مسره، محمد بن عبدالله بن مسره جلی قرطبی (۷ شعبان ۲۶۹ - ۳۱۹ ق / ۱۹ آوریل ۸۸۳ - ۹۳۱ م)، متفکر و عارف اندلسی، عبدالله، پدر ابن مسره، گویا از موالی بنی امیه یا یکی از قبایل بربر به نام ابو قره در اندلس بوده است، اما چهره سرخ و سفیدش نمایانگر آن بوده که اصل اسپانیایی داشته است (ابن فرضی، ۲۱۷/۱؛ آسین پالاسیوس، 30). عبدالله در جوانی در ۲۴۰ ق / ۸۵۴ م، به همراهی برادر بزرگترش ابراهیم، قرطبه را به سوی شرق ترک گفت و به بصره رسید. بصره در آن زمان، یکی از مراکز مهم و بزرگ علم و ادب بود و بسیاری از اندلسیان به قصد آموختن علم به آنجا می رفتند. عبدالله در بصره نزد چند تن از محدثان نامدار به آموختن پرداخت. وی همچنین در آنجا به محافل معتزلیان رفت و آمد داشت و عقاید ایشان را پذیرفت، چنانکه بعدها متهم به «قدری» بودن شد و پس از آن همواره عقاید و گرایشهای معتزلی خود را حتی از نزدیک ترین شاگردانش، پنهان می داشت و آنها را تنها با کسان و خویشاوندان نزدیک خود، به ویژه فرزندش محمد در میان می نهاد. عبدالله پس از چندی به قرطبه بازگشت و در آنجا شاگردانی بر وی گرد آمدند، اما وی همواره می کوشید که عقاید، اندیشه ها و دانسته های خود را به فرزندش محمد منتقل کند.

ابن مسره هنوز جوانی نخواستہ بود که پدرش در زیر فشار وامهای سنگین، ناگزیر شد که بار دیگر زادگاهش را ترک گوید و واپسین سالهای زندگی خود را در سرزمینهایی دور از وطن سپری کند. بدین سان پدر کسب و کارش را به فرزند سپرد و راهی سفر شد تا سرانجام در مکه پناه گرفت و در همانجا در ۲۸۶ ق / ۸۹۹ م درگذشت (ابن فرضی، ۲۱۷/۱ - ۲۱۸؛ آسین پالاسیوس، 31-30). ابن مسره در هنگام مرگ پدر ۱۷ ساله بود. نویسندگان سرگذشت وی، درباره ابن مرحله از زندگی او آگاهیهای چندانی به ما نمی دهند و از استادان او، جز پدرش از ابن وضاح و خُشنی نام می برند که هر دو از فقیهان مالکی مذهب بوده اند (ابن فرضی، ۳۹/۲؛ قفطی، ۱۶). تذکره نویسان ابن مسره را در واپسین سالهای خلافت عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن، هفتمین فرمانروای اموی در قرطبه (۲۷۵ - ۳۰۰ ق / ۸۸۸ - ۹۱۲ م)، در وقتی به ما معرفی می کنند که وی در عزلتگاهی که خود بر صخره های کوههای قرطبه بنا کرده بود، با شاگردان و مریدانش به سر می برد.

ابن مسره در اظهار و اشاعه عقاید و نظریاتش بسیار محتاط بوده است. با وجود این، پس از چندی به تهمت زندقه گرفتار آمد و به ویژه در محافل درس خواندگان شایع شد که وی، افزون بر عقاید معتزلیان، عقاید و اندیشه های فلسفی و عرفانی انباز قلس (امپدکلس)، فیلسوف

استاد، از کتاب *التبصرة* او نسخه‌ای برداشته بود و استاد پس از آگاه شدن از این کار، حی را نفرین کرد و از آن پس آن کتاب را به کسی نداد (ابن ابار، ۲۸۴/۱ - ۲۸۵؛ آسین پالاسیوس، ۳۸-۳۷)، از جزئیات زندگانی ابن مسره در این دوران چیزی دانسته نیست، اما چنین پیداست که وی سالهای پایانی عمر خود را در آرامش گذرانیده و از احترام معارضان و ارادت فراوان مریدان و شاگردانش برخوردار بوده است.

اندیشمندی مانند ابن مسره بی گمان نوشته‌هایی چند داشته است، اما از آن میان جز عنوان دو اثر شناخته نیست، یکی *التبصرة* که بدان اشاره شد و دیگری کتاب *الحروف* که ابن عربی از آن نام برده است (۵۸۱/۲). از گفته ابن حزم چنین برمی آید که برخی از آثار ابن مسره تا سده ۵ ق موجود بوده است (۴۱/۵).

عقاید و آراء: برخی از منابع، ابن مسره را هم عقیده و هوادار سرسخت امپدکلس به شمار آورده‌اند (نک: صاعد اندلسی، ۷۳؛ ابن ابی اصیبعه، ۵۹/۱؛ قفطی، همانجا). باید دانست که در تاریخ فلسفه دو شخصیت از امپدکلس مشاهده می‌شود: امپدکلس اصیل و امپدکلس مجعول. سبب این امر آن است که در دوران فرهنگی «هلنیسم» به ویژه در دوائر نوافلاطونی گرایشی پدید آمده بود که شخصیت‌های فلسفی یونان باستان را به دلخواه خود بازسازی کنند. در این میان عقاید و آرائی به آنان نسبت می‌دادند که هرگز از ایشان نبوده است و در میان آثار اصیل بازمانده از آنان کمترین نشانی از آن عقاید یافت نمی‌شود. امپدکلس نیز چنین سرنواشتی داشته است و عقاید نگاران عرب از طریق ترجمه همین منابع با وی آشنا شده و ابن مسره را پیرو او دانسته‌اند. بنابراین اصول عقاید ابن مسره را باید در میان گزارش‌هایی جست‌وجو کرد که درباره امپدکلس «مجعول» به ما رسیده است (نک: هـ، انبازقلس؛ در باره امپدکلس اصیل، نک: شرف، ۳۳۹-۳۹۲). همچنین احتمالاً ابن مسره منابعی در دست داشته است که اکنون در دست ما نیست. اما با وجود این، به یقین نمی‌توان گفت که وی چه اندیشه‌ها یا نظریاتی را از امپدکلس مجعول پذیرفته و از آن خود کرده یا چه اندازه آنها را دیگر شکل کرده و با بینش و باورهای ویژه خود درهم آمیخته است. در اینجا باید این نکته را بیفزاییم که مقایسه‌ها و نتیجه‌گیریهای آسین پالاسیوس در کتابش در باره ابن مسره، در بسیاری موارد دور از هدف و تصورات شخصی اوست. آنچه ما در منابع معتبر و دست اول موجود درباره عقاید و نظریات ابن مسره می‌یابیم، اشاره‌ای به پیروی وی از عقاید امپدکلس مجعول ندارد. ابوسلیمان سجستانی که تقریباً معاصر ابن مسره بوده است، در *صوان الحکمة* که یکی از کهن‌ترین منابع عربی در باره فیلسوفان یونان است، هنگام سخن از امپدکلس مجعول، به ابن مسره اشاره‌ای ندارد.

انتساب ابن مسره به امپدکلس مجعول، نخست در طبقات الامم (همانجا) صاعد اندلسی (د ۴۶۲ ق/ ۱۰۷۰ م) دیده می‌شود. ابن فرضی در تاریخ علماء اندلس که کهن‌ترین منبع در باره زندگانی و سرگذشت

ابن مسره است، گزارش می‌دهد که وی متهم به زندقه شد و از اندلس گریخت و مدتی را در شرق اسلامی گذرانید و با اهل جدل و کلام و معتزلیان آمیزش داشت. سپس به اندلس بازگشت و پرهیزگاری و پارسایی از خود نشان داد. مردمان قریب ظاهر او را خوردند و به او روی آوردند و به سخنانش گوش می‌دادند. سپس بد اعتقادی وی بر آنان آشکار شد و هر که دارای ادراک و علم بود، از وی روی گردان شد و گروهی از نادانان همچنان پیرو وی باقی ماندند (۳۹/۲). وی سپس می‌افزاید که ابن مسره معتقد به آزادی اراده انسان (استطاعت) و انفاذ وعید بود و در بسیاری موارد قرآن را به نادرست تأویل می‌کرد، اما با وجود این، مدعی بود که همچون ذوالنون مصری (د ۲۴۵ ق ۸۵۹ م) و ابو یعقوب نهرجوری (د ۹۴۱/۳۳۰ م) سخن در باره تصحیح اعمال و محاسبه نفس می‌گوید. زبانش نیز توانایی سخن‌پردازی و ظاهرآرایی الفاظ و پنهان کردن معانی را داشته است. نظر مردمان در باره ابن مسره دو گونه بود: گروهی وی را در علم و زهد تا حد امامت می‌رسانند و گروهی او را به سبب بدعت‌هایی در سخنانش در باره وعد و وعید و بیرون شدن او از شیوه علوم متداول در اندلس که بر پایه مذهب تقلید و تسلیم بوده است، نکوهش و سرزنش می‌کردند (۳۹/۲ - ۴۰). در میان عقاید نگاران نیز، ابن حزم (د ۴۵۶ ق/ ۱۰۶۴ م) نخستین کسی است که به برخی از عقاید ابن مسره اشاره می‌کند. وی می‌گوید که ابن مسره با معتزلیان در اعتقاد به «قدر» موافق بوده و می‌گفته است که علم و قدرت خدا دو صفت محدث و مخلوقند و نیز خدا دارای دو علم یا آگاهی است که یکی را کلاً پدید آورده و آن آگاهی از کلیات است که همان علم غیب است. مانند آگاهی او از اینکه در جهان، کافران و مؤمنان خواهند بود. و نیز روز رستاخیز و پاداش و کیفر خواهد بود؛ دیگری آگاهی او از جزئیات است که همان علم شهادت است. یعنی آگاهی خدا از کفر فلان و ایمان بهمان و مانند اینها که علم خداوند پس از روی دادنشان به آنها تعلق می‌گیرد و به این آیه استناد می‌کرده است: *عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ* (انعام/ ۷۳). ابن حزم سپس می‌افزاید که آنچه ابن مسره را به این اعتقاد برانگیخته بود، هواداری وی از اصول معتزلیان بود که می‌گفتند اگر خدا جاودانه بداند که فلان هرگز ایمان نخواهد آورد و بهمان هرگز کافر نخواهد شد و سپس به آدمیان این توانایی را بدهد که سخن پروردگار را تکذیب کنند و آنچه جاودانه بوده است، باطل سازند، آنگاه تناقض آشکاری پدید می‌آید (۴۰/۵). در این مورد، ابن حزم به نظریات یکی از معاصران خود به نام اسماعیل بن عبدالله رُعینی، از پیروان ابن مسره اشاره می‌کند و می‌گوید: او متعبد و زاهد بوده است، اما عقایدی را به میان آورده که برخی از پیروان ابن مسره بدان سبب از وی دوری گزیدند. از میان عقاید رُعینی یکی این بوده است که بدنهای آدمیان در روز رستاخیز زنده نمی‌شوند، بلکه روانها بحث و حشر دارند. وی همچنین معتقد بوده است که در هنگام مرگ انسان و جدا شدن روح از تن، حساب روح آغاز می‌شود و به بهشت یا به دوزخ می‌رود. از عقاید دیگر رُعینی این

دیوارهایی آن را احاطه کرده‌اند و دری در آن گشوده نیست و هیچ کس نمی‌تواند داخل آن خانه شود، اما از سوی دیگر، در بیرون آن خانه ستونی برپاست، چسبیده به دیوار خانه که اهل کشف آن را مسح می‌کنند. این ستون، هر چند از این منزل است، اما افزوده بر آن نیست و خاص آن نیست، بلکه در هر منزل الهی موجود است، چنانکه گویی ترجمان میان ماست و آنچه منازل از معارف به ما می‌دهند. این مسره در کتاب الحروف خود، به این نکته توجه داده است. این ستون دارای زبان فصیحی است که آنچه منازل در بر دارند، برای ما بیان می‌کند و ما آگاهی از آن منزل را از او بهره می‌گیریم (۵۸۱/۲).

مأخذ: ابن ابار، محمد بن عبدالله، الکلمة لکتاب الصلوة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، الفصل، قاهره، ۱۹۶۴ م؛ ابن عذاری، محمد، البیان المغرب، به کوشش دوزی، لیدن، ۱۸۲۱-۱۸۵۱ م؛ ابن عربی، محمد بن علی، الفترحات المکیة، بولاتی، ۱۳۲۹ ق؛ ابن فرضی، عبدالله بن محمد، تاریخ علماء الاندلس، قاهره، ۱۹۶۶ م؛ ابوسلیمان سجستانی، محمد بن طاهر، صوان الحکمة، به کوشش عبدالرحمن بدوی، تهران، ۱۹۷۴ م؛ شرف، شرف‌الدین خراسانی، نخستین فیلسوفان یونان، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، به کوشش حیاة بوعلوان، بیروت، دارالطبعة؛ قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحکماء (اختصار زوزنی)، به کوشش لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ نیز:

Asin Palacios, Miguel, *Ahen Masarra y su escuela origenes*, Madrid, 1914.
شرف‌الدین خراسانی (شرف)

إِبْنِ مَسْعُودَهِ، نک: عبدالله بن مسعود.

إِبْنِ مَسْعُودَهِ، ابو عبدالرحمن عبدالله بن مسعود بن غافل (د ۳۲ یا ۳۳ ق/ ۶۵۳ م)، از اصحاب مشهور پیامبر (ص)، در برخی منابع نام نیای او را حبیب و حارث نیز ضبط کرده‌اند (ابن هشام، ۲۵۴/۱؛ ابن عساکر، ۴/۳۹؛ قس: کلبی، ۱۳۱؛ بلاذری، انساب، ۲۰۴/۱). زندگی: اصل او از بنی هذیل بود، اما چون پدرش در جاهلیت حلیف بنی زهره شده بود، او نیز بعدها به «حلیف بنی زهره» شناخته می‌شد (ابن هشام، ۳۶۶/۱؛ ابن سعد، ۱۱۳/۱۰۶). همچنین وی را به سبب آنکه مادرش نیز از صحابه بود (نک: همو، ۲۱۲/۸)، ابن ام عبد می‌خواندند (بخاری، ۳۰۷/۲؛ ابن عساکر، ۶۳/۳۹ - ۷۰).

از زندگی او پیش از اسلام، آگاهی چندانی در دست نیست، ولی گویا شغل چوپانی داشت، چنانکه بعدها ابوجهل او را به همین سبب تحقیر کرد (واقدی، ۸۹/۱ - ۹۰؛ ابن هشام، ۶۳۶/۲). در آغاز دعوت پیامبر (ص) بر اثر معجزه‌ای که از آن حضرت دید، مسلمان شد (احمد بن حنبل، ۳۷۹/۱، ۴۶۲؛ ابن عبدالبر، ۹۸۷/۳ - ۹۸۸). به همین جهت از وی به عنوان یکی از نخستین اسلام آوردندگان نام برده شده و از قول خود او آمده که ششمین مسلمان بوده است (ابن اسحاق، ۱۴۳؛ حاکم نیشابوری، ۳۱۳/۳). او نخستین کسی بود که پس از پیامبر (ص)، قرآن را به صدای بلند بر مشرکین خواند و آزار دید (ابن اسحاق، ۱۸۶؛ بلاذری، همان، ۱۶۲/۱). وی همچنین از نخستین گروه مهاجران به حبشه بود و منابع از دو بار هجرت وی به حبشه یاد کرده‌اند (عروة بن

بوده است که جهان هرگز فنا نمی‌پذیرد، بلکه به همین شکل کنونی بی‌پایان ادامه دارد. وی همچنین می‌گفته است که عرش، مدبر جهان است و خدا برتر از آن است که اصلاً فعلی را به وی نسبت دهند. وی این نظریه را به ابن مسره نسبت می‌داده است، ولی ابن حزم می‌گوید که او خود چنین نظریه‌ای را در نوشته‌های ابن مسره نیافته است. از عقاید دیگر رعینی این بوده است که پیامبری اکتسابی است و هر کس که به غایت نیکوکاری و پاکیزگی نفس برسد، پیامبری می‌یابد و بدین سان پیامبری امری اختصاصی نیست. بسیاری از پیروان رعینی این نظریه را به ابن مسره نسبت می‌داده و برای اثبات آن به عباراتی از وی در نوشته‌هایش استناد می‌کرده‌اند که به گفته ابن حزم، به چنین نظریه‌ای اشاره دارند (۴۰/۵ - ۴۱).

از سوی دیگر، محیی‌الدین ابن عربی نیز در دوجا از فتوحات مکیه از ابن مسره نام می‌برد و به نظریات او اشاره می‌کند. در یک جا، در باره «حاملان عرش» به سخن پیامبر (ص) اشاره می‌کند که شمار حاملان عرش را در این جهان ۴ و در جهان دیگر ۸ تن قرار می‌دهد و سپس می‌افزاید که از ابن مسره - که او را یکی از بزرگ‌ترین اهل طریق، علماً، حالاً و کشفاً، می‌داند - روایت شده است که «عرش محمول» همان ملک (یعنی قلمرو آفرینش) است، و محصور در جسم، روح، خوراک و مرتبه است. آدم و اسرافیل برای صورتها یا اجسامند، جبرئیل و محمد (ص) برای ارواحند، میکائیل و ابراهیم برای ارزاقند و مالک و رضوان برای وعد و وعیدند و در قلمرو آفرینش جز اینها نیست (۱۴۷/۱ - ۱۴۸). آنگاه ابن عربی، پس از بحث مهمی در باره عرش به معنای «ملک» و عدد ۸ که آن را به نسبت‌های هشتگانه‌ای که خدا موصوف به آنهاست، باز می‌گرداند، یعنی: حیات، علم، قدرت، اراده، کلام، شنوایی، بینایی و ادراک مطعوم و مشوم و ملموس، می‌گوید که از این ۸ پایه قلمرو جهان آفریده (ملک)، ۴ در دنیا آشکار است که عبارتند از صورت، خوراک و ۲ مرتبه (یعنی سعادت و شقاوت) و در روز رستاخیز هر ۸ با هم به چشم می‌آیند، چنانکه خدا می‌گوید: «و در آن روز، عرش پروردگارت را بر فراز ایشان، هشت تن می‌کشند» (حاقه/ ۱۷/۶۹). در حالی که به گفته پیامبر آنان اکنون در این جهان، چهارند. این تفسیر عرش به معنای ملک است، اما تفسیر آن به معنای اورنگ (سریر) این است که خدا فرشتگانی دارد که اورنگ او را بر دوشهایشان می‌کشند و امروز چهارند و فردا هشت تن می‌شوند، تا آن اورنگ را به زمین حشر بکشانند. در باره صورتهای آن حاملان چهارگانه اورنگ خدایی، سخنانی آمده است که همانند گفته ابن مسره است که بر پایه آن یکی به چهره انسان است، دومی به چهره شیر، سومی به چهره کرکس و چهارمی به چهره گاو (۱۴۹/۱).

ابن عربی، در جای دیگری پس از توضیح و تحلیل مفهوم «تنزیه توحید» می‌گوید که منزل تنزیه، هر چند جویای احدیت و تنزیه از همه وجوه است، اما در کشف صوری مقید به ظاهر، مانند خانه‌ای است که بر ۵ ستون استوار است که بر بالای آنها سقفی قرار دارد که

زیر، ۱۰۵؛ ابن اسحاق، ۱۷۶؛ ابن سعد، ۱۳۷/۱، ۱۰۷/۱.

به هر روی ابن مسعود در بازگشت خود، پس از هجرت پیامبر (ص)، به مدینه رفت (همانجا) و پیامبر (ص) میان او و معاذ بن جبل (همو، ۱۲۰/۲) ۱۲۱ - بلاذری، همان، ۲۷۱/۱ یا زیر بن عوام (ابن هشام، ۵۰۵/۱؛ ابن شیه، ۱۰۵۳/۳؛ بلاذری، همان، ۲۷۰/۱) پیمان برادری برقرار کرد.

وی در جنگ بدر شرکت نمود و ابوجهل را به قتل آورد و پیامبر (ص) درحالی که از کشته شدن ابوجهل خشنود بود، شمشیر او را به ابن مسعود بخشید (عروة بن زبیر، ۱۴۲ - ۱۴۳؛ ابن هشام، ۶۳۵/۱ - ۶۳۶، ۷۱۰ - ۷۱۱؛ واقدی، ۸۹/۱ - ۹۱). ابن عباس وی را از معدود یاران پیامبر (ص) می‌داند که در جنگ احد از او جدا نشدند (ابن ابی الحدید، ۲۹۳/۱۳) و گفته‌اند که او در بسیاری از غزوات پیامبر (ص) شرکت داشته است (ابن سعد، ۱۰۸/۱۳). وی بسیار همراه پیامبر (ص) بود و آن حضرت را خدمت می‌کرد (ابن شیه، ۳۰۳/۱).

از جزئیات زندگی ابن مسعود، پس از رحلت پیامبر (ص) اطلاع دقیقی در دست نیست. سخنی از او نشان می‌دهد که در جنگهای رده در زمان ابوبکر شرکت داشته است (بلاذری، فتوح، ۹۴). طبری نیز خبری را از سیف بن عمر نقل می‌کند که در جنگ یرموک محافظت غنایم برعهده وی بوده است (تاریخ، ۲۰۹۵/۱).

در زمان عمر - بنابر خبری که طبری از سیف نقل می‌کند - در فتح شام شرکت داشت و مدتی در آنجا ساکن بود و گویا به قضا و تعلیم قرآن اشتغال داشت (همان، ۲۳۹۲/۱ - ۲۳۹۳). همچنین گزارشی در دست است که از حضور او در مداین و تعلیم فقه و قرآن خبر می‌دهد (یعقوبی، ۱۲۹/۲).

در ۲۱ ق، عمر او را که در حمص بود، فراخواند و همراه عمار برای نظارت بر بیت المال و قضا به کوفه فرستاد (بلاذری، همان، ۲۶۹؛ طبری، همان، ۲۶۳۷/۱، ۲۶۴۵ - ۲۶۴۷). عمر پس از چندی عمار را عزل و مغیره بن شعبه را به جای او گمارد که بلاذری در روایتی علت خشم عمر بر عمار را، مشاجره او با ابن مسعود می‌داند (بلاذری، انساب، ۱۶۸/۱؛ قس: طبری، همان، ۲۶۴۵/۱). که دلیل دیگری برای آن ذکر می‌کند. پس از قتل عمر، ابن مسعود به مدینه آمد و با عثمان بیعت کرد و آنگاه به کوفه بازگشت و مردم را به بیعت با او فراخواند (ابن شیه، ۹۵۷/۳؛ بلاذری، همان، ۲۳/۵) و عثمان نیز او را بر منصب خود ابقا کرد و در عراق زمینی به او بخشید (همو، فتوح، ۲۷۳).

براساس روایت طبری از سیف بن عمر، در همین ایام بین ابن مسعود و سعد بن ابی وقاص، والی وقت کوفه که حاضر نبود و ام خود را به بیت المال پرداد، مشاجره‌ای در گرفت و چون خبر به عثمان رسید، سعد را عزل کرد و بر ابن مسعود خشم گرفت (تاریخ، ۲۸۱۱/۱ - ۲۸۱۳). اما گزارشهای دیگری نشان می‌دهد که چنین مشاجره‌ای میان ابن مسعود و ولید بن عقبه که والی کوفه بوده، صورت گرفته است (نک: بلاذری، انساب، ۳۰/۵ - ۳۱، به نقل از ابومنخنف؛ ابن عبدربه،

۳۰۶/۴ - ۳۰۷). در پی این درگیری ولید شکایت او را نزد عثمان برد و عثمان که از ابن مسعود برآشفته بود، او را به مدینه بازخواند. از فحواي روایات برمی‌آید که مردم کوفه خواهان مقاومت ابن مسعود در برابر عثمان بوده‌اند، اما او ترجیح داد کوفه را ترک گفته، به مدینه رود (ابن شیه، ۱۰۴۹/۳؛ ابن عبدالب، ۹۹۳/۳؛ ابن اثیر، اسد، ۲۶۰/۳؛ ابن حجر، الاصابه، ۱۳۰/۴). در مدینه عثمان، وی را ناسزا گفت و به قولی دستور داد که او را به زور از مسجد برانند (بلاذری، همان، ۳۶/۵ - ۳۷؛ سیدمرتضی، ۲۸۱/۴ - ۲۸۲، به نقل از واقدی). پس از آن ابن مسعود تا ۳ سال در مدینه بود و اجازه نداشت از آنجا بیرون رود (بلاذری، همان، ۳۷/۵) و سرانجام حدود ۲ سال پیش از کشته شدن عثمان در مدینه وفات یافت (همانجا؛ نیز طبری، همان، ۲۸۹۴/۱؛ ابن عساکر، ۱۳۴/۳۹ - ۱۳۹). در طول مدتی که ابن مسعود در مدینه بود، عثمان وی را از بیت المال قطع کرد، اما پس از مرگش وصی او زبیر بن - آن را برای بازماندگانش از عثمان ستاند (بلاذری، همانجا، فتوح، ۴۶۱). یکی از علل ناخشنودی عثمان از ابن مسعود، حضور وی در تدفین و نماز بر پیکر ابوذر در رنده است (سیدمرتضی، ۲۸۳/۴؛ نیز نک: ابن هشام، ۵۲۴/۲؛ واقدی، ۱۰۰/۲؛ خلیفه بن خیاط، ۱۷۷/۱؛ طبری، همان، ۲۸۹۵/۱ - ۲۸۹۶).

علی بهرامیان

ماخذ: (نک: پایان مقاله).

ابن مسعود و علوم قرآنی و حدیث و فقه: ابن مسعود در بسیاری از مناسبتهای نزول قرآن شخصاً حضور داشت. وی به گفته خود افزون بر ۷۰ سورة قرآن را از زبان پیامبر (ص) فرا گرفته بود (بخاری، ۲۲۸/۳؛ مسلم، ۱۹۱۲/۴؛ نسائی، ۱۳۴/۸) و از زمان پیامبر (ص) به تعلیم قرآن می‌پرداخت. براساس روایتی، ابن مسعود یکی از چهار تنی بوده است که پیامبر (ص) فرا گرفتن قرآن را از آنان توصیه کرده بود (نک: بخاری، ۳۰۷/۲؛ مسلم، ۱۹۱۳/۴ - ۱۹۱۴؛ ترمذی، ۶۷۴/۵). در روایات دیگری نیز آمده که قرائت ابن مسعود (ابن ام عبد) با وحی منزل سازگارتر است (نک: ابن ماجه، ۴۹/۱؛ احمد بن حنبل، ۲۶/۱؛ ابن سعد، ۱۰۴/۲). وی مدتها در مدینه و کوفه، پس از وفات پیامبر (ص) نیز به تعلیم قرآن اشتغال داشت و حتی برخی از صحابه برجسته چون ابن عباس از او قرآن آموخته و در مواردی از قرائت وی پیروی کرده‌اند (نک: ابن ابی داوود، ۵۵).

قرائت: در کوفه شماری از بزرگان تابعین چون اسود بن یزید، زید بن حبیش، عبید بن قیس، ابو عبد الرحمن سلمی، ابو عمرو شیبانی و زید بن وهب از محضر او قرائت آموختند و تا چندی قرائت او در کوفه غالب بود (نک: همو، ۱۳ - ۱۴؛ ابن مجاهد، ۶۶ - ۶۷؛ ابن جزری، ۴۵۸/۱). براساس حکایتی از اعمش (د ۱۴۸ ق)، در اوایل سده ۲ ق در کوفه مصحف عثمانی در عرض قرائت ابن مسعود چندان تداول نداشته است؛ درحالی که در طول نیم سده به تدریج جای قرائت ابن مسعود را گرفته، تا آنجا که در اواسط سده ۲ ق تنها عدّه اندکی قرائت مزبور را در ثبت خود داشتند (ابن مجاهد، ۶۷).

عراق رواج داشته است. ابن ندیم (د ۳۸۰ق) نسخه‌ای از این مصحف را رؤیت کرده که در اواسط سده مزبور کتات شده بوده است (ص ۲۹). همچنین عمار بن رزیک کوفی نسخه‌ای از آن را دیده (نک: جلودی، حدیث ش ۴۵) و در اواخر سده مزبور فراء نحوی نامدار کوفه از نسخه‌ای از آن نقل کرده است (نک: ابن خالویه، ۱۵۵: قس فراء، جم). به علاوه مصحف ابن مسعود در این قرن موضوع بحث کلامی برای ضرار بن عمرو معتزلی و فرقه اباضی عمریه قرار گرفته است.

در سده ۳ق فضل بن شاذان رازی مصحف منسوب به ابن مسعود را دیده و ترتیب سوره‌ها را در آن وصف کرده است (نک: ابن ندیم، همانجا؛ قس: سیوطی، ۲۲۳/۱-۲۲۴، به نقل از المصاحف ابن‌اشته). در سده بعد نیز به گفته ابن ندیم (همانجا) مصاحف زیادی به نام ابن خالویه نحوی (د ۳۷۰ق) نیز جابه‌جا به نقل از مصحف ابن مسعود پرداخته است. در ۳۹۸ق برخی از شیعیان بغداد نسخه‌ای را به نام مصحف ابن مسعود مطرح کردند که با مصاحف رسمی اختلاف بارزی داشت و به فتوای ابو حامد اسفراینی آتش زده شد (سبکی، ۶۵/۴). البته در حدود ۴۲۵ق، چنانکه از گفتار صاحب «المبانی» برمی‌آید، هنوز نسخه‌هایی از مصحف ابن مسعود در مناطق مختلف یافت می‌شده است (ص ۴۶). به روایت قرطبی به دنبال انقراض خلافت فاطمی مصر (۵۶۷ق) در خزاین آنان نسخه‌ای از مصحف ابن مسعود به دست آمد که به دستور قاضی صدرالدین سوخته شد (نک: ارنووط، ۴۷۳/۱-۴۷۴). به هر روی با اختلافات چشمگیری که میان گزارشهای رسیده درباره نسخ مصحف ابن مسعود دیده می‌شود، باید از اظهار نظر در مورد تفاوت‌های مصحف واقعی ابن مسعود با مصاحف رسمی خودداری ورزید. البته درباره مصاحف منسوب به وی باید گفت که در ترتیب سور، رسم الخط پاره‌ای کلمات و افزودن برخی عبارات، با مصاحف رسمی اختلاف‌هایی داشته است.

در واقع در طول تاریخ «مصحف ابن مسعود» به عنوان یک کتاب کمیاب و جالب، گاه با انگیزه‌های مذهبی و گاه شاید با انگیزه‌های سودجویانه مادی مطرح شده است؛ چنانکه براساس روایتی در «المبانی» (صص ۴۷-۴۸) برخی از شیادان نسخه‌هایی بی‌اساس را با نام مصحف ابن مسعود بر ساخته، آن را نزد امرا می‌بردند و وانمود می‌کردند که خزانه کتب امیر نباید از چنین مصحفی خالی باشد.

در ۲ سده اخیر نیز مستشرقانی که تاریخ قرآن را مورد مطالعه قرار داده‌اند، همواره ابن مصحف را به عنوان یک موضوع جالب و گاه سؤال‌انگیز تلقی کرده‌اند، از جمله گلدسیهر با تکیه بر اعتبار بیشتر ابن مسعود نسبت به زید بن ثابت و همکاران او، مصحف عثمانی را عملاً کم‌ارزش‌تر از مصحف ابن مسعود دانسته است (نک: ۸-۱۱)، اما برخی دیگر چون نولدکه به گونه‌ای تحلیلی جایگاه این مصحف را در مقایسه با دیگر مصاحف مورد مطالعه قرار داده‌اند (نک: نولدکه، ۱۱۱-۱۱۳، ۱۱/۳۹-۴۰).

از آن پس در کوفه قرائتهایی به وجود آمد که مصحف عثمانی کوفه مبنای آنها بود و در خواندن آن، قرائت ابن مسعود به کار می‌آمد. در واقع قرائات رسمی کوفه، یعنی: عاصم، حمزه، کسایی و خلف از قاریان عشر، کمابیش در قرائت ابن مسعود ریشه دارند (نک: ابو عمرو دانی، ۹-۱۰؛ ابن جزری، ۴۵۹/۱).

افزون بر تأثیر ابن مسعود در قرائات معتبر کوفه، پاره‌ای قرائات شاذ منسوب به وی در منابع دیده می‌شود. از جمله ابن ابی داود سجستانی، به‌ویژه با تکیه بر روایت اعمش، بخش قابل توجهی از قرائات خاص وی را گرد آورده و آن را «مصحف ابن مسعود» نامیده است (نک: صص ۵۴-۷۳، قس: ۵۴). همچنین ابن خالویه بسیاری از شذوذ وی را در مختصر فی شواذ القرآن ذکر نموده است (نک: ص ۲۱۱، فهرست). جز این موارد، به‌طور پراکنده قرائات شاذ ابن مسعود را در بسیاری از کتب تألیف شده در موضوعات متنوع، می‌توان یافت (مثلاً ابوداود، ۳۵/۴، ۳۸؛ ترمذی، ۱۹۱/۵؛ جم: طبری، تفسیر، ۲۰/۷؛ جم: فراء، ۱۱/۱؛ جم: سیاری، ۱۱، ۲۰؛ جم: ابن مهران، ۱۹۹). گفتنی است که برخی مکاتب فقهی یا کلامی برای تأیید مواضع خود گاهی به اینگونه قرائات ابن مسعود استناد کرده‌اند. به عنوان نمونه حنفیان در تأیید نظر خود درباره لزوم تابع ایام روزه در کفاره یمین به قرائت وی در آیه ۸۹ از سوره مائده تمسک جسته‌اند (نک: جصاص، ۱۲۱/۴؛ مرغینانی، ۳۶۶/۴). همچنین اینگونه قرائات گاهی مورد استناد امامیه و گروه‌های نزدیک به ایشان در بیان فضائل اهل بیت (ع) قرار گرفته است (مثلاً نک: فرات کوفی، ۱۰۹؛ جلودی، حدیث ش ۱۰؛ ابن بابویه، عیون، ۱۸۱/۱؛ استرآبادی، ۳۹۵/۱).

مصحف ابن مسعود، براساس آنچه در منابع آمده، ابن مسعود آیات قرآن را از حافظه بر شاگردان املا می‌نمود و آنان قرائت او را در مصاحفی می‌نوشتند (نک: پسوی، ۵۳۸/۲؛ «المبانی»، ۳۶-۳۵؛ ابونعیم، ۱۲۴/۱). در جریان گردآوری قرآن و فراهم آوردن مصحف رسمی توسط عثمان و به مباشرت زید بن ثابت، در روایات سخن از نسخه‌ای با عنوان «مصحف ابن مسعود» به میان آمده که مورد توجه قرار نگرفته و عثمان او را امر کرده مصحف خود را تحویل نماید تا به همراه دیگر مصاحف از بین برده شود. به گفته روایات، ابن مسعود به این امر تن در نداد و به همین سبب به امر عثمان مضروب شد (نک: ابن سعد، ۱۰۵/۲)؛ ابن ابی داود، ۱۸-۱۳). اما بنا به برخی روایات ابن مسعود از این موضع خود عدول و مصحف عثمانی را تأیید کرد (نک: همو، ۱۸؛ «المبانی»، ۹۵؛ ابن اثیر، الکامل، ۱۱۲/۳).

از آن پس، گه گاه نسخه‌ای از «مصحف عبدالله بن مسعود» دیده شده است. در ربع چهارم سده اول ق، حجاج بن یوسف ثقفی والی عراق، نسخه‌ای را که در برابر مصحف رسمی رواج یافته بود، دفن کرد (نک: ابن خالویه، ۱۴۲). همچنین در همین حدود محمد بن کعب قرظی نسخه‌ای را دیده که تفاوت قابل ملاحظه‌ای با مصحف عثمان نداشت است («المبانی»، ۴۷). در سده ۲ق هنوز مصحف ابن مسعود در

تفسیر: او در روزگار خود فردی آگاه به مفاهیم قرآن و اسباب نزول آیات شناخته می‌شده است (نک: مسلم، ۱۹۱۳/۴؛ ابن ابی‌داوود، ۱۴) و در دوره‌های بعد نظرات تفسیری او مورد توجه مفسرانی از مذاهب گوناگون قرار گرفت (مثلاً نک: طبری، تفسیر، جم: طوسی، التبیان، ۵۸/۱، جم: زمخشری، ۳۸/۱، جم). گفته شده سندی در تفسیر خود غالباً روایات ابن مسعود و ابن عباس را نقل کرده است (نک: ابن کثیر، ۴/۱).

حدیث: او که دیرزمانی محضر پیامبر (ص) را درک کرده بود، احادیث بسیاری از آن حضرت روایت کرده است. بنابر آنچه نووی آورده، احادیث منقول از ابن مسعود در کتب معتبر ۸۴۸ حدیث است که از آن میان ۶۴ مورد، محل اتفاق بخاری و مسلم، ۲۱ حدیث از منفرجات بخاری و ۳۵ حدیث از منفرجات مسلم است (۲۸۸/۱۱۱). او بجز احادیثی که مستقیماً از پیامبر (ص) روایت کرده، در پاره‌ای موارد برخی احادیث را از صحابه دیگر اخذ کرده است (نک: ابن حجر، تهذیب، ۲۷/۶).

در میان کسانی که از او روایت کرده‌اند، جمع کثیری از صحابه چون ابن عباس، ابوسعید خدری، عبدالله بن عمر، عبدالله بن زبیر، ابوموسی اشعری، انس بن مالک، جابر بن عبدالله و ابوهیرة دیده می‌شوند. همچنین بسیاری از تابعین چون علقمة بن قیس، اسود بن یزید، مسروق، زید بن وهب، ربیع بن حراش، زبیر حبیش، عبدالرحمن بن ابی لیلی، ابوالاسود دؤلی و عبیده سلمانی از او حدیث فرا گرفته‌اند (نک: نووی، همانجا؛ ابن حجر، همان، ۲۷/۶-۲۸). گفته‌اند که او از زمره اصحابی بود که از نوشتن حدیث نهی می‌کردند (خطیب، تقیید، ۳۸-۳۹، ۵۳-۵۶). در روایت آمده که ابن مسعود چندان حدیث می‌گفت که عمر را ناخشنود کرد و از او خواست تا کمتر حدیث گوید (نک: همو، شرف، ۸۷). بسیاری از احادیث ابن مسعود را به طور مجموع در مسانید مختلف به ویژه مسند احمد بن حنبل (۳۷۴/۱-۴۶۶) می‌توان یافت. یحیی بن محمد بن صاعد نیز در تألیف مستقلی با عنوان مسند عبدالله بن مسعود، احادیث او را گرد آورده (نک: ذهبی، ۵۵۵/۱۶؛ رودانی، ۳۵۵) که نسخه خطی بخشی از آن در کتابخانه ظاهریه دمشق موجود است (ظاهریه، ۶۴). همچنین مزنی در تحفه الاشراف (۱۷۰-۳/۷) احادیث پراکنده وی را در صحاح سته، گرد آورده و طبقه‌بندی کرده است.

در احادیث ابن مسعود موضوعات متنوعی چون: موضوعات فقهی به خصوص صلات، زهد و اخلاق، تفسیر، تاریخ و معرفة الصحابه دیده می‌شود. همچنین موضوع جالب «ملاحم و فتن» در روایات او زیاد به چشم می‌خورد، تا جایی که می‌توان گفت او یکی از معدود صحابه‌ای است که احادیث ملاحم و فتن بر محور آنان می‌گردد (به عنوان نمود حاکم نیشابوری، جم: نک: مرعشی، ۵۶۴-۵۶۵؛ مقدسی، یوسف، ۴۱۳، فهرست). از مشهورترین احادیث ابن مسعود در این زمینه می‌توان حدیث بشارت به مهدی (ع) را یاد کرد که از طرق بسیاری

روایت شده است (نک: ابوداود، ۱۰۶/۴؛ ترمذی، ۵۰۵/۴؛ ابن ماجه، ۱۳۶۶/۲؛ احمد بن حنبل، ۳۷۶/۱، ۳۷۷، ۴۳۰، ۴۴۸؛ طبرانی، ۱۰/۱۰) حدیث‌های شم ۱۰۲۱۳-۱۰۲۳۰؛ طوسی، القیة، ۱۱۲-۱۱۳).

فقه: در منابع گوناگون تأکید شده است که ابن مسعود در شمار صحابه‌ای بود که فتوا می‌دادند و مردم در مسائل فقهی بدانان رجوع می‌کردند (نک: ابن سعد، ۱۰۵/۲(۲)؛ خطیب، تاریخ، ۱۴۷/۱؛ حاکم نیشابوری، ۳۱۵/۳؛ ابواسحاق شیرازی، ۴۳-۴۴). گویند فتاوی او چندان بود که یک مجلد بزرگ را بر می‌کرد (ابن حزم، ۸۹/۵) و شاگردان او این فتاوی را نوشته و ثبت می‌کردند (ابن قیم، ۲۰/۱). در اینکه ابن مسعود از عالم‌ترین صحابه در احکام شرعی بوده و در پایه‌گذاری مکتب فقهی کوفه نقش بسزایی داشته، جای گفت و گو نیست، اما به جهت وجود اختلاف در میان آراء نقل شده از ابن مسعود در منابع، نمی‌توان به روشنی درباره آزارهای استنباط وی سخن گفت. از یک طرف روایاتی در سده‌های نخستین رواج داشته، مبنی بر اینکه ابن مسعود ابتدا در کتاب خدا و سنت نبوی به دنبال حکم فقهی بوده و در صورت یافت نشدن حکم در آنها، رأی خود را به کار می‌گرفته است. البته افزوده شده که وی رأی خود را همیشه صواب نمی‌دانسته و امکان خطا را در مد نظر داشته است (نک: ابن قتیبه، ۲۱؛ ابن قیم، ۶۳/۱). از طرف دیگر روایات زیادی از او نقل شده که تنها، یافتن حکم در کتاب و سنت را توصیه کرده و از به کارگیری رأی نهی نموده است (نک: دارمی، ۴۶/۱ به بعد). به هر روی مکاتب مختلف کوفه از اصحاب رأی و اصحاب حدیث از او تأثیر پذیرفته و در مواردی به این تأثیرپذیری مباحث کرده‌اند. خوارزمی حنفی سلسله مشایخ ابوحنیفه در فقه را با دو واسطه به اصحاب ابن مسعود رسانیده و مقدسی مهم‌ترین دلیلی که بر حنفی شدن خود اقامه می‌کند، این است که ابوحنیفه در آراء خود بر اقوال حضرت علی (ع) و ابن مسعود اعتماد نموده است (نک: خوارزمی، ۴۲۵/۲؛ مقدسی، محمد، ۱۲۷). از اصحاب حدیث کوفه نیز ابن آدم در کتاب الخراج جابه جا به نقل آراء فقهی ابن مسعود پرداخته است (نک: ۱۹۳، فهرست). شاخص نیز نقش ابن مسعود و اصحاب او را در شکل‌گیری فقه عراق به ویژه کوفه مورد بررسی قرار داده است (صص ۲۳۳-۲۳۱). نظرات فقهی منقول از ابن مسعود را می‌توان در کتب حدیث چون سنن بیهقی (۸۷/۱، جم)، کتب فقهی چون المبسوط سرخسی (نک: ۵۴۴-۵۴۵، فهرست) و در ذیل تفسیر آیات گوناگون در کتب مختلف تفسیری به دست آورد.

جایگاه ابن مسعود در مکاتب مختلف: نزد اهل سنت ابن مسعود به عنوان یکی از بزرگان صحابه شناخته شده و در آثار محدثان بزرگ ایشان می‌توان ذیل عنوان «فضائل عبدالله بن مسعود» روایات زیادی را در مدح او ملاحظه کرد (مثلاً نک: بخاری، ۳۰۷/۲؛ مسلم، ۱۹۱۰/۴-۱۹۱۴؛ ترمذی، ۶۷۲/۵۴-۶۷۴؛ ابن ماجه، ۴۹/۱؛ حاکم نیشابوری، ۳۱۲/۳-۳۲۰). حتی در یک متن غیرمشهور از حدیث «عشرة مبشرة» ابن مسعود در زمره آن ۱۰ تن شمرده شده است (نک:

اباضیان، مذهب خود را به ابن مسعود منتسب می‌کردند و حتی در مورد قرآن، مصحف او را اساس می‌دانستند (نک: درجینی، ۴۷/۱؛ EI²، ذیل «اباضیه»، به نقل از ابوزکریا ورجلانی).

مأخذ: ابن آدم، یحیی، الخراج، به کوشش احمد محمدشاکر، قاهره، ۱۳۴۷ ق/۱۹۲۸م؛ ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۸-۱۳۸۴ ق؛ ابن ابی داود، عبدالله، المصاحف، قاهره، ۱۳۵۵ ق/۱۹۳۶م؛ ابن اثیر، علی بن محمد، اسد الغابة، قاهره، ۱۲۸۰ ق؛ همو، الکامل؛ ابن اسحاق، محمد، السير والمغازی، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۳۹۸ ق/۱۹۷۸م؛ ابن بابویه، محمد بن علی، الخصال، به کوشش علی اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۳ ق/۱۳۶۲ ش؛ همو، عیون اخبار الرضا، نجف، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰م؛ همو، کمال الدین، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة، قاهره، ۱۳۲۸ ق؛ همو، تهذیب التهذیب، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۶ ق؛ ابن حزم، علی بن احمد، الاحکام فی اصول الاحکام، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ ابن خالویه، حسین بن احمد، مختصر فی شواهد القرآن، به کوشش گ. برگشترسر، قاهره، ۱۹۳۴م؛ ابن سعد، محمد، الطبقات الکبیر، به کوشش زاخار و دیگران، لیدن، ۱۹۰۴-۱۹۱۸م؛ ابن سلام اباضی، یسید الاسلام، به کوشش ورنر شوارتز و سالم بن یعقوب، وِسْبادَن، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ ابن شیه، عمر، تاریخ المدینة المنورة، به کوشش فهمی محمد شلوت، حجاز، ۱۳۹۹ ق/۱۹۷۹م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، الاستیعاب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۰ ق/۱۹۶۰م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفرید، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۴۰-۱۹۵۳م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش سکیه شهابی، دمشق، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، تأویل مختلف الحديث، به کوشش محمد زهری نجار، بیروت، دار الجیل؛ ابن قیم جوزیه، محمد بن ابی بکر، اعلام الموقعین، به کوشش طه عبدالرؤف سعد، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن کثیر، اسماعیل، تفسیر، بولاق، ۱۳۰۰ ق؛ ابن ماجه، محمد بن یزید، سنن، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۲-۱۹۵۳م؛ ابن مجاهد، احمد بن موسی، السیة فی القراءات، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۷۲ ق؛ ابن مهران، احمد بن حسین، المبسوط، به کوشش سبیح حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن هشام، عبدالملک، السیرة النبویه، به کوشش ابراهیم ابیاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/۱۹۵۵م؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، طبقات الفقهاء، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱م؛ ابوداود، سلیمان بن اسمعیل، سنن، به کوشش محمد محبی الدین عبدالحمید، قاهره، دار احیاء السنة النبویه؛ ابوعمر دانی، عثمان بن سعید، التیسیر، به کوشش اوتو برنسل، استانبول، ۱۹۳۰م؛ ابوالقاسم کوفی، علی بن احمد، الاستغناء، قم، دارالکتب العلمیه؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، حلیة الاولیاء، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م؛ احمد بن حنبل، مسند، قاهره، ۱۳۱۳ ق؛ ارنؤوط، شعیب و حسین اسد، حاشیه بر سیر اعلام النبلاء ذهبی، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ استرآبادی، علی، تأویل الآیات الظاهرة، به کوشش محمدباقر موحّد ابطعی، قم، ۱۳۶۶ ش؛ اسفرائینی، طاهر بن محمد، التبصیر فی الدین، به کوشش کمال یوسف حوت، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ اسکافی، محمد بن عبدالله، المعیار والموازنه، به کوشش محمدباقر محمودی، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۱م؛ اشعری، علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین، به کوشش هلموت ریتز، وِسْبادَن، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰م؛ الاضاح، منسوب به فضل بن شاذان، بیروت، ۱۴۰۲ ق/۱۹۸۲م؛ بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح، بولاق، ۱۳۱۵ ق؛ بسری، یعقوب بن سفیان، المعرفة والتاریخ، به کوشش اکرم ضیاء عمری، بغداد، ۱۹۷۵م؛ بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۷ ق/۱۹۴۸م؛ بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، ج ۱، به کوشش محمد حمیدالله، قاهره، ۱۹۵۹م؛ همو، همان، ج ۵، به کوشش گویتن، بیت المقدس، ۱۹۳۶م؛ همو، فتوح البلدان، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۶۶م؛ ترمذی، محمد بن عیسی، سنن، به کوشش ابراهیم عطوة

همو، ۳۱۶/۳-۳۱۷)، ولی ابن متن نزد محدثان جدی تلقی نشده است. وفات او اگرچه پیش از درگیریها و جریانهای سیاسی اواخر خلافت عثمان بود، با اینهمه برخی از موارد مخالفت او با عثمان در اوایل خلافت وی، این زمینه را فراهم آورد تا آن دسته از مکاتب فکری که برخلاف اهل سنت صحابه را قابل تقدیم دانند، نسبت به شخصیت ابن مسعود اظهار نظرهای متفاوتی نمایند (برای نمونه ای از مخالفت وی با عثمان جز مورد مصاحف، نک: مسلم، ۴۸۳/۱).

برخی متکلمان از مذاهب مختلف با طرح مسأله ضرب ابن مسعود توسط عثمان، او را مورد انتقاد قرار داده اند که نسبت به شخصیتی همچون ابن مسعود رفتاری ناشایست داشته است. از آن جمله می‌توان ابراهیم نظام و ابوجعفر اسکافی از معتزله، ابوالقاسم کوفی، سیدمرتضی و صاحب الايضاح از امامیه و ابویعقوب یوسف ورجلانی از اباضیه را نام برد (نک: شهرستانی، ۵۹/۱؛ اسکافی، ۲۲، جم؛ ابوالقاسم کوفی، ۶۱؛ سید مرتضی، ۲۷۹/۴-۲۸۶؛ الايضاح، ۲۶-۲۸؛ شماخی، ۳۷، ۳۴/۱). با این وصف برخی از افراتیان معتزله چون ابراهیم نظام و ضرار بن عمرو در امانت ابن مسعود در نقل از پیامبر (ص) تردید نموده اند. نظام باره ای از روایات او را انکار نموده و ضرار بن عمرو مصحف و قرائت وی را مورد حمله قرار داده است (نک: اشعری، ۲۸۲؛ ابن قتیبه، ۲۵ به بعد؛ بغدادی، ۹۰، ۱۳۰، ۱۹۱؛ اسفرائینی، ۱۰۵). در آثار امامیه، ابن مسعود همواره به عنوان یکی از بزرگان صحابه مورد احترام بوده است. تنها از متقدمان فضل بن شاذان نیشابوری از این جهت که وی با خلفا رابطه ای دوستانه داشته، او را مورد نکوهش قرار داده است (نک: طوسی، اختیار، ۳۸)، اما در بسیاری از آثار امامیه روایات ابن مسعود مورد توجه قرار گرفته و به ویژه احادیثی در تأیید فضایل اهل بیت (ع) و مسائل مربوط به امامت از او نقل شده است، به عنوان نمونه حدیث مشهور «نقباء اثنا عشر» را باید یاد کرد که در آثار امامیه بسیار مورد توجه قرار گرفته و در اثبات امامت ۱۲ امام (ع) بدان استناد شده است (مثلاً نک: ابن بابویه، الخصال، ۴۶۶-۴۶۸، کمال الدین، ۲۷۰-۲۷۱، ۲۷۹؛ نعمانی، ۶۳، ۷۵-۷۴؛ خزاز، ۲۳-۲۷). حتی گاهی در روایات امامیه احادیثی به چشم می‌خورد که اشعار به تشیع ابن مسعود دارد (به عنوان نمونه، نک: استرآبادی، ۶۱۰/۲-۶۱۲). واده ضمن بررسی در اسانید حدیثهای منقول از ابن مسعود در کتب اهل سنت و به طور خاص سنن ترمذی، سعی داشته نشان دهد که محدثان شیعی کوفه بیشتر به روایت احادیث وی علاقه داشته اند و با گسترش تشیع در سده ۳ ق احادیث ابن مسعود نیز رواج فراوان یافته است (EI²).

شایان ذکر است که ابو عبدالله محمد بن محبوب و ابن سلام از عالمان مشهور اباضی در سده ۳ ق، ابن مسعود را در شمار اصحابی آورده اند که اباضیه تعالیم خود را از آنان گرفته اند (نک: کندی، ۶۴/۱؛ ابن سلام، ۷۵-۷۶). همچنین در نیمه اول سده ۲ ق در شمال افریقا فرقه عمریه توسط عیسی بن عمیر تأسیس شد که برخلاف دیگر

اوایل قرن ۹ ق دانسته، نادرست است. ابن مسعود شهرت خود را مدیون تنها اثر موجودش کتاب *مراح الارواح* است که مورد توجه و اقبال بوده و به صورت کتاب درسی درآمد است. طاش کوپری زاده که خود مختصر کتاب *مراح* را به عنوان یک متن آموزشی فرا گرفته (*الشقائق*، ۵۵۳) آن را برای آغاز کار مبتدیان در علم صرف، مفید وصف کرده است (همو، *مفتاح*، ۱۲۰/۱). این اثر بارها در ایران، ترکیه و لبنان به صورت مستقل یا همراه برخی شروح آن به چاپ رسیده است. برای نمونه می‌توان به چاپ استانبول در ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م اشاره کرد. از دیگر چاپهای کتاب می‌توان از چاپ بولاق (۱۲۴۴، ۱۲۸۲ ق)، هند (۱۲۶۷ ق) و تهران (۱۲۷۴، ۱۲۸۰ ق) نام برد.

مشهورترین شروحي که بر این اثر نگاشته شده عبارت است از: ۱. *ملاح الارواح*، از بدرالدین عینی؛ ۲. *فتح الفتاح فی شرح المراح*، از تاج‌الدین عبدالوهاب بن ابراهیم شافعی (د ۶۵۵ ق)؛ ۳. *شرح شمس‌الدین احمد مشهور به «دیکقوز»*؛ ۴. *الافتاح*، از حسن پاشا (برای دیگر شروح، نک: حاجی خلیفه، ۱۶۵۱/۲؛ طاش کوپری زاده، *الشقائق النعمانية*، ۳۲، ۲۱۱، ۲۱۳؛ GAL, S, II/14).

مأخذ: حاجی خلیفه، *کشف زرکلی*، اعلام؛ سیوطی، *بغیة الرعاة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ طاش کوپری زاده، احمد بن مصطفی، *الشقائق النعمانية*، به کوشش احمد صبحی فرات، استانبول، ۱۳۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ همو، *مفتاح السعادة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق؛ مدرس، محمد علی، *ریحانة الادب*، تبریز، ۱۳۴۶ ش؛ نیز: GAL, S.

ناهید ظفری

ابن مسکان، ابو محمد عبدالله (د قبل از ۱۸۳ ق/ ۷۹۹ م)، از راویان امام موسی کاظم (ع)، وی در کوفه می‌زیسته و از موالی قبیله عنزه و به نقلی قبیله عجل بوده است (نک: ابن بابویه، «مشيخة»، ۵۸؛ نجاشی، ۲۱۴). درباره زندگی او اطلاعات بسیار اندک است. در اینکه وی از اصحاب امام صادق (ع) نیز بوده باشد، اختلاف وجود دارد، چنانکه از طرفی به نقل عیاشی از یونس بن عبدالرحمن، صحابی امام کاظم (ع)، با اینکه این مسکان ناقل بسیاری از سخنان امام صادق (ع) بوده، تنها یک حدیث از ایشان استماع نموده است (نک: طوسی، *اختیار*، ۳۸۲-۳۸۳). نجاشی (همانجا) نیز روایت وی از امام صادق (ع) را محرز ندانسته و تنها وی را از راویان امام کاظم (ع) شمرده است. در حالی که ابن فضال (نک: ابن ماکولا، ۲۵۷/۷)، برقی (رجال، ۲۲) و طوسی (رجال، ۲۶۴) او را در شمار اصحاب امام صادق (ع) آورده‌اند و در منابع حدیثی امامیه موارد زیادی روایت ابن مسکان از آن امام دیده می‌شود که در برخی به مستقیم بودن روایت تصریح شده است (به عنوان نمونه، نک: ابن بابویه، *التوحید*، ۱۳۷). به هر حال آنچه درباره ابن مسکان مسلم است، توثیق وی از جانب رجال‌شناسان امامی و برشمردن او در میان اصحاب اجماع است (طوسی، *اختیار*، ۳۷۵، فهرست، ۱۹۶؛ نجاشی، همانجا). او از مشایخ بسیاری روایت کرده که از آن میان ابوبصیر لیث مرادی، زراره بن اعین، جابر بن یزید جعفی،

عوض، قاهره، ۱۳۸۱ ق؛ جصاص، احمد بن علی، *احکام القرآن*، به کوشش محمد صادق قمحاری، بیروت، ۱۴۰۵ ق؛ جلودی، عبدالعزیز بن یحیی، «ما تزل من القرآن»، به کوشش احمد پاکچی، تراننا، قم، ۱۴۱۲ ق؛ شه ۲۴؛ حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، *المستدرک علی الصحیحین*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۴ ق؛ خزاز، علی بن محمد، *کفایة الاثر*، قم، ۱۴۰۱ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ همو، *تقید العلم*، به کوشش یوسف عث، دار احیاء السنة النبویه، ۱۹۷۴ م؛ همو، *شرف اصحاب الحديث*، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ خلیفه بن خیاط، *تاریخ*، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۹۶۸ م؛ خوارزمی، محمد بن محمود، *جامع مسانید ابی حنیفة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، سنن، دمشق، ۱۳۴۹ ق؛ درجینی، احمد بن سعید، *طبقات المشایخ بالمغرب*، به کوشش ابراهیم طلا، قسنطنیه، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، *سیر اعلام النبلاء*، به کوشش شعبی ارزو و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۶ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، *صلة الخلف*، به کوشش محمد حجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ زمخشری، محمود بن عمر، *الکشاف*، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۴۲۷ م؛ سبکی، عبدالوهاب بن علی، *طبقات الشافعية الكبرى*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۶ م؛ سرخسی، شمس‌الدین، *المبسوط*، به کوشش خلیل میس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ سیاری، احمد بن محمد، *القراءات*، نسخه خطی کتابخانه آیت‌الله مرعشی، شه ۵۲۲۲؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *الشافی فی الامامة*، به کوشش عبدالزهراء حسینی، تهران، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ شماخی، احمد بن سعید، *السیر*، به کوشش احمد سیابی، مسقط، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل والنحل*، به کوشش محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ طبرانی، سلیمان بن احمد، *المعجم الکبیر*، به کوشش حمدی عبدالحمید سلفی، بغداد، وزارة الاوقاف؛ طبری، *تاریخ*؛ همو، *تفسیر طوسی*، محمد بن حسن، *اختیار معرفة الرجال*، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۲۸ ش؛ همو، *التبیین*، نجف، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۷ م؛ همو، *الغیة*، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ عروة بن زبیر، *مغازی رسول‌الله (ص)*، به کوشش محمد مصطفی اعظمی، ریاض، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ فراء، یحیی بن زیاد، *معانی القرآن*، به کوشش احمد یوسف نجاشی و محمد علی نجار، قاهره، ۱۹۷۲ م؛ فراء کوفی، *تفسیر*، نجف، ۱۳۵۴ ق؛ کلبی، هشام بن محمد، *جمهرة النسب*، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ کندی، محمد بن ابراهیم، *بیان الشرح*، به کوشش عبدالحفیظ شلبی، مسقط، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ «الجبائی»، *مقدمان فی علوم قرآن*، به کوشش آرتور جفری، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ مرعشی، یوسف عبدالرحمن، *فهرس احادیث المستدرک علی الصحیحین*، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ مرغینانی، علی بن عبدالجلیل، «الهدایة»، همراه *فتح القدير*، قاهره، ۱۳۱۹ ق؛ مزی، یوسف بن عبدالرحمن، *تحفة الاشراف*، بیس، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ مسلم بن حجاج، *صحیح*، به کوشش محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، ۱۹۵۵ م؛ مقدسی، محمد بن احمد، *احسن التقاسیم*، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶ م؛ مقدسی، یوسف بن یحیی، *عقد الدرر*، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۳۹۹ ق/ ۱۹۷۹ م؛ نسائی، احمد بن علی، سنن، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ نعمانی، محمد بن ابراهیم، *الغیة*، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ نووی، محیی‌الدین بن شرف، *تهذیب الاسماء واللغات*، قاهره، *ادارة الطباعة المنيرية*؛ واندی، محمد بن عمر، *المغازی*، به کوشش مارسدن جونز، لندن، ۱۹۶۶ م؛ یعقوبی، احمد، *تاریخ*، نجف، ۱۳۵۸ ق؛ نیز:

El; Goldziher, I., *Die Richtungen der islamischen Koranlegung*, Leiden, 1970; Nöldeke, Th., *Geschichte des Qorans*, Leipzig, 1919; Schacht, J., *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1953.

احمد پاکچی

ابن مسعود، ابوالفضائل حسام‌الدین احمد بن علی، مصنف کتاب *مراح الارواح* در علم صرف. از زندگی وی اطلاعی در دست نیست. سیوطی (۳۴۷/۱) نیز صریحاً به این امر اشاره کرده است. ولی به قرینه شروحي که بر کتاب وی نوشته‌اند، می‌توان حدس زد که او در سده ۷ ق می‌زیسته و نظر مدرس (۲۰۵/۸) که او را از علمای قرن ۸ یا

فیروزآبادی، ذیل «رفیل»؛ قس: ابن تعاونی، ۳۳، ۳۹۳؛ عمادالدین (۱۴۷/۱۱). ظاهراً خطای کاتبان در ضبط این لقب موجب شده است تا برخی از متأخران از او با عنوان «رفیل» یاد کنند (زامبار، ۲۰؛ EI²). گرچه اطلاعات چندانی از احوال مه آذر در عصر ساسانی و آغاز استیلای اسلام بر بین‌النهرین در دست نیست، ولی با توجه به جامه گرانهای او در ملاقات با خلیفه و نیز رود و بل «الرفیل» در عراق که از لقب وی گرفته شده است (یاقوت، همانجا)، می‌توان حدس زد که مه آذر از منزلتی ممتاز برخوردار بود. در سده‌های بعد این تعاونی در اشعارش از آل رفیل به عنوان وارثان ساسانیان یاد کرده است (صص ۱۲۲، ۱۲۵، ۳۹۳). از زندگانی و سرنوشت مه آذر پس از اسلام چیزی دانسته نیست.

اطلاعاتی که در بارهٔ اخلاف رفیل تا سدهٔ ۴ ق در دست است، منحصر به نامهای کسانی است که علمای انساب و رجال برای معرفی نخستین فرد سرشناس خاندان آل رفیل از این قرار ضبط کرده‌اند: محمد بن عمر بن حسن بن عبید بن عمرو بن خالد بن رفیل (خطیب، ۲۵/۳؛ سماعی، ابن اثیر، همانجا). این سلسله نسب بدان سبب که در آن برای زمانی حدود دو قرن و نیم یعنی از رفیل تا حسن بن عبید — که ازدواجش با ام کلثوم دختر یزید بن منصور کاتب، زودتر از ۲۷۲ ق نیست (نک: ذهبی، المختصر، ۳۲) — تنها از ۴ نسل نام برده می‌شود، خالی از اشکال به نظر نمی‌رسد. آنچه موجب شهرت افراد آل رفیل به «ابن مسلمه» شد، نیز همین وصلت بوده است. به گفتهٔ دبیشی، حمیده بنت عمرو — مادر ام کلثوم — چون در ۲۶۳ ق/ ۸۷۷ م اسلام آورد، «مسلمه» نام گرفت و به همین دلیل اخلافش از بطن ام کلثوم به «ابن مسلمه» (نک: ذهبی، همانجا) و «مسلمی» (سماعی، ابن اثیر، همانجا) معروف شدند.

آل رفیل که در بغداد ساکن بودند (سماعی، همانجا) و فعالیت خود را با پرداختن به علوم و مشاغل دینی آغاز کردند، به تدریج در صحنهٔ سیاست پای نهادند و به مقامات مهم سیاسی از جمله وزارت دست یافتند. برجسته‌ترین افراد آل رفیل از این قرارند:

۱. ابوالفرج احمد بن محمد بن عمر بن حسن بن عبید (ذیقعدۀ ۳۳۷ - ذیقعدۀ ۴۱۵/م ۹۴۹ - ژانویه ۱۰۲۵)، مشهور به المعدل، دانشمند و محدث، در بغداد از کسانی چون پدرش محمد بن عمر، قاضی احمد بن کامل (نک: هـ، ابن کامل)، احمد بن سلمان نجاد، فقیه و محدث حنبلی و گروهی دیگر از مشایخ عصر خود حدیث شنید. نزد ابوبکر رازی حنفی فقه خواند (خطیب، ۶۷/۵؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۶/۸ - ۱۷) و سپس در شمار علمای حنفی مذهب درآمد (ابن ابی الوفاء، ۱۱۳؛ تمیمی، ۷۰/۲). به گفتهٔ خطیب بغدادی که از شاگردان ابوالفرج احمد بود، وی مردی ثقه و نیکوکار بود و خانه‌اش میعاد اهل علم به شمار می‌رفت. در عصر خود به فضل و عقل شهرت داشت. در آغاز محرم هر سال جلسه‌ای برای املاي حدیث برپا می‌ساخت و به روایت می‌پرداخت (همانجا؛ نیز نک: ذهبی، سیر

بریدین معاویه عجل، هشام بن سالم جوالیقی، ابان بن تغلب، محمد بن مسلم، ابن ابی یعفور و محمد بن علی حلبی را می‌توان ذکر کرد (ابن بسطام، ۵۵؛ فرات، ۱۶۵؛ کلینی، ۱۴۳/۶؛ طوسی، اختیار، ۳۳۰؛ تهذیب، ۱۶۸/۲، ۱۷۴، ۲۴۵، ۴۱۷/۷). در شمار راویان وی نیز باید از صفوان بن یحیی، یونس بن عبدالرحمن، محمد بن سنان، حماد بن عیسی، حماد بن عثمان، ابوبن نوح، جمیل بن دراج، حسن بن علی بن فضال، حسن بن محبوب و ابن ابی عمیر یاد کرد (برقی، المحاسن، ۱۴۵؛ کلینی، ۱۴۴/۷؛ ابن بابویه، التوحید، ۳۵۲؛ علل، ۳۷۷؛ کمال‌الدین، ۲۶۲/۱؛ نجاشی، همانجا؛ طوسی، تهذیب، ۳۰۷/۱، ۱۷۴/۲، ۲۸۵، ۳۹۸/۸). نجاشی (همانجا) از آثار وی کتاب فی الامامة و کتاب فی الحلال و الحرام را برشمرده و تصریح کرده که بیشتر مطالب اثر اخیر برگرفته از روایات استادش محمد بن علی حلبی بوده است. به گفتهٔ هـ (ص ۲۱۵) ابن مسکان در روزگار امامت امام کاظم (ع) (د ۱۸۳ ق) در گذشته است.

مأخذ: ابن بابویه، محمد بن علی، التوحید، به کوشش هاشم حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۸۷ ق؛ هـ، علل الشرائع، نجف، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۶ م؛ هـ، کمال‌الدین، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ هـ، «مشیخة»، فقیه من لا یحضره الفقیه، به کوشش حسن موسوی خرسان، نجف، ۱۳۷۷ ق؛ ج ۴؛ ابن بسطام، عبدالله و حسین، طب الاثمة، نجف، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵ م؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الاکمال، بیروت، نشر محمد امین دمج؛ برقی، احمد بن محمد، الرجال، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۴۲ ش؛ هـ، المحاسن، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۷۰ ق؛ طوسی، محمد بن حسن، اختیار معرفة الرجال، به کوشش حسن مصطفوی، مشهد، ۱۳۴۸ ش؛ هـ، تهذیب الاحکام، به کوشش حسن موسوی خرسان، تهران، ۱۳۹۰ ق؛ هـ، رجال، به کوشش محمد صادق بحر العلوم، نجف، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱ م؛ هـ، فهرست، به کوشش محمود رامیار، مشهد، ۱۳۵۱ ش؛ فرات بن ابراهیم کوفی، تفسیر، نجف، ۱۳۵۴ ق؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، به کوشش علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۸۸ ق؛ نجاشی، احمد بن علی، الرجال، به کوشش موسی شیرازی، قم، ۱۴۰۷ ق.

محمد انصاری

ابن مُسْکویه، نک: ابوعلی مسکویه.

ابن مُسْلِمَه، شهرت گروهی از رجال خاندان ایرانی آل رفیل که در سده‌های ۴ - ۷ ق/ ۱۰ - ۱۳ م در عرصهٔ علم و ادب و سیاست عصر عباسی پرآوازه شدند. نیای آل رفیل مه‌آذر جُشَنَس (گشنسب) نام داشت و دور نیست که همان درباری بلندپایه‌ای باشد که به روایت طبری (۲۳۰/۲) سرپرستی اردشیر سوم فرزند شیرویه، شاه خردسال ساسانی را برعهده گرفت و به ملکداری پرداخت، ولی از شهربراز شکست خورد. وی به یک روایت به دست سعد بن ابی وقاص اسلام آورد و سپس برای تجدید اسلام نزد خلیفهٔ دوم عمر بن خطاب رفت (یاقوت، ۸۳۹/۴). ولی احفادش در قرون بعد مدعی شدند که مه‌آذر مستقیماً به دست خلیفهٔ دوم اسلام آورد (خطیب، ۳۵۷/۱؛ سماعی، ۲۹۴/۵؛ ابن اثیر، اللباب، ۲۱۱/۳) و چون دامن‌کشان به مجلس عمر ابن خطاب وارد شد، خلیفه او را «رفیل» خواند. از آن پس مه آذر به «رفیل» و اخلافش به «آل رفیل» معروف گشتند (یاقوت، همانجا؛

۳۴۱/۱۷). جز خطیب بغدادی، طراد بن محمد زینبی و گروهی دیگر از او حدیث نقل کرده‌اند (همانجا). صفحاتی چند که ابوالفرج احمد از مشایخ خود نقل کرده، با عنوان الامالی در یکی از مجموعه‌های مدرسه عمربیه در کتابخانه ظاهریه دمشق موجود است. نوشته مذکور روایت طراد بن محمد زینبی از اوست (فهرس، ۵۵۰ - ۵۵۱؛ سزگین، ۳۸۱/۱).

فرزندان شناخته شده ابوالفرج احمد عبارتند از ابوجعفر محمد و ابومحمد حسن. آنچه زامباور (ص ۲۰) و کلوزنر (ص ۷۳) در باب انتساب فردی به نام ابوعبدالله حسین بن علی بن میکائیل و احفادش به ابوالفرج احمد ذکر کرده‌اند، جای تردید بسیار دارد. زیرا میکائیل مذکور یکی از افراد آل میکال است (نک: ه، د، ۱۷۳/۲، ش ۱۸؛ باسورث، ۱۸۱/۱ - ۱۸۷؛ اقبال آشتیانی، ۳۹ - ۴۰).

۲. ابوالقاسم علی بن حسن بن احمد بن محمد (۳۹۷ - ۴۸ ذیحجه ۴۵۰ ق/ ۱۰۰۷ - فوریه ۱۰۵۹ م)، ملقب به رئیس الرؤسا و شرف الوزراء، محدث، فقیه و وزیر القائم بامرالله خلیفه عباسی. او در بغداد به دنیا آمد. از اسماعیل بن حسن صرصری و ابواحمد فرضی حدیث شنید (خطیب، ۳۹۱/۱۱؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۰۰/۸). جدش ابوالفرج احمد نیز از مشایخ وی بوده است (ذهبی، تاریخ الاسلام، ذیل حوادث سال ۴۵۰ ق). خطیب بغدادی (همانجا) که با او معاشر بود، ضمن برشمردن محاسنش او را فقه دانسته و یادآوری کرده که روایات او را می‌نوشته است. ابوالقاسم علی برخلاف نیاکانش شافعی بود (سبکی، ۲۹۳/۳؛ اسنوی، ۴۰۷/۲)، اما زمان تغییر مذهب او معلوم نیست. با توجه به نمازی که در محل مصلوب شدن حلاج برپا داشت (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۰۱/۸)، می‌توان به گرایش او به افکار حلاج پی برد.

ابوالقاسم علی در آغاز یکی از شهود رسمی بود. در ۲۱ ربیع‌الآخر ۴۳۷ ق/ ۵ نوامبر ۱۰۴۵ م خلیفه القائم بامرالله عباسی او را به دبیری و پیشکاری خود برگزید. پس از مدتی کوتاه در ۸ جمادی‌الاول همان سال وی را با لقب رئیس الرؤسا به وزارت برگماشت (همو، ۱۲۷/۸، ۲۰۰؛ ابن اثیر، الکامل، ۵۳۰/۹؛ خطیب، همانجا). با توجه به سرعت این ترفیع مقام و سکوت منابع، بعید به نظر می‌رسد که ابوالقاسم علی در طول مدتی کمتر از یک ماه به گونه‌ای منشأ اثر شده باشد که مستحق چنین ارتقایی گردد. ظاهراً علت این پیشرفت را باید در اوضاع و احوالی که موجب عزل وزیر سابق، محمد بن ایوب عمید الرؤسا، گشت، جست و جو کرد. به گفته ابن اثیر (همانجا) مخالفت ذوالسعادات ابوالفرج محمد بن جعفر وزیر ابوکالیجار فرمانروای آل بویه با عمیدالرؤسا خلیفه را مجبور به تغییر وزیر ساخت. هنگامی که القائم بامرالله، ابن فقیه شافعی را به وزارت برگزید، نیروی نوپای سلاجقه در شرق و دولت فاطمیان اسماعیلی مذهب مصر در غرب قلمرو خود را به سوی بین‌النهرین گسترش می‌دادند و آل بویه به رغم تلاشهای خلیفه و قاضی ابوالحسن علی بن محمد ماوردی (ابن اثیر، همان، ۴۵۵/۹، ۵۲۲)، درگیر رقابتهای داخلی بود و نه تنها توان

پاسداری از دستگاه خلافت عباسی را از دست داده بود (نک: ه، د، آل بویه)، بلکه حتی نمی‌توانست از گسترش مذهب اسماعیلیه در میان دیالمه جلوگیری کند (ابن بلخی، ۱۱۹؛ المؤید، جم).

رئیس الرؤسا در دوران وزارتش در صدد برآمد که با فراهم آوردن امکان افزایش قدرت خلیفه عباسی و احیای تسنن، خطرات ناشی از اقتدار خلیفه فاطمی و اشاعه تشیع را دفع نماید. اظهارات داعی المؤید فی‌الدین راجع به او و اقداماتش از لیاقت و استعداد سیاسی او در این زمینه خبر می‌دهد (نک: المؤید، جم). گریز المؤید فی‌الدین از جنوب ایران به مصر از جمله حوادثی بود که رئیس الرؤسا در آن نقش داشت (همو، ۵۵ - ۵۷، ۶۵ به بعد). رئیس الرؤسا برای طرد و سرکوب ارسلان بساسیری امیر الامراء بغداد که به سبب ضعف الملك الرحیم، آخرین امیر آل بویه در عراق، از نیروی بسیار برخوردار بود و بر خلیفه نفوذ داشت (ابن عمرانی، ۱۵۳؛ ابن خلکان، ۱۹۲/۱)، از هیچ کوششی فروگذار نکرد و او را به ارتباط با مستنصر خلیفه فاطمی متهم ساخت (ابن اثیر، همان، ۶۰۸/۹؛ سبکی، ۲۹۳/۳ - ۲۹۴؛ ابن شاکر، ذیل وقایع سال ۴۵۰ ق) و پس از فرار موقت بساسیری از بغداد شیعیان را تحت فشار قرار داد (ابن کثیر، ۸۶/۱۲؛ برای آشنایی با سابقه این نوع برخورد با شیعیان، نک: ابن اثیر، همان، ۵۷۵/۹ - ۵۷۸). گرچه منابع ما متفق القولند که اخراج بساسیری و زوال آل بویه تنها پس از فراخوانی طغرل سلجوقی به بغداد میسر گشت (رمضان ۴۴۷/ دسامبر ۱۰۵۵)، ولی در باره کسی که او را بدین کار دعوت نمود، وحدت نظر وجود ندارد. برخی نویسندگان از رئیس الرؤسا به عنوان عامل اصلی این واقعه نام برده‌اند (المؤید، ۹۵ - ۹۶، ۱۵۴، ۱۸۰؛ ابن عمرانی، همانجا؛ ابن اثیر، همان، ۶۱۰/۹). حال آنکه برخی دیگر درخواست خلیفه عباسی را محرک طغرل در فتح بغداد ذکر می‌کنند (نک: ابن عدیم، ۱ - ۲، ۴ - ۵؛ راوندی، ۱۰۵؛ ابن طقطقی، ۲۹۳). با توجه به نیت قبلی طغرل برای پیشروی به سوی موصل و برخورد با فاطمیان - که سابقه آن به دوران ابوکالیجار (د ۴۴۰ ق/ ۱۰۴۸ م) باز می‌گشت - و مذاکرات محرمانه‌ای که به قصد تقسیم قلمرو فاطمیان بین او و امپراتور روم شرقی جریان یافته بود (المؤید، ۷۷، ۹۴ - ۹۵)، به نظر می‌رسد که رئیس الرؤسا با اطلاع از این هدف به گونه‌ای زیرکانه بساسیری را به رابطه با مستنصر فاطمی متهم کرد و طغرل را به بغداد فراخواند. اعترافات المؤید فی‌الدین (ص ۹۶) و تصریح ابن صیرفی نیز حاکی از آن است که برخلاف القاتل رئیس الرؤسا ارتباط بساسیری با خلیفه فاطمی تنها پس از اخراج وی از بغداد آغاز گشت (صص ۴۳ - ۴۴؛ قس: ابن عدیم، ۶).

رانده شدن بساسیری به شورشى انجامید که او به کمک مستنصر فاطمی برضد عباسیان برپا کرد. در این کار قریش بن بدران رئیس اعراب بنوعقیل و دیس بن مزید رئیس قبیله بنی اسد با او همراه بودند. او پس از درهم شکستن قوای سلجوقیان در سنجار، با استفاده از غیبت طغرل که برای مقابله با شورش برادرش ابراهیم ینال به ایران

بر آل رفیل از جمله استاداندار خود عضدالدین، برادر تاج‌الدین سخت گرفت، وزیر وقت، ابن بلدی، پس از حسابرسی درآمد نهر المَلک که از عصر مقتفی (۵۳۰ - ۵۵۵ ق) تحت نظارت تاج‌الدین بود، مبلغ گزافی از وی ستاند (ابن اثیر، همان، ۳۳۲/۱۱).

تاج‌الدین ادیب بود و در نظم و نثر دست داشت. به سرودن اشعار مغلق، معما و لغز بیشتر مایل بود (عمادالدین، ۱۷۷/۱۱). نمونه‌ای از لغز او و پاسخ امیر شهاب‌الدین ابن سعد، معروف به حصص بیص، موجود است (حصص بیص، ۱۷/۲). عمادالدین کاتب (همانجا) از جمله مداحان او بود.

۷. ابوالفرج محمد بن عبدالله بن هبة الله (۵۱۴ - ۴ ذیقعده ۵۷۳ ق - ۱۱۲ - ۲۴ آوریل ۱۱۷۸ م)، ملقب به عضدالدین، استاد الدار خلیفه مستنجد و وزیر مستضی، او در آغاز به فراگیری علوم دینی پرداخت و از کسانی چون ابوالقاسم هبة الله بن حصین، عبدالله ابن محمد بیهقی و زاهر بن طاهر شحامی حدیث شنید (ذهبی، المختصر، ۳۲، سیر، ۷۵/۲۱). او همچون اسلافش به خدمت دیوان درآمد. پس از مرگ پدرش عزالدین ابوالفتح، به روایتی مانند پدر استاد الدار مقتفی شد (ابن اثیر، همان، ۳۳۴/۱۱) و خلیفه بعدی مستنجد، او را که پیش از آن مجدالدین لقب داشت، محیی‌الدین نامید و بر همان منصب ابقا کرد (حصص بیص، ۳۷۵/۲، بیت ۳). اعتبار و قدرت او را در این سالها مشابه وزرا ذکر کرده‌اند (ذهبی، المختصر، همانجا؛ ابن فرات، ۱۱۹/۱۱۴). بی‌تردید وی اقتدارش را مرهون مستنجد بود (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۸۰/۱۰). به نظر می‌رسد که این اقدام خلیفه با هدف تضعیف وزیرش عون‌الدین یحیی بن محمد ابن هبیره (د ۵۶۰ ق) و برقراری نوعی موازنه قدرت به نفع خود، به عمل آمده باشد (نک: ابن اثیر، همان، ۲۵۸/۱۱). حوادث سالهای بعد نیز مؤید این سیاست خلیفه است. رقابت و دشمنی او با وزرای وقت - ابن هبیره (ابن خلکان، ۲۴۱/۶ - ۲۴۲) و شرف‌الدین محمد بن ابی الفتح معروف به ابن بلدی (د ۵۶۶ ق) و نقش وی در مرگ خلیفه مستنجد و وزیر ابن بلدی (ابن طغیلقی، ۳۱۷؛ ابن فرات، ۱۲۰/۱۱) - را می‌توان مهم‌ترین وقایع این برهه از زندگانی او دانست.

در باب دشمنی ابوالفرج محمد با ابن بلدی که به خلافت مستضی، انجامید، منابع ما تصویری نسبتاً روشن ارائه می‌نمایند. اصولاً مستنجد با توجه به قابلیت ابن بلدی، در ۵۶۳ ق او را به قصد کاهش قدرت ابوالفرج محمد به وزارت خود برگزید و در این باره به وی تذکراتی داد (ابن اثیر، همان، ۳۳۲/۱۱ - ۳۳۳). اقدامات ابن بلدی در اجرای اوامر خلیفه ناخشنودی ابوالفرج محمد و قطب‌الدین قایماز امیر الامرای بر قدرت بغداد را فراهم آورد. آنان در آغاز اعمال وزیر را خودسرانه و نتیجه دشمنی او می‌پنداشتند، اما هنگامی که ابوالفرج به کمک یکی از ایادی خود از دستوری که خلیفه برای قتل او و قایماز به ابن بلدی صادر کرده بود، آگاه شد، با کمک قایماز موجبات قتل خلیفه بیمار را در حمام فراهم آورد. آنگاه این دو، ابومحمد حسن بن مستنجد

بازگشته بود، بر بغداد چیره شد و خطبه و سکه به نام مستنصر فاطمی کرد (۱۳ ذیقعده ۴۵۰ ق / ۲ ژانویه ۱۰۵۹ م). پس از دستگیری قائم بامرالله، رئیس الرؤسا نیز دچار انتقامجویی بساسیری شد و به زاری به قتل رسید (ابن عدیم، ۱ - ۱۱؛ ابن عمرانی، ۱۵۳ - ۱۶۰).

بررسی منابع نشان می‌دهد که ستایش مورخان اهل تسنن از رئیس الرؤسا، بر مبنای سخنان خطیب بغدادی است که از نزدیکان او بود (۳۹۱/۱۱ - ۳۹۲ ق؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۰۰/۸؛ ذهبی، سیر، ۲۱۶/۱۸؛ سبکی، ۲۹۳/۳).

۳. ابوالفتح مظفر بن رئیس الرؤسا (د ۴۹۱ ق / ۱۰۹۸ م)، قائم مقام وزیر در دوران خلافت المقتدی عباسی، فعالیت دیوانی او احتمالاً به روزگار پدرش آغاز شد. وی تا صفر ۴۷۶ مسئولیت نظارت بر ساختمانها و کاخهای خلافت را عهده‌دار بود. ولی پس از عزل عمیدالدوله ابونصر محمد بن جهر، خلیفه المقتدی بامرالله تا انتخاب وزیر بعدی او را با عنوان قائم مقام وزیر در رأس امور دیوانی قرارداد (ابن اثیر، همان، ۱۲۹/۱۰؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، ۸/۹). دوران نیابت او دیری نپایید و در شعبان ۴۷۶ خلیفه، ظهیرالدین ابوشجاع محمد بن حسین را به وزارت گماشت (ابن کثیر، ۱۳۲/۱۲). در مورد مشاغل بعدی او اطلاعی در دست نیست. به گفته ابن اثیر (همان، ۲۸۰/۱۰)، مردی دانش‌پرور و خانه‌اش محل اجتماع اهل علم و فضل بود.

۴. ابونصر محمد بن رئیس الرؤسا (د محرم ۴۹۴ / نوامبر ۱۱۰۰)، ملقب به جمال‌الدوله، به هنگام مرگ، استاد الدار خلیفه مستظهر بالله عباسی بود (ابن اثیر، همان، ۳۲۶/۱۰). وی به شهادت منابع اولین کس از آل رفیل بود که به این مقام دست یافت. در میان فرزندان تنها ابومحمد حسن به واسطه اشعارش شناخته شده است (عمادالدین، ۱۴۸/۱۱ - ۱۵۰).

۵. ابوالفتح عبدالله بن هبة الله بن مظفر (۴۹۲ - ۵۴۹ ق / ۱۰۹۹ - ۱۱۵۴ م)، ملقب به عزالدین، محدث و استاد الدار خلیفه مقتفی. او از علی بن محمد بن علاف حدیث شنید و کسانی چون ابوالفتح بن محمد بن مقلد دمشقی از او حدیث شنیدند. عزالدین به تصوف گرایش داشت و اموال زیادی را صرف صوفیه کرد. پس از مرگش او را در گورستانی مقابل جامع منصور در بغداد که خاص صوفیان بود، به خاک سپردند (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۱۵۹/۱۰؛ ابن فوطی، تلخیص، ۱۸۵/۱۱۴ - ۱۸۶؛ صفدی، ۹۶۳/۱۷). ابن تعاونی (صص ۸۹، ۹۱، ۳۹۱) وی را مدح کرده است.

۶. ابوعلی حسن بن عبدالله بن هبة الله بن مظفر (د ۵۷۲ ق / ۱۱۷۶ م)، ملقب به تاج‌الدین از بزرگان بغداد در عصر خود بود و از ابومنصور محمد بن عبدالملک بن خبیرون حدیث شنید و احادیثی روایت کرد. وی به خدمت دیوان درآمد و نظارت مالی نواحی مختلف از جمله نهر المَلک در حومه بغداد (یا قوت، ۸۴۶/۴) را عهده‌دار شد (صفدی، ۹۱/۱۲). در ۵۶۳ ق / ۱۱۶۸ م هنگامی که مستنجد بالله عباسی

را - بدان شرط که وزارت به ابوالفرج بن محمد و استاد الداری را به پسر او ابوالفضل کمال الدین و سیهسالاری را به قطب الدین قایماز دهد (ابن طقطقی، ۳۱۷، ۳۱۸) - با لقب مستضیء بامرالله به خلافت رساندند (۵۶۶ ق/ ۱۱۷۱ م). پس از این واقعه جان و مال ابن بلدی دچار کینه توزی ابوالفرج محمد شد و پس از قتل وی جسدش را به دجله انداختند (ابن اثیر، همان، ۳۶۰/۱۱ - ۳۶۲؛ ابن فرات، ۱۱۸/۱ - ۱۲۱).

خلیفه جدید ابوالفرج را اراضی اقطاعی و لقب عضدالدین بخشید و به وزارت خود برگماشت (همو، ۱۲۱/۱ - ۱۲۱). دوران وزارت عضدالدین چندان نپایید. زیرا در نتیجه مخالفت قایماز با وی، مستضیء در شوال ۵۶۷ ق وادار به عزلش شد. در این رخداد خانه عضدالدین غارت شد (ابن اثیر، همان، ۳۷۵/۱۱؛ ابن فرات، ۱۱۸/۱ - ۱۱۸۷/۱). ابن طقطقی، ۳۲۰. او با وجود خانه نشینی از چنان موقعیتی برخوردار بود که خلیفه در ۵۶۹ ق در صدد برآمد، وزارت را مجدداً به او محول کند، اما قایماز نه تنها با این تصمیم به مخالفت برخاست، بلکه خواستار اخراج عضدالدین و خانواده اش از بغداد شد. از این رو وی مجبور شد مدتی را در رباط یکی از مشایخ صوفیه به نام صدرالدین عبدالرحیم بن اسماعیل و سپس در خانه ابوعبدالله ابن معمر نقیب علویان به سربرد. سرانجام در جمادی الآخر همان سال به خانه خود بازگشت (ابن اثیر، همان، ۴۰۹/۱۱ - ۴۱۰؛ ذهبی، المختصر، همانجا). اقتدار و ترک تازی قایماز چندان دوام نیافت. به دنبال اختلافی که با ظهیرالدین ابن عطار خزانهدار مورد اعتماد مستضیء داشت و شورش نافرجامی که با کمک برادر زنش تنامش به راه انداخت، از بغداد رانده شد و در راه موصل درگذشت (ابن اثیر، همان، ۴۲۴/۱۱ - ۴۲۶). پس از مرگ قایماز، خلیفه در ۵۷۰ ق عضدالدین را مجدداً به وزارت گماشت. او این بار به رغم کارشکنیهای ظهیرالدین ابن عطار (ابن تغری بردی، ۸۱/۶ - ۸۲)، مقام خود را تا پایان عمر حفظ کرد. با وجود اینکه منابع موجود متفق القولند که عضدالدین در ۵۷۳ ق هنگامی که با شکوه و جلال فراوان از بغداد عازم حج بود، به دست فدائیان اسماعیلیه از پای درآمد و به موجب وصیتش در کنار پدرش به خاک سپرده شد (ابن جوزی، عبدالرحمن، ۲۸۰/۱۰؛ ابن اثیر، همان، ۴۴۶/۱۱ - ۴۴۷). اما از برخی گزارشها می توان دریافت که محرکان اصلی قتل وی خلیفه و ظهیرالدین ابن عطار بودند (ابن جوزی، یوسف، ۳۴۲/۱ - ۳۴۶). نظر به سوابق همکاری اسماعیلیه با دشمنانشان در اینگونه موارد (هاجسن، ۲۲۶ - ۲۲۸) سخن مذکور بعید نمی نماید.

عضدالدین حافظ قرآن بود (ابن جوزی، عبدالرحمن، همانجا). وی را مردی فاضل و دوستدار علم شمرده اند و توجه او به علما و صوفیه و کرم و سخاوتش مورد تأکید قرار گرفته است (همانجا؛ صفدی، ۳۳۵/۳). شعرایی چون حصی بیص (۳۷۵/۲، جمه) و ابن تعاونی (صص ۱۹۷، ۲۶۴، ۲۶۹، ۴۶۴) او را ستوده اند. او در حیات

سیاسی خود به قبضه کردن امور می کوشید و در نابودی رقیبان و کینه ورزی با آنان از هیچ کوششی فروگذار نمی کرد (همو، ۳۰). از آن جمله است قتل پسران ابن هبیره و عده ای دیگر (ابن جوزی، یوسف، ۳۴۹/۱ - ۷۱۴/۲)؛ ابوشامه، ۷۱۴ - ۷۱۵). خصومت با پیروان ابوحنیفه و حمایت از شافعیان را می توان سیاست مذهبی او در دوران وزارتش دانست (ابن فرات، ۱۲۳/۱ - ۱۳۵). با توجه به حوادثی که پس از مرگ عضدالدین رخ داد، وی را باید آخرین چهره مقتدر آل رفیل به شمار آورد.

۸. ابوالفضل عبیدالله بن عضدالدین (مق ۵۷۸ ق/ ۱۱۸۲ م)، ملقب به کمال الدین، استادالدار مستضیء، عمادالدین کاتب از او با عنوانهایی مانند «غضنفر و رئیس» آل رفیل یاد کرده است (۱۱۸۱/۱). او از اواخر عصر مستنجد در عرصه سیاست پدیدار شد. منصب استادالداری وی چنانکه گفته شد یکی از شروط پدرش برای تفویض خلافت به مستضیء بود. از همین رو، نخستین بار که پدر به وزارت رسید، پسر نیز عهده دار منصب مذکور شد و لقبش از بهاءالدین به کمال الدین تغییر یافت (حصی بیص، ۲۹۱/۲، ۳۰، ۳۷۹؛ قس: عمادالدین، همانجا). با برگزینی عضدالدین از وزارت در ۵۶۷ ق او هم دستگیر شد (ابن فرات، ۱۱۸۷/۱). بعید به نظر می رسد که در ایام مخالفت قایماز با پدرش وی از تنگناها در امان مانده باشد. نشانه این امر، آنکه در دوره دوم وزارت پدر منصب سابق به او داده نشد (نک: ابن اثیر، همان، ۴۳۴/۱۱). با شروع خلافت الناصر لدین الله (۵۷۵ - ۶۲۲ ق) او و سایر افراد خاندانش بیش از پیش دچار سختیها شدند. مجدالدین ابوالفضل ابن صاحب استادالدار پراقتدار خلیفه الناصر (نک: همان، ۴۵۹/۱۱، ۵۶۲) به سبب خصومت قبلی و واهمه از کمال الدین و خاندانش به آنان سخت گرفت. در ۵۷۸ ق کمال الدین را به دستور استادالدار به زندان افکندند و مال بسیاری از او طلب کردند. علاوه بر اینکه از خانه کمال الدین ۲۰۰۰۰ دینار برگرفتند، کتابخانه نفیس او را نیز فروختند و بهای آن را ضبط کردند. کمال الدین سرانجام بر اثر شکنجه درگذشت و جسدش را شبانه در دجله انداختند و تا مدتی هیچ کس از قتل او مطلع نشد (ایوبی، ۷۴ - ۷۵). حصی بیص (همانجا) از جمله ستاینندگان او بود.

با مرگ کمال الدین آخرین شخصیتی که قادر به حفظ خاندان رئیس الرؤسا در برابر دشمنان بود، از میان رفت و دوران خواری آنان آغاز گردید. به گفته ایوبی (همانجا) کار بدانجا رسید که پدیدگان این خاندان را حرمتی نماند و سرنوشت آنان مایه عبرت اهل بغداد شد.

۹. ابونصر علی بن عضدالدین (د ۵۸۲ ق/ ۱۱۸۶ م)، ملقب به عمادالدین، قبل از وزارت پدرش، شهاب الدین لقب داشت (عمادالدین، ۱۱۷۲/۱ - ۱۱۷۲/۲؛ حصی بیص، ۳۷۹/۲). او در بغداد از ابوالفضل ارموی ابوالوقت سگری و عده ای دیگر از مشایخ حدیث شنید. خود نیز حدیث روایت می کرد. ابوالقاسم ابن بندینجی، عبدالله بن مبارک خزاعی و گروهی دیگر از او حدیث شنیدند (ابن جوزی، یوسف،

وقت عون‌الدین یحیی بن هبیره سروده بود (همو، ۱۵۶/۱۱)، اثر و نقش وزیر در زندانی شدن وی بعید نمی‌نماید. گرچه در همان ایام از زندان رها شد، اما در دوران مستضی به علتی نامعلوم بار دیگر زندانی شد (همو، ۱۵۸/۱۱، ۱۶۱). در مورد بقیه عمرش چیزی دانسته نیست. احتمالاً او نیز از سختگیرهای مجدالدین ابن صاحب در امان نمانده است (ایوبی، ۷۵، ۱۷۳).

۱۱. عزالدین ابومنصور بن عضدالدین، تنها کس از خاندانش بود که از دشمنی مجدالدین ابن صاحب در امان ماند (همو، ۷۵). با مقایسه گفته ایوبی (همانجا) درباره علت حسن رابطه مجدالدین ابن صاحب با عزالدین ابومنصور ابن رئیس الرؤسا و سخنان ابن فوطی راجع به ساده لوحی و طول عمر فردی از این خاندان با نام محمد بن ابوالفرج ابن رئیس الرؤسا (الحوادث، ۲۵۶) به ظن غالب می‌توان گفت که این دو نام متعلق به یک نفر است. او نیز قسمت اعظم عمرش را به کار در دیوان سپری کرد و در ۶۴۹ ق/ ۱۲۵۱ م درگذشت. عمرش را بیش از ۸۰ سال ضبط کرده‌اند (همانجا). در دیوان ابن تعاویذی (صص ۲۱۹، ۳۵۸) از او و اشعاری که درباره اوست، یاد شده است.

۱۲. علم‌الدین ابوطاهر، احتمالاً از نسل تاج‌الدین حسن بن عبدالله بود. از او در ماجرای رقابتی که در دربار الناصرلدين الله برقرار بود، یاد شده است. زمانی که مخالفان استادالدار مجدالدین ابن صاحب به عزل وی می‌کوشیدند، درصدد برآمدن با عنوان کردن خاندان رئیس الرؤسا خلیفه را ترغیب کنند تا فردی از این خاندان را به جانشینی مجدالدین برگزینند. بدین منظور علم‌الدین ابوطاهر را — که به سبب تمول دو همسرش می‌توانست با پرداخت هدایا و مبالغی هنگفت خلیفه را موافق و نظر امرا و متنفذان را مساعد سازد — به الناصرلدين الله پیشنهاد کردند. این امر مورد موافقت خلیفه قرار گرفت، اما به رغم مخارجی که علم‌الدین در این راه متحمل شد، به سبب مقابله مجدالدین ابن صاحب، نقشه مذکور عقیم ماند و در رمضان ۵۷۸ استادالدار به تقاضای عفو علم‌الدین پاسخ مثبت داد (ایوبی، ۸۸-۸۷).

۱۳. ابوالفتوح مبارک بن عضدالدین (۴۵۶۰- ذیقعدة ۶۴۵ ق/ ۱۱۶۵-۲ مارس ۱۲۴۸ م)، ملقب به عضدالدین، خزانه‌دار الناصرلدين الله. او از یحیی بن ثابت و تَجَنَّى الوهبانية حدیث شنید. ابونصر ابن شیرازی و محمد بن احمد یجّذی از او روایت می‌کردند (ابن فوطی، تلخیص، ۴/۱۱۴؛ ذهبی، سیر، ۲۲۹/۲۳). وی در دیوان عهده‌دار مشاغل مختلفی بود (ابن فوطی، الحوادث، همانجا). چنانکه مدتی ریاست دارالتشریفات داشت و پس از مرگ نصر بن ناصر بن مکی، الناصرلدين الله او را به خزانه‌داری برگزید و خانه، غلامان و چهارپایان خزانه‌دار سابق را در اختیار او قرار داد (شعبان ۶۰۵ ق/ فوریه ۱۲۰۹). ناتوانی ابوالفتوح مبارک در ایفای وظایف موجب گردید که پس از مدتی کوتاه در ۷ ذیقعدة همان سال عزل شود و آنچه را که خلیفه در آغاز به اختیار وی نهاده بود، بازپس دهد (ابن ساعی،

۳۹۱/۱۸؛ ذهبی، المختصر، ۳۱۲).

او خطی خوش داشت و شعر نیز می‌سرود (صفدی، ۴۸/۲۲). نمونه اشعار او را عمادالدین کاتب ضبط کرده است (۱۶۷/۱۱). راجع به مشاغل و مناصب وی اطلاعاتی در دست نیست. گفته‌اند که وی پس از قتل پدرش هرگز در امور حکومتی شرکت نکرد (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ صفدی، ۴۷/۲۲). ظاهراً ماجرای قتل عضدالدین و حوادث بعدی چنان وی را متألم ساخت که به زهد و تصوف روی آورد و برای صوفیه در بغداد رباطی بنا کرد و موقوفاتی بدان اختصاص داد (ابن جوزی، یوسف، همانجا؛ عمادالدین، ۱۶۶/۱۱-۱۶۷). این گوشه‌گیری مانع از سختگیری مخالفان خاندان رئیس الرؤسا نسبت به او نشد. بعد از قتل برادرش، کمال‌الدین، استادالدار مجدالدین ابن صاحب به بهانه استیفای حقوق برادران یتیمش او را زندانی کرد. مجدالدین که خواستار قلع و قمع این خاندان بود، در صدد برآمد که به نیرنگ او را به گریز وادارد و از خلیفه جواز قتل عام تمام افراد خاندان رئیس الرؤسا را به دست آورد. عمادالدین نیز بدون توجه به این توطئه در ۵۷۸ ق مخفیانه به شام گریخت و به صلاح‌الدین ایوبی پناهنده شد (ایوبی، ۱۲۴). در دمشق مورد عنایت صلاح‌الدین قرار گرفت و به رغم سعایتها تا پایان عمر همانجا به احترام زیست و سرانجام در ۴۴ سالگی در دمشق درگذشت و صلاح‌الدین بر جنازه او نماز گزارد و جسدش را در قاسیون دمشق به خاک سپردند (ابن جوزی، یوسف، همانجا). عمادالدین کاتب که از دیرباز با وی دوستی داشت (۱۶۷/۱۱، ۱۷۲)، او را به حسن خلق و زهد ستوده است. ارتباط این دو در دوران اقامت عمادالدین در دمشق نیز قطع نشد (همو، ۱۶۸/۱۱). وی مددح این تعاویذی بود.

۱۰. ابوجعفر عبدالله بن ابوشجاع مظفر بن هبة الله (۵۱۹-۱۹ صفر ۵۹۲ ق/ ۱۱۲۵-۲۳ ژانویه ۱۱۹۶ م)، ملقب به اثیرالدین، ادیب و از دیوانیان عصر مستنجد و مستضی. او از ابومنصور محمد ابن خیرون، محمد بن احمد بن توبه، ابوسعید احمد بغدادی و دیگران حدیث شنید و خود نیز روایت حدیث می‌کرد (منذری، ۲۴۴/۱). نام کسانی که از او حدیث شنیدند و روایت کردند، موجود است (نک: ابن صابونی، ۹-۱۰).

وی در نظم و نثر دست داشت و به گفته عمادالدین کاتب (۱۵۱/۱۱) به نثر بیش از نظم می‌پرداخت. نمونه‌هایی از آثار ادبی وی بر جا مانده است (همو، ۱۵۱/۱۱-۱۶۲؛ ابن تعاویذی، ۴۶۲-۴۶۳). وی نیز شغل دیوانی پیش گرفت، اما از مناصب او اطلاع چندانی در دست نیست. به گفته صفدی (۶۲۶/۱۷) در غیاب سدیدالدوله ابن انباری (د ۵۵۸ ق/ ۱۱۶۳ م) یک چند نیابت دیوان انشاء را عهده‌دار شد. وی نظارت بر مالیه نواحی دجل و پس از آن حله را نیز از جمله مقامات او ذکر می‌کند. ابوجعفر در دوران مستنجد مورد بی‌مهری قرار گرفت و در ۵۶۰ ق به زندان افتاد (عمادالدین، ۱۵۰-۱۵۱، ۱۵۴-۱۵۹). با توجه به هجوهای که درباره وزیر

۲۶۴-۲۶۶: ابن اثیر، همان، ۲۸۳/۱۲. پس از آن وی تا پایان عمر خانه نشین شد و به فراگیری علوم مختلف از جمله ریاضیات، هندسه، فلسفه و طب پرداخت. وی ظاهراً به تصوف نیز گرایش پیدا کرد و در جوار خانه اش رباطی برای صوفیه ساخت و موقوفات بسیاری برای آن تعیین کرد (ابن فوطی، تلخیص، ۴۴۸-۴۴۹، الحوادث، ۲۲۸؛ ذهبی، همان، ۲۳/۲۳؛ غسانی، ۵۶۰). ابن فوطی از اشعار خوب و «رسائل» او سخن به میان آورده است (تلخیص، همانجا) که هیچ یک در دست نیست.

مأخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانية؛ ابن اثیر، الکامل؛ همو، اللباب، بیروت، دار صادر؛ ابن بلخی، فارستامه، به کوشش گ. لسترنج و رینولد آلن نیکلسون، لندن، ۱۹۲۱؛ ابن تعاونی، محمد بن عبدالله، دیوان، به کوشش د. ش. مارگلیوت، قاهره، ۱۹۰۳؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۹؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن ساعی، علی بن انجب، الجامع المختصر، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۵۳؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عین التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن صابونی، محمد بن علی، تكملة اكمال الاكمال، به کوشش مصطفی جواد، بغداد، ۱۳۷۷؛ ابن صیرنی، علی بن منجب، الاشارة الى من نال الوزارة، به کوشش عبدالله مخلص، قاهره، ۱۹۲۴؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری، بیروت، ۱۴۰۰؛ ابن ۱۹۸۰؛ ابن عذیم، عمر، بنية الطلب، به کوشش علی سویم، آنکارا، ۱۹۷۶؛ ابن عمرانی، محمد بن علی، الانباء فی تاریخ الخلفاء، به کوشش تقی پیش، مشهد، ۱۳۶۳؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، تاریخ، به کوشش حسن محمد شماع، بصره، ۱۳۸۶؛ ابن ۱۹۶۷؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد، تلخیص مجمع الآداب، به کوشش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۲؛ همو، الحوادث الجامعة، بغداد، ۱۳۵۱؛ ابن کثیر، اسماعیل، البداية والنهاية، به کوشش علی شیر، بیروت، ۱۴۰۸؛ اوشامه، عبدالرحمن ابن اسماعیل، کتاب الروضتين، به کوشش محمد حلمی محمد احمد و محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۶۲؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعية، به کوشش عبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۱؛ ابن ۱۹۷۱؛ اقبال آشتیانی، عباس، وزارت در عهد سلاطین بزرگ سلجوقی، به کوشش محمد تقی دانش پزوه و یحیی ذکا، تهران، ۱۳۳۸؛ ابوی، محمد ابن عمر، مضمار الحقائق و سر الخلائق، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۴۰۱؛ باسورث، کلیفورد ادموند، تاریخ غزنویان، ترجمه حسن انوشه، تهران، ۱۳۶۲؛ ش. تمیمی، تقی الدین بن عبدالقادر، الطبقات السنية فی تراجم الحنفية، به کوشش عبدالفتاح محمد الحلو، ریاض، ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ حیص بیص، سعد بن محمد، دیوان، به کوشش مکی سید جاسم و شاکر هادی شکر، بغداد، ۱۹۷۴؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۱؛ ابن ۱۹۸۱؛ همو، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدیثی، بیروت، ۱۴۰۵؛ ابن ۱۹۸۵؛ راوندی، محمد بن علی، راحة الصدور به کوشش محمد اقبال و مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۴؛ ش. زامباور، معجم الانساب والاسرات، ترجمه زکی محمد حسن بک و حسن احمد محمود، بیروت، ۱۴۰۰؛ ابن ۱۹۸۰؛ سبکی، عبدالوهاب بن تقی الدین، طبقات الشافعية الكبرى، بیروت، دارالمعرفة؛ سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، ترجمه محمود فهمی حجازی و فهمی ابوالفضل، قاهره، ۱۹۷۷؛ سمانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش عبدالله عمر یارودی، بیروت، ۱۴۰۸؛ ابن ۱۹۸۸؛ صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، ج ۳، به کوشش س. ددرینگ، دمشق، ۱۹۵۳؛ ج ۱۲، به کوشش رمضان عبدالوهاب، ویدبان، ۱۴۰۵؛ ابن ۱۹۸۵؛ ج ۱۷، به کوشش درناکراوولسکی، ویدبان، ۱۴۰۱؛ ابن ۱۹۸۱؛ ج ۲۲، به کوشش رمزی بعلبکی، ویدبان، ۱۴۰۴؛ ابن ۱۹۸۳؛ طبری، تاریخ؛ عبداللین کاتب، محمد بن محمد، خريدة القصر (القسم العراقی)، به کوشش محمد بهجة الانری وجیل سعید، بغداد، ۱۳۷۵؛ ابن ۱۹۵۵؛ غسانی، ملک اشرف، المسجد المسیک، به کوشش شاکر محمود عبدالنعم، بیروت، بغداد،

۱۳۹۵؛ ابن ۱۹۷۵؛ فهرس مجامع المدرسة العمرة، کویت، ۱۴۰۸؛ ابن ۱۹۸۷؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط؛ کلوزنر، کارلا، دیوانسلاوی در عهد سلجوقی، ترجمه یعقوب آژند، تهران، ۱۳۶۲؛ ش. منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، التكملة لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵؛ ابن ۱۹۸۴؛ المؤید فی الدین، هبة الله بن موسی، سيرة، به کوشش محمدکامل حسین، قاهره، ۱۹۴۹؛ هاجسن، گ. س.، فرقة اسماعيلية، ترجمه فریدون بدره ای، تبریز، ۱۳۴۳؛ ش. یاقوت، بلدان؛ نیز؛ EI².

محمدعلی کاظم بیگی

ابن مسیحی، شهرت چند تن از پزشکان و دانشمندان مسیحی عراق که در سده های ۶ و ۷ ق / ۱۲ و ۱۳ م در بغداد می زیسته اند. از زندگی آنان آگاهی دقیقی در دست نیست، لیکن می دانیم که دو تن از آنان از پزشکان دربار الناصرالدین الله عباسی (حک ۵۷۵ - ۶۲۲ ق / ۱۱۸۰ - ۱۱۲۵ م) بوده اند (ابن عبری، ۲۳۸).

۱. ابوالحسن (ابوالحسن) صاعد بن هبة الله بن مؤمل (د ذیحجه ۵۹۱ / نوامبر ۱۱۹۵)، پزشک دانا به علوم منطقی و فلسفه، وی از شاگردان ابن تلمیذ (د ۵۶۰ ق / ۱۱۶۵ م) بود (قنوتی، ۱۸۲) و نزد علی بن عبدالرحیم عصار و عبدالله بن خشاب نحوی و ابن حبا نویسنده برجسته، ادبیات فراگرفت (ابن ابی اصیبعه، ۳۰۳/۱). او از نزدیکان خلیفه الناصر بود و به این سبب به مقام و ثروت فراوان رسید (همانجا). تنها اثر طبی به جای مانده از او الصفة است که مشتمل بر طب نظری و عملی است (ابن عبری، همانجا). نسخ خطی این کتاب در بیروت و حلب موجود است (بستانی؛ حداد، ۷۱). گراف (II/200) این کتاب را گم شده دانسته و دو اثر دیگر به او نسبت داده است: ۱. مقاله ای درباره وحدت و تثلیث؛ ۲. ردیه ای بر کلیمان. نسخه های خطی این دو اثر در مجموعه اسباب موجود است.

۲. ابوالخیر ابن مسیحی، برادر ابوالحسن ابن مسیحی و از شاگردان ابن تلمیذ (ابن عبری، ۲۳۸ - ۲۳۹). بنا به گفته بستانی ابوالخیر شاعر نیز بوده و شعرهایی به زبان سریانی از وی برجای مانده است (۴۰/۴). ابن عبری (همانجا) کتاب الاقتضاب را که تلخیص کلیات قانون ابن سینا بوده و نیز انتخاب الاقتضاب را که تلخیص کتاب اول است، به وی نسبت داده است.

ابن ابی اصیبعه (۱ / ۳۰۱ - ۳۰۲) از پزشکی به نام ابونصر سعید بن ابی الخیر بن عیسی ابن مسیحی یاد کرده که در ۵۹۸ ق / ۱۲۰۲ م در دربار الناصر خلیفه عباسی، جانشین ابوالخیر ابن مسیحی پزشک خلیفه شده بوده است. وی از برادری ابونصر با ابوالحسن صاعد بن هبة الله سخنی نگفته، همان دو اثر منسوب به ابوالخیر مسیحی، یعنی الاقتضاب و انتخاب الاقتضاب را به ابونصر نسبت داده است. همه نسخ خطی این دو کتاب، بجز یک مورد، نام ابونصر سعید بن ابی الخیر را بر خود دارند و نشانی از نسخه ای به نام ابوالخیر ابن مسیحی به دست نیامده است. از سوی دیگر ابن ابی اصیبعه (همانجا) از درمان سنگ مثانه خلیفه الناصر توسط ابونصر یاد کرده و صفدی نیز همین مطلب را آورده است (۲۱۰/۸۵ - ۲۱۱).

۳۹). وی مدتی نیز مجدل از نواحی خابور را در اختیار داشت (همو، ۶۰).

در ۶۱۴ ق / ۱۲۱۷ م یعنی هنگامی که صلیبیان قصد تسخیر شهر دمیاط را داشتند، او با سپاهیانش در خدمت ملک کامل محمد بن احمد که از آغاز حکومتش چندان نمی‌گذشت، درآمد. هنگامی که ملک کامل در ساحل نیل راه را بر صلیبیان بسته بود، ابن مشطوب به همراه چندتن از امرا تصمیم به خلع ملک کامل و جانشینی برادرش ملک فائز گرفتند، اما کامل از این توطئه آگاه شد و شبانه به قریه‌ای به نام اشوم طناح گریخت. سحرگاه که سپاهیان از ماجرا باخبر شدند، شتابزده و سراسیمه به ملک کامل پیوستند (ابن اثیر، ۳۲۰/۱۲)، ولی او که اعتمادش را نسبت به همه سران لشکر از دست داده بود، ماندن در مصر را جایز ندید و قصد یمن داشت که برادرش معظم، عیسی بن احمد حاکم دمشق، به یاری او شتافت (ابوشامه، ۱۱۶).

به دنبال توطئه ابن مشطوب و از هم گسیختن سپاه مسلمین، صلیبیان به آسانی از نیل گذشتند و بدون هیچ مقاومتی دمیاط را تسخیر کرده، به چپاول و غارت پرداختند و خسارات جبران‌ناپذیری بر دمیاط و اهالی آن وارد ساختند (ابن اثیر، ۳۲۶-۳۲۵/۱۲). ملک معظم پس از این واقعه ابن مشطوب را با حيله از مصر اخراج کرد (مقریزی، ۱۱۱/۱۹۷؛ ابن جوزی، ۶۰۲/۸) و برادر خود فائز را نزد برادر دیگرش ملک اشرف فرستاد که در بین راه موصل به سنجار جان سپرد (ابوشامه، ۱۲۳). ابن مشطوب به تنهایی رهسپار حمه شد و در آنجا رحل اقامت افکند تا اینکه سپاهی با ۷۰۰ سوار فراهم آورد و به طرف حلب به راه افتاد و در سر راه به غارت و چپاول پرداخت. ملک اشرف به قصد معانعت و سرکوب او سپاهی آماده ساخت و به سوی اوشتافت، اما بین آن دو توافقی حاصل شد و ملک اشرف دو شهر رأس‌عین‌الخابور و زلیبا را به او بخشید (ابن‌نظیف، ۷۷-۷۸)، ولی ابن مشطوب دوباره در ۶۱۷ ق بر ضد ملک اشرف آماده حمله شد و در سنجار حاکم ماردین، نجم‌الدین ابن‌ابی‌عصرون، به یاری او برخاست. دیری نگذشت که بین ملک اشرف و حاکم ماردین تفاهمی پدید آمد که در نتیجه، ابن مشطوب ناگزیر به طرف تل‌اعفر یا یعفر که قلعه‌ای بین موصل و سنجار است به راه افتاد. فارس‌الدین ابن‌صبره از نصیبین و بدرالدین لؤلؤ از موصل به قصد معانعت او رهسپار تل‌اعفر شدند و در آنجا محاصره‌اش کردند. بدرالدین چون او را تسلیم دید، امانش داد و او را با خود به موصل برد و در آنجا آزادش گذاشت، ولی پس از چندی او را دستگیر کرد و به ملک اشرف تسلیم نمود. ملک اشرف که از ابن مشطوب خشمگین بود، او را در قلعه حران در سیاه جالی به زندان افکند و به شکنجه‌اش پرداخت. عده‌ای از امیران و اطرافیان ملک اشرف از او شفاعت کردند، اما سودی نبخشید و سرانجام وی در حالی که دست و پایش در زنجیر بود و بدنش طعمه حشرات شده بود، با وضع فجیعی زندگی را بدرود گفت. دخترش در شهر رأس‌عین برای او گنبدی ساخت و جسد او را از حران بدانجا منتقل کرد و به خاک

نسخه‌های خطی الاقتضاب در برخی کتابخانه‌ها از جمله مجلس شورا (دانش پژوه، ۳۰۶/۲) و ظاهریه (ظاهریه، ۳۷/۲) موجود است. نسخه‌های خطی انتخاب الاقتضاب نیز در بسیاری از کتابخانه‌ها از جمله ظاهریه (ظاهریه، ۴۷۳)، پاریس (بلوشه، 4708)، مونیخ (آمر، 831) و نیز کتابخانه سامی ابراهیم حداد (حداد، ۷۵-۷۷، شامل ۴ نسخه که در یکی از آنها نام مؤلف به صورت نصر سعید بن ابی‌الحنین تحریف شده است) نگهداری می‌شود.

۳. سیریشوع ابن مسیحی (۶۲۳-۶۵۴ ق / ۱۲۲۶-۱۲۵۶ م)، ادیب، شاعر و روحانی مسیحی (گراف، همانجا). از زندگی او اطلاعی در دست نیست.

مأخذ: ابن ابی‌اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابن‌عبری، گریگوریوس، تاریخ مختصر الدول، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ بختانی، حداد، فرید سامی، فهرس المخطوطات الطیبة و العربیة، حلب، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ دانش پژوه و انواری، فهرست کتب خطی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۵۹ ش؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش برنر راتکه، بیروت، ۱۳۹۹ ق / ۱۹۷۹ م؛ ظاهریه، خطی (الطب والصیلة)؛ قرائی، جورج شحاته، المسیحة والحضارة العربیة، بیروت، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر؛ نیز:

Aumer, Joseph, Die arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen, Wiesbaden, 1970; Blochet, Graf, Georg, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Vatican City, 1947.

سنان رازپوش

ابن مشطوب، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد بن ابی‌الهیچاه ابن‌عبدالله بن ابی‌الخلیل بن مرزبان هکّاری، ملقب به عمادالدین (۵۷۵-۶۱۹ ق / ۱۱۷۹-۱۲۲۲ م)، از امیران سلسله ایوبیان مصر و از اکراد هکّاریه. واژه مشطوب به معنی «شکافته شده» است و چون پدرش اثر شکافتگی در صورت داشت، به این نام شهرت یافت (ابن‌خلکان، ۱۸۰/۱).

پدر وی سیف‌الدین علی که از امیران بزرگ به شمار می‌رفت، جاه و منزلتی همانند شاهان داشت و شهر ناپلس تیول او بود. پس از درگذشت وی در ۵۸۸ ق / ۱۱۹۲ م، سلطان صلاح‌الدین ایوبی ثلث آن را جهت مصارف بیت‌المقدس تعیین کرد و بقیه را ابن مشطوب در اختیار گرفت (همو، ۱۸۰/۱ - ۱۸۱).

ابن مشطوب در ۵۹۵ ق / ۱۱۹۹ م که ملک عادل، احمد بن ایوب، حاکم مصر ارتفاعات ماردین را به تصرف درآورد، در خدمت او بود (ابن‌نظیف، ۸). سپس در حدود ۵۹۸ ق به خدمت ملک ظاهر حاکم حلب پیوست. ملک ظاهر شهر منبج و قلعه نجم را به او واگذار کرد، اما دیری نپایید که ملک فائز پسر عادل در غیبت ملک ظاهر، منبج را از چنگ او به درآورد. ملک ظاهر از دمشق مراجعت کرد و منبج را بازپس گرفت و پس از آنکه قلعه و حصار آن را ویران ساخت، آن را به ابن مشطوب بازگرداند (ابن‌فرات، ۲۲۲/۴ - ۲۲۴؛ ابن‌نظیف، ۲۰ - ۲۲). چندی بعد ملک ظاهر تمام تیولی را که به او بخشیده بود، بازپس گرفت و ابن مشطوب ناگزیر به استخدام ملک اشرف درآمد و ملک اشرف شهر رأس‌عین را به او واگذار کرد (ابن‌نظیف، ۲۵، ۳۸ -

سپرد (ابن جوزی، ۲/۸۰۸ - ۶۰۹؛ ابن خلکان، ۱/۱۸۱).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ق / ۱۹۵۲م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن فرات، محمد بن عبد الرحیم، تاریخ، بصره، ۱۳۸۹ق / ۱۹۶۹م؛ ابن نظیف، محمد بن علی، التاریخ المنصور، به کوشش ابوالعبید دودر، دمشق، ۱۴۰۱ق / ۱۹۸۱م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، الذیل علی الروضتین، به کوشش محمد زاهد، قاهره، ۱۳۶۶ق / ۱۹۴۷م؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، قاهره، ۱۹۵۶م.

ابن مصال، ابوالفتح نجم الدین سلیم (سلیمان) بن محمد بن مصال لکّی مغربی (م ۵۴۴ق / ۱۱۵۰م)، از امراء و وزرای فاطمیان در مصر. وی از مردم لکّ از نواحی بَرَقه، شهرکی بین اسکندریه و طرابلس بود و مانند پدر به بازیاری و بیطاری اشتغال داشت (یاقوت، ۳۶۴/۴؛ ابن خلکان، ۳/۴۱۷). از چگونگی راه یافتن وی به دستگاه فاطمیان اطلاعی در دست نیست. او در ۵۳۳ق / ۱۱۳۹م، به امر الحافظ لدین الله فاطمی، اداره امور مملکت را - بی آنکه عنوان وزارت داشته باشد - تا مرگ خلیفه (۵۴۴ق / ۱۱۴۹م) برعهده گرفت (دواداری، ۵۰۷؛ زامباور، ۱۴۹)، حافظ در زمان حیات خویش از پسرش ظافر پیمان ستاند که چون به خلافت رسد، ابن مصال را به وزارت برگزیند. امیر سیف الدین ابوالحسن علی بن سلار والی اسکندریه که از وزارت ابن مصال ناخشنود بود، با پسر خوانده خویش عباس بن ابی الفتوح صنهاجی، امیر ناحیه غربی، اتفاق کرد که ابن مصال را از وزارت برکنار کند. چون ابن مصال از این تصمیم آگاه شد، نزد ظافر شکایت برد (ابن خلدون، ۱۱۴/۱۵۵ - ۱۵۶). ظافر مجلسی ترتیب داد و در حضور امراء ابن مصال را وزیر و نایب خویش خواند و آنان را به اطاعت از وی دعوت کرد. امیران، گرچه نخست اظهار فرمانبرداری کردند، اما کمی بعد به تحریک امیری به نام لکرون، به یاری ابن سلار برخاستند. ظافر ناگزیر ابن مصال را با پول فراوان به جمع و تجهیز سپاه و دفع ابن سلار مأمور کرد (ابن منقذ، ۷). پس در جنگی که میان آن دو در محلی به نام دلاص درگرفت، ابن مصال کشته شد (دواداری، ۵۵۲ - ۵۵۳؛ ابن شاکر، ۱۲/۴۷۵). وی مردی شجاع و با تدبیر بود، ولی وزارتش بیش از چهل یا پنجاه روز نپایید. از قاضی و فقیه عماره بن ابی الحسن حکمی یمنی (د ۵۶۹ق) ایاتی در ستایش او در دست است (صص ۲۱۶، ۲۲۸ - ۲۲۹، ۲۵۹).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تفری بردی، النجوم؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کنی، محمد، عین التواریخ، به کوشش فیصل السامر و نبیله عبدالمنعم داود، بغداد، ۱۳۹۷ق / ۱۹۷۷م؛ ابن قلاسی، تاریخ، به کوشش آندرز، بیروت، ۱۹۰۸م؛ ابن منقذ، اسامه، کتاب الاعتبار، به کوشش فیلیپ حتی، پرینستون، ۱۹۳۰م؛ حکمی یمنی، عمارة بن ابی الحسن، کتاب فیه التکت العسریة فی اخبار الوزراء المصریة، به کوشش هارتویگ دنیورگ، پاریس، ۱۸۹۷م؛ دواداری، عبدالله بن ابیک، کنز الدرر و جامع الفرر، به کوشش صلاح الدین متجد، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ زامباور، معجم الانساب والاسرات الحاکمة، بیروت، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، بیروت، ۱۳۹۹ق؛ یاقوت، بلدان.

ابن مضاء، ابوالعباس احمد بن محمد بن عبد الرحمن بن محمد لخمی قرطبی

(۵۱۱ - ۵۹۲ ق / ۱۱۱۷ - ۱۱۹۶ م)، فقیه، نحوی و محدث اوایل عصر موحدون اندلس. از نسبت لخمی او چنین بر می آید که نسب او به قبیله لخم که در اطراف شذونه و اشبیلیه اقامت داشتند (نک: ابن حزم، جمهرة، ۴۲۴)، می رسد. کنیه او را ابوجعفر و ابوالقاسم نیز گفته اند (ابن ابار، ۸۹/۱؛ ابن فرحون، ۲۰۸/۱). وی در یکی از درخشان ترین دوره های تاریخ اندلس در قرطبه زاده شد و در همانجا به تحصیل مقدمات علم پرداخت (ابن ابار، همانجا). کتاب الموطأ را نزد ابوعبدالله ابن اصغیر خواند و قرائات را از ابوالقاسم ابن رضی و نحو و ادب را از ابوبکر ابن سمجون و ابوالعباس ابن خصیب فرا گرفت و از محضر ابن عربی که پس از برکناری از منصب قضا (ح ۵۳۰ ق)، در قرطبه به تدریس مشغول بود (نک: ه د، ابن عربی، ابوبکر)، بهره بسیار برد. از دیگر استادان او در قرطبه می توان از ابن ابی الخصال، ابوطاهر تمیمی، عبدالملک ابن مسرة و ابوبکر ابن مدیر یاد کرد (ابن ابار، همانجا؛ ابن خطیب، ۳۹۰/۲، ۵۲۱؛ ابن قاضی، ۱۴۲). پس از آن به اشبیلیه رفت و در آنجا قرائت نافع و ابن کثیر را از شریح آموخت و الکتاب سیبویه را نزد ابوالقاسم ابن رماک فرا گرفت و چندی در ملازمت وی به سر برد و آثار نحوی، لغوی و ادبی بسیاری را نزد وی خواند. آنگاه بار دیگر از محضر ابن عربی که در آن زمان در اشبیلیه به سر می برد، بهره جست. مدتی نیز در سبته از قاضی عیاض محدث مشهور اندلسی و در المریه از عبدالحق بن عطیه و ابوعبدالله ابن وضاح و ابوحجاج قضاعی حدیث شنید و از کسان بسیاری از جمله ابن موهب، ابن فندله و ابومروان باجی اجازه نقل حدیث گرفت (ابن ابار، همانجا؛ ابن فرحون، ۲۰۹/۱؛ ابن جزری، ۶۷/۱؛ سیوطی، ۳۲۳/۱؛ گارثیا گومت، 238). ابن فرحون (همانجا)، ابن بشکوال (ه م) را نیز از استادان او دانسته است. وی مجموعه های گرانقدری از احادیث گرد آورد که همه، هنگام تصرف المریه به دست مسیحیان، از میان رفت (همو، ۲۱۰/۱). افزون بر فقه، نحو و حدیث، در علوم دیگری از جمله طب، حساب و هندسه نیز دست داشت (سیوطی، همانجا). از شاگردان او می توان ابن دحیه، ابن حوط الله و علی بن محمد غافقی را نام برد (ابن دحیه، ۹۱؛ ابن خطیب، ۵۱۳/۱؛ سیوطی، همانجا). ابن مضاء که ظاهری مذهب بود، ابتدا منصب قضا را در فاس و بجایه به عهده گرفت و در ۵۷۸ ق، در زمان حکومت یوسف بن عبدالمؤمن (۵۵۸ - ۵۸۰ ق / ۱۱۶۳ - ۱۱۸۴ م) به قضای مراکش رسید و سپس «قاضی الجماعة» گردید و تا زمان یعقوب المنصور (حک ۵۸۰ - ۵۹۵ ق / ۱۱۸۴ - ۱۱۹۹ م) در همین منصب باقی ماند. وی سرانجام در اشبیلیه درگذشت (ابن ابار، همانجا؛ ابن فرحون، ۲۱۰/۱ - ۲۱۱؛ ابن ابی زرع، ۲۰۶، ۲۱۶).

در روزگار ابن مضاء مذهب ظاهری رواج بسیار یافته بود و در زمان یعقوب المنصور سومین خلیفه موحدون که خود از فقیهان بزرگ ظاهری به شمار می رفت (نک: مقری، ۱۰۲/۳؛ ضیف، ۶)، به اوج خود رسید. یعقوب حرکتی بر ضد مذاهب چهارگانه و به ویژه مذهب

مالک بن انس آغاز کرد. وی فرمان داد بسیاری از کتابهای فقهی این مذاهب را بسوزانند و فقها را بر آن داشت که جز براساس قرآن و سنت فتوا ندهند (مراکشی، ۲۷۹؛ ابن خلکان، ۱۱/۷؛ مقرئ، ۱۰۴/۳). ابن مضاء که از فقهای بزرگ آن روز به شمار می‌رفت، با الهام از اندیشه‌های مذهب ظاهری به ارزیابی نظرات و آراء نحویان پرداخت. او می‌دید که نحویان، ظاهر آیات قرآن را که پایه نظرات خود او بود، فرو نهاده و به تأویلات و توجیهات گوناگون پرداخته‌اند و بدین‌سان در کلام خداوند فزونی و کاستی پدید می‌آورند. وی همه نظریات و تأویلات آنان را مردود شمرد و آن را برابر آیین خود، فعلی حرام دانست (ابن مضاء، ۹۲ - ۹۳).

وی همه انتقادات خود را به سوی نظریه عامل که سنگ اصلی بنای نحو عربی است، متوجه ساخت و بر آن شد تا ارکان این نظریه را که نخستین نشانه‌هایش در کتاب *العوامل* خلیل بن احمد آمده بود (یوسف، ۵۵)، فرو ریزد. وی احتمالاً این اندیشه را از پیشینیان خود از جمله ابن حزم، فقیه ظاهری سده پیشین که از دیدگاه همین مذهب نظریه عامل در نحو را موجب فساد زبان عربی دانسته بود (نک: *التقریب*، ۲۰۲)، الهام گرفته است، اما بی‌شک وی نخستین کسی است که انگونه گستاخانه بر ضد نحویان به پا خاست. اگر چه قرن‌ها قبل از وی کسانی چون جاحظ و بعدها ابن جنی (ه م) بر باره‌ای از نظرات نحویان خرده گرفته بودند، اما آنان هیچ گاه از محدوده چند انتقاد کوتاه با فراتر ننهاده‌اند (ابن مضاء، ۸۶ - ۸۷؛ نیز نک: جاحظ، ۹۱/۱ - ۹۲).

ابن مضاء با همه حساسیتی که نسبت به نظریه‌های شگفت نحویان داشت، باز تا تکیه‌گاه استواری چون ابن جنی نیافت، پا در این وادی خطرناک نهاد، چه وی دیده بود که ابن جنی عامل رفع، نصب، جر و جزم را در متکلم می‌جوید، نه در جای دیگر (ابن مضاء، همانجا).

بنابراین وی نظریه عامل نحوی را نه تنها باعث سهولت کار زبان عربی ندانسته، بلکه آن را سبب فرو لغزیدن بلاغت این زبان تا حد انحطاط شمرده است (همو، ۸۸). وی در رد نظریه تقدیر عوامل محذوفه گوید: این نظریه انسان را وادار به فرض مفاهیمی می‌کند که هیچ گاه مقصود گوینده نبوده است، زیرا اگر گوینده قصد چنان معنایی را داشته باشد، بی‌شک لفظ مربوط به آنها را نیز بر زبان می‌آورد (صص ۸۷ - ۸۸؛ ضیف، ۲۰).

وی جملاتی مانند «زید فی الدار» را که جار و مجرور در آنها، مانند «فی الدار» گاه خبر، صله، صفت و یا حال واقع می‌شوند و نحویان متعلقات آنها را کلماتی محذوف از قبیل «کائن»، «مستقر» و «موجود» در تقدیر می‌دانند، «تامه» می‌شمارد و بر آن است که همان حرف جر، رابط بین دو نسبت است و نیازی به متعلق محذوف نیست (ص ۹۹؛ ضیف، ۲۴)؛ چنانکه گویی وی حرف جر «فی» را در جمله یاد شده، همچون فعل ربطی (مثلاً بودن) در بیشتر زبانهای هند و اروپایی می‌داند.

او در باب منادا و نظایر آن، نظر نحویان را که آنها را — به سبب

منصوب بودن — مفعول عاملی محذوف مانند «أنادی»، یا «أدعو» می‌دانند، نمی‌پذیرد و در رد آن می‌گوید: چنانچه مثلاً به جای «یا عبدالله» گفته شود «أدعو عبدالله»، جمله انشایی به جمله‌ای خبری تبدیل می‌شود و مدلول کلام تغییر می‌کند. وی بر همین مبنا نظر نحویان را در مورد فعل مضارع منصوب به «فاء» و «واو» سبیه که پس از آن «أن» ناصبه‌ای در تقدیر می‌گیرند، نیز مردود می‌شمارد (نک: صص ۸۹ - ۹۰). نکته جالب آن است که وی ضمیرهای متصل را در فعلهای مثنی و جمع مانند (قاما، قاموا، قُمن)، ضمیر نمی‌داند، بلکه مانند زبان‌شناسان امروز، آنها را تنها علامتهایی می‌داند که دلالت بر تشبیه و جمع دارند. در باب ضمائر مستتر نیز وی می‌پرسد: چه نیاز به فرض استعار چیزی که فایده‌ای بر آن مترتب نیست؟ و بر پایه همین نظر فاعل را بر دو گونه می‌داند: مذکور یا محذوف و تأویل بیشتر از این را جایز نمی‌شمارد (صص ۱۰۳ - ۱۰۶؛ ضیف، ۲۵ - ۲۶). در باب تنازع و اشتغال نیز نظراتی دارد که اساس همه آنها بر حذف عوامل است (نک: ابن مضاء، ۱۰۷ - ۱۴۱). وی همه جا از دیدگاه فقه ظاهری به مسائل نحوی می‌نگرد و پیش از آنکه عالمی نحوی باشد، فقیهی ظاهری است. از این رو علاوه بر الفای نظریه عامل، علل و قیاس را نیز همان گونه که در فقه ظاهری نفی شده، مردود می‌شمارد (همو، ۱۵۶ - ۱۶۱).

با اینکه در برخی از نظریات وی کم و بیش بارقه‌هایی از ابداع به چشم می‌خورد و تلاش او در جهت بازسازی ساختار زبان عربی بر بنیادی ساده‌تر از نظریه عامل، می‌توانست باعث تحولی جدی در عرصه اصول نحو باشد، اما آن نظریات مورد توجه و استقبال نحویان قرار نگرفت و پس از او هیچ کس اقدامی اساسی در ادامه این راه نکرد (قس: آذرنوش، «هشت») و هرگز دستور زبانی دیگر بر بنیادی سوای نظریه عامل تدوین نگردید. اثر معروف *الرد علی النحاة* یا *الرد علی النحویین* در ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م در قاهره به کوشش شوقی ضیف به چاپ رسیده است. شوقی ضیف بی‌شک تحت تأثیر همین کتاب و بر پایه مقدمه‌ای که خود بر آن نوشته، بعدها کتاب تجدید النحور را نوشت. بی‌گمان وی نیز مانند دستورشناسان آغاز سده ۲۰ م، به خصوص ابراهیم مصطفی، امید آن داشت که نحو عربی را به راه ساده‌تری بکشاند، اما موفقیتی به دست نیاورد. جالب توجه آنکه در بین منابع کهن تا قبل از سیوطی نامی از کتاب *الرد علی النحاة* به میان نیامده و تنها به دو اثر یافت نشده‌ی به نامهای *المشرق فی النحو* یا *المشرق فی العربیة* و *تنزیه القرآن* عما لایلیق به من البیان که هر دو در نحو بوده‌اند، اشاره شده است (نک: ابن ابار، ۸۹/۱؛ فیروزآبادی، ۲۱ - ۲۲؛ سیوطی، همانجا). چه بسا، کتاب *الرد علی النحاة* یکی از این دو کتاب بوده که بعدها نام آن به دست ناسخین تغییر یافته است. ابوالحسن ابن خروف، نحوی معروف کتابی با نام *تنزیه أئمة النحو* عما نسب الیهم من الخطأ و السهو در رد کتاب *تنزیه القرآن* وی نوشته بوده است (ابن ابار، همانجا).

عبدالله، الکلمة لكتاب الصلاة، به کوشش عزت عطار حبشی، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ابن ابی زرع، علی بن عبدالله الانیس المطرب، رباط، ۱۹۷۲ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش برگتر سر، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، التقریب لحد المنطق، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۵۹ م؛ همو، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، المطرب من اشعار اهل المغرب، به کوشش ابراهیم ایاری و دیگران، قاهره، ۱۳۷۴ ق/ ۱۹۵۵ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدیاج المذهب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن قاضی مکناسی، احمد، جذوة الاقتباس، رباط، ۱۹۷۳ م؛ ابن مضاء، احمد بن عبدالرحمن، کتاب الرد علی النحاة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵ م؛ سیوطی، بغیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق؛ ضبی، احمد بن یحیی، بغیة الملتمس، مادریه، ۱۸۸۴ م؛ ضیف، شوقی، مقدمه بر کتاب الرد علی النحاة (نک: ابن مضاء در همین مأخذ)؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، البیلة، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ مراکش، عبدالواحد، المعجب، به کوشش محمد سعید عریان و محمد عربی علمی، قاهره، ۱۳۶۸ ق/ ۱۹۴۹ م؛ مقرئ، احمد بن محمد، نفع الطیب، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۸ م؛ یوسف، س. م.، «دستور زبان و فرهنگ نویسی»، ترجمه علی محمد حق شناس، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۳، به کوشش میان محمد شریف، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ نیز:

García Gómez, E., "Filología y literatura", *Al-Andalus*, 1948, vol. XIII.
عنایت الله قانچی نژاد

ابن مطران، ابونصر موفق الدین اسعد بن ابی الفتح الیاس بن جرجیس المطران، پزشک و داروشناس مسیحی تبار سده ۶ ق/ ۱۲ م، از زندگی او پیش از آغاز طبابتش اطلاع چندانی در دست نیست. ابن جوزی که اثر او قدیم ترین منبع ما درباره ابن مطران است، اشاره ای به این دوره از زندگی او نکرده است. مبسوط ترین آگاهیها درباره فعالیت علمی او و پدرش را در اثر ابن ابی اصیبعه می توان یافت که خود در تألیف کتابش از آثار ابن مطران بسیار بهره برده است (نک: دنباله مقاله). الیاس پدر موفق الدین در طلب علم سفرهای بسیار می کرد و مدتی نیز برای فراگیری مبانی مسیحیت و مذاهب آن به روم رفت. اما به نظر می رسد که لقب «مطران» از آن جرجیس پدر الیاس بوده که احتمالاً منصبی کلیسایی داشته است. الیاس چون به عراق آمد، ملازمت امین الدوله ابن تلمیذ پزشک مشهور را اختیار کرد و کتابهای بسیار نزد او خواند تا خود به طب مشهور شد. وی سرانجام در دمشق اقامت گزید و تا هنگام مرگ در همانجا به طبابت روزگار می گذرانید.

موفق الدین در دمشق زاده شد و هم در آنجا رشد یافت. از نام استادان او جز مذهب الدین ابن نقاش طبیب، آگاهی نداریم، اما می توان حدس زد که وی پیش از همه، نزد پدرش به تحصیل پرداخته است. اینکه گفته اند نحو و لغت و ادب عرب را نزد شیخ تاج الدین زید بن حسن کندی فراگرفت (ابن ابی اصیبعه، ۱۷۵/۲)، باید مربوط به دوران میان سالی او باشد که در خدمت صلاح الدین ایوبی می زیست (تس: همو، ۱۷۶/۲). دانسته نیست که ابن مطران چگونه به صلاح الدین پیوست، ولی نزد او پایگاهی بلند یافت و سلطان ایوبی که

همواره در پیکار با صلیبیان روزگار می گذرانید، پیوسته ابن مطران را با خود به سفر می برد و طبیب را از عطایای کلان خود بهره مند می کرد. ابن مطران به سبب طبابت برای امرای دولت و رقابت این امرا که در اعطای مال و تقرب بدو بر یکدیگر پیشی می جستند، چندان کارش بالا گرفت که سخن از وزارتش رفت (همو، ۱۷۵/۲، ۱۷۶). چنانکه از بیان ابن ابی اصیبعه (۱۷۶/۲) به نقل از قفطی برمی آید، در همین روزگار بود که ابن مطران به تشویق و توسط صلاح الدین مسلمان شد (ابن جوزی، ۴۱۱/۱) و سلطان ایوبی، جوزه (جوزه؟) کنیز مورد علاقه همسر خود را به زنی به ابن مطران داد. بنابراین اشاره ابن ابی اصیبعه (۱۸۰/۲) به تاریخ سرودن قصیده ای از سوی ابن عامری شاعر در ستایش ابن مطران پس از گرویدن او به اسلام در ۵۸۵ ق/ ۱۱۸۹ م یعنی دو سال پیش از مرگش، نباید درست باشد.

ابن مطران گذشته از آنکه طبیب خاص سلطان به شمار می رفت، در بیمارستان نوری دمشق نیز به تدریس طب و مداوای بیماران می پرداخت و شاگردان بسیار داشت. برجسته ترین شاگرد او، مذهب الدین دخوار بود که در بسیاری از جنگهای صلاح الدین، استاد خود را همراهی می کرد و از روش معالجه ابن مطران در بیمارستان مذکور داستانها نقل کرده است (همو، ۱۷۹/۲). ابن مطران سرانجام در ۵۸۷ ق/ ۱۱۹۱ م در دمشق درگذشت. پیکرش را در قاسیون به خاک سپردند و همسرش جوزه مقبره ای برای او ساخت و مسجدی در کنار آن بنا کرد. آن مقبره در ایام ابن جوزی که خود در ۶۰۳ ق/ ۱۲۰۷ م جوزه را در شام دیده بود، به تربت جوزه شهرت داشت (۴۱۲/۱۸). مرگ ابن مطران را در ۵۸۸ ق نیز نوشته اند (ابن فرات، ۴۶/۲)۴. از او فرزندی بر جای نماند. به گفته ابن ابی اصیبعه (۱۷۹/۲، ۱۸۰) او دو برادر داشت که هر دو پزشک بودند.

ابن مطران مردی هوشمند و به رغم ملازمت سلطان در سفر و حضر، بسی پرکار بود. ابن ابی اصیبعه او را پیشوای حکیمان و یگانه عالمان خوانده و در طب نظری و عملی از اهل زمان، برتر دانسته است (۱۷۵/۲). او نسبت به شاگردان خود و طالبان طب و حکمت عنایت بسیار داشت و آنان را از عطایا و یاریهای خود بی نصیب نمی گذاشت. همچنین به عیادت بیماران تنگدست می رفت و نیکبها می کرد. از داستانهایی که درباره او گفته اند، برمی آید که مروت و جوانمردی بسیار داشته و از تقرب خود نزد سلطان ایوبی برای رفع نیازهای مردم استفاده می کرده است (همو، ۱۷۵/۲ - ۱۷۸). با اینهمه، نسبت به بزرگان دولت و سلطان پرهیزی چون صلاح الدین، تکبر و بزرگ منشی نشان می داد (همو، ۱۷۶/۲). ابن جوزی (۴۱۱/۱) و ابن فرات (همانجا) او را شیعی و دوستدار اهل بیت (ع) خوانده اند. البته این انتساب با ملازمت سلطانی شیعه ستیز چون صلاح الدین ایوبی ناسازگار است. اما ابن عثین، شاعر بد زبان و هجاکوی که ابن مطران بارها سلطان را به تبعید او تشویق کرده بود، در ابیاتی او را رافضی خوانده و غلام زیارویش به نام عمر را سبب مسلمان شدنش دانسته

(همانجا) از میان رفته است.

مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاعلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق؛ ۱۹۵۷ م؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، تاریخ، به کوشش حسن محمد شماع، بغداد، ۱۳۸۹ ق؛ ۱۹۶۹ م؛ ابن مطران، اسعد بن الیاس، بستان الاطباء، به کوشش مهدی محقق، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ابن ندیم، الفهرست، به کوشش فلرگل، لایپزیک، ۱۸۷۱ م؛ حاجی خلیفه، کشف: ششن، رمضان، فهرس مخطوطات الطب الاسلامی فی مکتبات ترکیا، استانبول، ۱۴۰۴ ق؛ ۱۹۸۴ م؛ شورا، خطی؛ محقق، مهدی، مقدمه بر بستان الاطباء (نک: ابن مطران در همین مأخذ)؛ ملک، خطی؛ نیز:

GAL, S; GAS; Leclerc, L., *Histoire de la médecine arabe*, Paris, 1876.

بخش علوم

ابن مطروح، ابوالحسن جمال‌الدین یحیی بن عیسی بن ابراهیم (۵۹۲-۶۴۹ ق/۱۱۹۶-۱۲۵۱ م)، ادیب، دبیر و سیاستمدار مصری دوره ابویان، بیشتر اطلاعات مربوط به زندگی او از چند اثر نیمه دوم سده ۷ ق/۱۳ م گرفته شده است. در این میان نوشته ابن خلکان در وفیات الاعیان، به سبب دوستی نزدیک وی با ابن مطروح از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. ابن مطروح در اسیوط به دنیا آمد و در آن شهر رشد کرد. دوستی دیربای وی با بهاء‌الدین زهیر شاعر در این شهر آغاز شد (ابن خلکان، ۲۵۸/۶). او سپس به قوص رفت و چندی در آنجا ماند و اشعاری در مدح فرمانروای قوص سرود (فروخ، ۵۶۲/۳). از آن پس تا هنگام عزیمت وی به قاهره در ۶۲۶ ق دیگر از زندگی او اطلاعی در دست نیست. منابع درباره این دوره تنها به اشاراتی اکتفا کرده‌اند. ابن مطروح در قاهره به خدمت صالح ایوب ملقب به نجم‌الدین که در این زمان از جانب پدرش ملک کامل نیابت مصر داشت، پیوست و در فتوحات او در شرق همراه وی بود (ابن خلکان، ۲۵۸/۶-۲۵۹؛ فروخ، همانجا). از ۶۲۹ ق به بعد، وقتی مناطق زیر تسلط ملک کامل گسترش یافت و آمد، حصن کیفا، حران، رها ورقه نیز بدان منضم گشت. ملک صالح به عنوان نماینده پدر در این مناطق به سر می‌برد و ابن مطروح نیز در مقام نظارت دیوان لشکر، همراه وی بود (ابن خلکان، همانجا؛ مقریزی، ۲۸۴/۲).

پس از مرگ ملک کامل در ۶۳۵ ق/۱۲۳۸ م ستیز میان شاهزادگان ایوبی بر سر جانشینی شدت گرفت. صالح توسط عموزاده‌اش ناصر داوود در کرک به زندان افکنده شد و ابن مطروح برای بازگرداندن قدرت به او تلاش بسیار کرد و همراه محیی‌الدین ابن جوزی که از جانب خلیفه عباسی مأمور پایان بخشیدن به کشمکشها شده بود، برای دفاع از صالح به قاهره آمد (همو، ۲۸۴/۲؛ ۲۹۰؛ EI²).

در ۶۳۹ ق ابن مطروح در قاهره به صالح ایوب که در ۶۳۷ ق سلطنت مصر یافته بود، پیوست و سمت خزانه‌داری یافت. صالح در ۶۴۳ ق دمشق را مسخر ساخت و ابن مطروح را به عنوان وزیر بر آن شهر گمارد و وی در این زمان قدر و منزلت بسیار یافت (ابن خلکان، ۲۵۹/۶). صالح ایوب در ۶۴۶ ق/۱۲۴۸ م به دمشق رفت، ابن مطروح را از وزارت برکنار ساخت و او را به حمص فرستاد تا شهر را از دست

است (ابن جوزی، ۴۱۱/۱-۴۱۲). ابن مطران همچنین با صوفیان معاشر بود و در سماع صوفیه شرکت می‌جست (همو، ۴۱۲/۱). یکی از برجسته‌ترین صفات ابن مطران، علاقه شدید او به مطالعه و گرد آوردن کتاب بود. چنانکه گفته‌اند همواره کتابی در آستین داشت و در اوقات فراغت، حتی در دستگاه سلطان به خواندن می‌پرداخت. او خود کتابهای بسیار استنساخ کرده بود که ابن ابی اصیبعه برخی از آنها را دیده و درستی کتابت و خط و اعراب آن را ستوده است. گذشته از آن سه نساخ به خدمت گرفته بود که همواره مشغول استنساخ کتاب برای او بودند. از این رو هنگامی که درگذشت حدود ۱۰٬۰۰۰ جلد کتاب طبی و غیر طبی برجای نهاد که همه فروخته شد (ابن ابی اصیبعه، ۱۷۸/۲ - ۱۷۹).

آثار: ۱. *آداب طب الملوك* (ابن ابی اصیبعه، ۱۸۱/۲)؛ ۲. اختصار کتاب الادوار از ابن وحشیه (هم) مؤلف *الفلاحة النبطية* (ابن ابی اصیبعه، همانجا؛ قس: حاجی خلیفه، ۱۳۸۸/۲) که گویا درباره سحر و طلسمات نبطیان نوشته شده است (ابن ندیم، ۳۱۱، ۳۱۲؛ قس: لکلرک، II/45). ابن مطران در ۵۸۱ ق/۱۱۸۶ م آن را مختصر کرد؛ ۳. *الادوية المفردة*، که ناتمام ماند (ابن ابی اصیبعه، همانجا)؛ ۴. *بستان الاطباء و روضة الالباء*، مجموعه‌ای است از مطالب گوناگون پزشکی مانند تعاریف برخی واژه‌ها و بیماریها (ابن مطران، ۳۲/۱، ۳۲۰) و داروها (همو، ۱۴۷/۱)، روشهای مداوا و خوی طیب (همو، ۲/۱ - ۳)، جراحی (همو، ۲۰۶/۱) و مطالب غیرپزشکی که نویسنده خوانده یا شنیده است (همو، ۲/۱). ابن مطران خود از اینکه تمام مطالب کتاب درباره مسائل پزشکی نیست، پوزش خواسته است (۱۵۸/۱). وی در تألیف این کتاب از منابع متعددی (ح ۱۵۰ کتاب) استفاده کرده و در جای جای کتاب خود از آنها نام برده است. کتاب *بستان الاطباء* از مأخذ عمده ابن ابی اصیبعه به ویژه در بخش «صناعات طب» *عیون الانباء* (۵/۱ - ۷) با تصریح به نام ابن مطران و کتاب او و نیز در بخش «طبقات مترجمان یونانی» به عربی (۲۰۳/۱ - ۲۰۶)، بی‌ذکر نام منبع خود بوده است. عبداللطیف بغدادی نیز در کتاب *فی المرض المسمی دیاپیطس* از آن کتاب استفاده کرده بوده است (محقق، ۱/«پنج»). نسخ متعددی از این کتاب در دست است (ملک، ۹۴/۱؛ شورا، ۱۸۴۶/۱۰؛ GAS, III/273; GAL, S, I/892). نسخه کتابخانه ملک تهران در ۱۳۶۸ ش در تهران چاپ عکسی شده است؛ ۵. *الحکایات الطیبة*، که مؤلف خود در *بستان الاطباء* (۴۵/۱) از آن یاد کرده است؛ ۶. *المقالة الناصرية فی حفظ الامور الصحية*، به نام الناصر صلاح‌الدین ایوبی (ششن، ۹۰)، کتابی است موجه در طب که ابن ابی اصیبعه (۱۸۱/۲) آن را به خط ابن جماله کاتب ابن مطران دیده بوده است؛ ۷. *المقالة النجمية فی التدابير الصحية*. گویا وی آن را برای نجم‌الدین ایوب پدر صلاح‌الدین نوشته بود. گذشته از اینها، وی آثار مستقل دیگر و یا تعالیقی بر کتب دیگران داشته که مسودات آنها پس از مرگش به برادرانش منتقل شده و به گفته ابن ابی اصیبعه

عمال ملک ناصر ابوالمظفر خارج کند. در همین هنگام به صالح خبر رسید که صلیبیان به قصد یورش به دمیاط در جزیره قبرس اردو زده‌اند. وی ابن مطروح را از حمص که آن را در محاصره داشت، برای دفاع از مصر فراخواند، اما دمیاط به دست فرنگیان افتاد. پس از آن ابن مطروح مورد بازخواست سلطان قرار گرفت (همو، ۲۵۹/۶-۲۶۰). ابن مطروح در امور لشکری از شایستگی لازم برخوردار نبود (ابن جوزی، ۷۸۹/۲)۸. در واقع نرمخویی و انعطاف‌پذیری وی (یونینی، ۱۹۷/۱؛ ابن شاکر، ۵۴/۲۰) با ستمهای نظامی او سازگاری نداشت. صالح هرگز به قاهره برنگشت و در منصوره وفات یافت. ابن مطروح در زمان تورانشاه، فرزند و جانشین صالح مورد بی‌اعتنایی او قرار گرفت و تا هنگام مرگ از کارهای سیاسی دوری گزید و خانه‌نشینی اختیار کرد (ابن جوزی، همانجا؛ ابن خلکان، ۲۶۰/۶). سرانجام وی در مصر درگذشت و در دامنه جبل مقطم به خاک سپرده شد (همو، ۲۶۶/۶).

ابن مطروح با معاصران و دوستان نزدیکش چون ابن خلکان و بهاءالدین زهیر مکاتبات ادبی داشت و بیشتر آثار خود را برای آنان می‌خواند (همو، ۳۳۶/۲-۳۳۷/۶، ۲۶۰/۶-۲۶۳). ابن ابی اصیبه از ملاقات و گفت و گو با وی به تفاخر یاد می‌کند (۱۱۳/۲). ابن مطروح اشعاری نیز شامل قصاید بلند مدیحه و قطعاتی در ادب و زهد دارد. عمر فروخ شعر او را ضعیف می‌داند (۵۶۳/۳). وی آثاری به نثر مصنوع نیز نگاشته است. دیوان او در ۱۲۹۸ ق در استانبول به طبع رسیده است.

ماخذ: ابن ابی اصیبه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۴۰۱ ق/۱۹۸۱ م؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زاده، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ یونینی، موسی بن محمد، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۴ ق/۱۹۵۴ م؛ نیز: EI^۲ مهدی فرهانی منفرد

ابْنِ مُطَلِّبٍ، ابوالمعالی مجدالدین هبة الله بن محمد بغدادی ملقب به ولی الدوله (به روایت هندوشاه، ۲۹۱؛ ولی‌الدین) و مشهور به ابن مطلب (۴۴۳ - ح ۵۰۳ ق / ۱۰۵۱ - ۱۱۰۹ م)، وزیر شیعی مذهب خلیفه مستظهر بالله عباسی. از زادگاه و آغاز زندگی او آگاهی دقیقی در دست نیست. از نوجوانی با ادیبان و دانشمندان هم‌نشینی داشت و از ایشان بهره‌می‌گرفت. در دوران خلافت مقتدی به مشاغلی از جمله ریاست «دیوان زمام» منصوب شد (هندوشاه، همانجا). ابن طلفطقی (صص ۴۰۴ - ۴۰۶) درباره این دوره از زندگی وی حکایتی نقل کرده که از مضمون آن می‌توان نیک‌اندیشی و درست‌کرداری او و نیز آشتی و ناسامانی دستگاه خلافت در سده ۵ ق/۱۱ م را به خوبی استنباط کرد.

خلیفه المستظهر در محرم ۵۰۱ ق ابن مطلب را به وزارت منصوب کرد (ابن اثیر، ۴۳۸/۱۰؛ هندوشاه، ۲۹۲). اما سلطان محمد بن ملک‌شاه

سلجوقی ظاهراً از این رو که وزیر بر مذهب شیعه بود، از این انتصاب اظهار نارضایتی کرد (خواندمیر، ۹۱). در ربیع الآخر ۵۰۱ ق سلطان محمد بن ملک‌شاه به بغداد رهسپار شد. اما بعد از ورود به شهر و پس از اقامتی کوتاه به قصد اصفهان از آنجا بیرون آمد و در زعفرانیه - جایی خارج از بغداد - اردو زد. خلیفه مستظهر که بیم داشت، پس از رفتن سلطان، بغداد به آشوب کشانده شود، ابن مطلب را با هدایای زیاد - از جمله کتابی به خط خود - نزد وی فرستاد و درخواست کرد به شهر باز گردد. سلطان محمد سلجوقی به توصیه و درخواست قاضی اصفهان به این دعوت تن در داد (ابن اثیر، ۴۴۴/۱۰؛ ابن جوزی، ۸ (۲۳/۱)؛ ابن کثیر، ۱۸۱/۱۲). اندکی پس از این حادثه، سلطان محمد خواهان عزل وزیر شد. مستظهر به ناگزیر ابن مطلب را از این مقام برکنار کرد (ابن اثیر، ۴۵۴/۱۰). وزیر معزول برای دلجویی از سلطان و جلب نظر موافق او راه اصفهان در پیش گرفت و در آنجا نظر مساعد عبدالملک آبی (آوجی) وزیر وی را هم به دست آورد. محمد ابن ملک‌شاه در نتیجه وساطت سعدالملک و به این شرط که ابن مطلب بر جاده سنت و جماعت استمرار نماید و از ظلم و عدوان محترز باشد (خواندمیر، ۹۱-۹۲) و زمین را به کارهای دیوانی نگمارد، به وزارت او رضایت داد (ابن اثیر، همانجا؛ منشی کرمانی، ۳۱؛ عقیلی، ۱۴۳). این دوران وزارت او نیز چندان دوام نیاورد. در رجب ۵۰۲ مستظهر او را برکنار کرد و دیگر بار وزارت را به ابوالقاسم علی بن جهیر داد (ابن اثیر، ۴۷۰/۱۰-۴۷۱). وزیر معزول این بار از بیم خشم خلیفه و مصادره اموال به اصفهان گریخت و به سلطان سلجوقی پناه برد و ظاهراً تا پایان عمر در همان شهر زیست (ابن اثیر، ۴۷۸/۱۰؛ ابن جوزی، ۸ (۳۰/۱)؛ منشی کرمانی، ۳۱، ۳۲). سال درگذشت او دقیقاً دانسته نیست. مصحح مرآة الزمان در حاشیه یکی از صفحات کتاب درگذشت او را در ۵۰۳ ق بیان کرده (ابن جوزی، ۸ (۲۳/۱))، اما مأخذ سخن خود را به دست نداده است.

از حوادث دوران وزارت ابن مطلب، فتح قلعه شاه دز از قلاع اسماعیلیان در نزدیکی اصفهان بود. در این قلعه عبدالملک بن عطاش از سران باطنیه جای داشت و سلطان محمد موفق شد پس از مدتی تلاش و نبرد دژ را بگشاید. شرح این حادثه و فتحنامه آن را ابونصر ابن عمر اصفهانی کاتب سلطان در مکتوبی مفصل و فصیح خطاب به ابن مطلب، وزیر خلیفه نگاشته و این واقعه تاریخی را گزارش داده است (ابن قلانسی، ۲۴۴ - ۲۵۰).

ابوالمعالی هبة الله مردی دانشمند و نیکوکار بود و در کارهای دیوانی از رجال با کفایت و کاردان به شمار می‌رفت (ابن طلفطقی، همانجا). خط را به زیبایی می‌نوشت و دانش حساب را به خوبی فرا گرفته بود (هندوشاه، ۲۹۱ - ۲۹۳). ابن مطلب را پاره‌ای از شاعران و ادیبان معاصرش ستوده‌اند. عمادالدین کاتب اصفهانی (۵۵/۱ - ۵۶، ۶۷) بخشهایی از قصیده مفصلی را که ابواسحاق ابراهیم بن عثمان بن محمد کلبی مشهور به ادیب غزی در وصف او سروده، نقل کرده است.

مرثیه‌ای سخت حزن‌انگیز ساخت که زود شهرت یافت و در شمار بهترین مرثیه‌های ادب عرب درآمد (نک: ابوتام، ۳۸۷/۱ - ۳۸۹؛ جاحظ، ۱۵۱/۳، ۲۷۳؛ ابن اثیر، ۹۵)، چندانکه رشک مهدی خلیفه عباسی را برانگیخت (یاقوت، ۱۶۸/۱۰ - ۱۷۰). ابن مرثیه که به گفته شکه شبیه به یک قطعه موسیقی غم‌انگیز است (ص ۶۵)، سبب شد که تا مدتها وی را به عنوان بهترین شاعر عرب بشناسند (نک: ابوالفرج، ۲۴/۱۶؛ ابن اثیر، همانجا).

پس از آن وی به زباله بازگشت و آنگاه که مهدی در راه سفر حج در زباله فرود آمد، به خدمت وی شتافت و به ستایش او پرداخت. خلیفه ناخشنودی خویش را از وی آشکار ساخت، اما ابن مطیر توانست با زیرکی دل او را نرم گرداند و همان دم هزار دینار صله و کنیزکی زیاروی از وی پستاند (ابوالفرج، ۲۳/۱۶؛ یاقوت، ۱۶۸/۱۰ - ۱۷۱). گویا پس از آن بود که وی به بغداد رفت و در شمار مدیحه‌سرایان مهدی درآمد و بارها صله‌های گرانبها از وی دریافت کرد و حتی یک بار برای هر بیت از سروده خویش هزار درهم صله گرفت (ابوالفرج، ۲۲/۱۶ - ۲۳). از پایان کار ابن مطیر آگاهی روشنی در دست نیست و تنها ابن‌شاکر در عیون التواریخ وفات وی را ذیل سال ۱۷۰ ق آورده و صفدی (۶۴/۱۳) نیز آن را حدود همان سال دانسته است (قس: عطوان، ۱۲۴).

ابن مطیر غزل نیز بسیار سروده است، چندانکه برخی (وشاء، ۱۳۳ - ۱۳۴) او را در شمار غزل‌سرایان معروف آورده‌اند. شعر تغزلی وی از همان آغاز مورد توجه و ستایش سخن‌شناسان بوده است (نک: ابن معتر، ۱۱۴ - ۱۱۸؛ ابوالفرج، ۲۵/۱۶؛ ابوهلال، ۳۴۴؛ یاقوت، ۱۷۳/۱۰ - ۱۷۷؛ زنجانی، ۲۳۹)، اما وی با دیگر غزل‌سرایان هم‌روزگار خویش تفاوت آشکار داشته است. نخست اینکه وی با آنکه در شهرهای دمشق، مدینه و بغداد زندگی کرد، از شیوه‌های زندگی شهری که در آن روزگار زندگی اعراب را به تندی دگرگون می‌ساخت، تأثیر نپذیرفت و بدوی تقریباً خالصی باقی ماند. این امر در گفتار، رفتار، پوشش و حتی شعر وی آشکار بود (ابوالفرج، ۱۷/۱۶)؛ بی‌سبب نیست که سخن سنجان عرب همواره به شعر او استناد کرده‌اند (نک: قدامة، ۱۲۹، ۱۵۵؛ ابوهلال، ۳۴۴، ۳۹۶؛ ابن رشیق، ۱۱/۲). ابن مطیر، به شیوه عشاق بدوی، در تغزل همواره جانب عفت را نگه می‌داشت و به بی‌بندوباریهایی که در میان شاعران رایج بود، آلوده نشد (شکه، ۶۸ - ۶۹؛ قس: شعری از وی در ادباء یاقوت، ۱۷۳/۱۰ - ۱۷۴). معشوقه او همان زن هودج‌نشین بدوی بود که دورادور به او عشق می‌ورزید (ابن معتر، ۱۱۷؛ ابوالفرج، ۱۹/۱۶). شاید همین کهن‌گرایی و خصلت بیابانی شعر اوست که حتی نظر فقیهان سخت‌گیر را جلب می‌کرده است (نک: ابن جوزی، ۱۸۶؛ سیدمرتضی، ۴۳۲/۱ - ۴۳۳؛ یاقوت، ۱۷۳/۱۰ - ۱۷۵). بصری از وی در کنار کثیر و جمیل مشهورترین غزل‌سرایان عشق عذری یاد کرده است (۱۵۹/۲).

راست است که بیشتر منابع کهن او را شاعری کلاسیک و بدوی

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغلی، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن طنطقی، محدین علی، الفخری فی الآداب السلطانیة، به کوشش هارتویگ درنبرگ، پاریس، ۱۸۹۴ م؛ ابن قلاتسی، حمزة بن اسد، تاریخ دمشق، به کوشش سهیل زکار، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ خواندیر، غیاث الدین، دستور الوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۱۷ ش؛ عقیلی، سیف‌الدین، آثار الوزراء، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ عمادالدین کاتب، محدین محمد، خریدة القصر و جریدة العصر (قسم شعراء الشام)، به کوشش شکری نیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ منشی کرمانی، ناصرالدین، نسائم الاسعار، به کوشش محدث ارموی، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ هندوشاه نخجوانی، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش.

ابن مطیر، حسین بن مطیر بن مکمل اسدی (دح ۱۷۰ ق / ۷۸۶ م)، شاعر اواخر عهد اموی و اوایل عهد عباسی. او احتمالاً در واپسین دهه سده نخست و یا آغاز سده دوم ق به دنیا آمد. نیای وی مکمل بنده‌ای بود که آزادی خویش را باز یافته بود (ابوالفرج، ۱۶ / ۱۷؛ یاقوت، ۱۶۶/۱۰ - ۱۶۷). ابن مطیر احتمالاً در ثعلبیه یا زباله (جایی نزدیک کوفه و بر سر راه مکه) به دنیا آمد (ابوالفرج، ۱۷/۱۶، ۲۳). از زندگی وی، به جز چند رویداد آگاهی دیگری در دست نیست. در روزگار حکومت ولید بن یزید (۱۲۵ - ۱۲۶ ق / ۷۴۳ - ۷۴۴ م)، همراه چند تن از شاعران از جمله مروان بن ابی حفصه در دمشق بود و در مجلسی که حماد راویه (ه م) نیز در آن حضور داشت، به خدمت خلیفه رسید (همو، ۱۷/۱۶ - ۱۸). وی احتمالاً ولید بن یزید و برخی دیگر از امویان را مدح گفته است، اما از این مدایح اکنون اثری در دست نیست. شاید وی بعدها از بیم عباسیان، این اشعار را پنهان می‌داشته است (نک: شکه، ۶۲). مدتی ردبای او را در مدینه باز می‌یابیم. در خدمت والی همین شهر بود که یکی از مشهورترین حوادث زندگی ادبی او رخ داد و یکی از زیباترین قصاید وصفی عربی به وجود آمد: روزی که وی به خدمت والی رسید، بارانی تند می‌بارید. والی، از باب آزمایش از او خواست تا باران را وصف کند. حسین، کوتاه زمانی به بام رفت و چون باز آمد، قصیده‌ای سرود که همه سخن سنجان ادب عرب از جمله ابن قتیبه (۳۴/۱ - ۳۵)، ابن معتر (صص ۱۱۷ - ۱۱۸)، ابوالفرج اصفهانی (۲۵/۱۶ - ۲۶) و ابن عبدربه (۴۶۵/۳ - ۴۶۶) از آن یاد کرده و آرایشی ابیات و معانی دل‌آویز آن را سخت مورد ستایش قرار داده‌اند. وی در این شعر اعجاب روح بدوی را در برابر هیبت و عظمت طبیعت نشان می‌دهد. پس از استقرار خلافت عباسیان ابن مطیر در یمن برمعن بن زائده (ه م) که از سوی منصور دومین خلیفه عباسی ولایت یافته بود، وارد شد و با خواندن قطعه شعری، از وضع بد خویش شکوه کرد. معن وی را گفت که اگر قصد مدح گفتن دارد، مدح اینگونه نیست و بیتی از مدیحه‌ای را برای وی خواند. ظاهراً این طعنه بر وی گران آمد، پس روز دیگر با قصیده‌ای در ستایش معن به دیدار وی شتافت و با برانگیختن تحسین او صله‌ای گرانبها یافت (ابوالفرج، ۱۸/۱۶ - ۲۰؛ مرزبانی، ۲۰۹؛ یاقوت، ۱۶۷/۱۰ - ۱۶۸). ظاهراً وی تا پایان عمر معن ابن‌زائده (۱۵۱ ق / ۷۶۸ م) در خدمت او ماند و چون امیر درگذشت،

محض دانسته‌اند، اما برخی از نویسندگان معاصر، با توجه به معانی بدیعی که در برخی اشعار او یافته‌اند، وی را در صف نخستین نوگرایان و پیشگامان تحول شعر و به‌ویژه غزل در عصر اموی نهاده‌اند. شکعه (۶۸ - ۷۴) به‌استناد همین معانی نو که در اشعار او جلوه‌گر است و بعدها مورد تقلید شاعران معروفی چون دعبل، مسلم بن ولید و ابن معتر قرار گرفته، خواسته است نوگرایی او را بازنماید.

در سروده‌های او صنعت تضاد پدیدار است و مفاهیمی همچون سپیدی و سیاهی در چهره و موی معشوق (یا قوت، ۱۷۰/۱۰ - ۱۷۱)، خنده و گریه (ابوالفرج، ۲۰/۱۶)، تلخی و شیرینی (ابن جوزی، همانجا) و تنگدستی و ثروت (ابوالفرج، ۲۱/۱۶؛ حصری، ۹۸۰/۲)، با استادی و سادگی در هم آمیخته، یا در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند و دعبل نیز با الهام گرفتن از برخی تعبیرهای او تحسین شعر شناسان عرب را نسبت به خویش برانگیخته است (ابوالفرج، ۲۰/۱۶؛ حصری، ۹۸۱/۲). افزون بر این، سروده‌های او از اندرزهای حکیمانه نیز برخوردار است. یکی از همین سروده‌ها، مهدی خلیفه عباسی را به اندیشه واداشت و شبی خواب از چشم وی ربود (ابوالفرج، ۲۰/۱۶ - ۲۱؛ بیهقی، ۴۰۲ - ۴۰۳). شعرهای اندکی که از وی برجای مانده، در بیشتر مآخذ ادب عرب پراکنده است (افزون بر مآخذ یاد شده، نک: ابن ابی عون، ۳۱۸؛ ابن خلکان، ۲۵۴/۵؛ ابن رشیق، همانجا؛ ابو عبید، ۱۰۸، ۲۰/۱؛ جده، ثعلب، ۲۱۹ - ۲۲۰) و در بیشتر آنها نیز وی، یکی از بهترین شاعران عرب معرفی شده است. اشعار وی نخستین بار توسط حسین عطوان گردآوری و در ۱۹۶۹م در *مجله‌المعهد المخطوطات العربیة* و بار دیگر به کوشش محسن غیاض در ۱۹۷۱م در بغداد به چاپ رسیده است.

مآخذ: ابن ابی عوز، ابراهیم بن محمد، *التنسیهات*، به کوشش محمد المعیدخان، کسبرج، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ ابن اثیر، ضیاء الدین، *الجامع الکبیر*، به کوشش جمیل سعید و مصطفی جاد، بغداد، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، *ذم الهوی*، به کوشش مصطفی عبدالواحد، قاهره، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۲م؛ ابن خلکان و نیات، ابن رشیق، علی بن حسن، *العمدة*، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۰۷م؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، *العقد الفريد*، به کوشش احمد امین و ابراهیم ایاری، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الشعر والشعراء*، به کوشش احسان عباس و یوسف نجم، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن معتر، عبدالله، *طبقات الشعراء*، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۶۸م؛ ابوتمام، حبیب بن اوس، *دیوان العماسة*، شرح العمالة التبریزی، دمشق، ۱۲۳۱ق؛ ابو عبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، *سمط اللالی*، به کوشش عبدالعزیز مینی، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، ابو هلال عسکری، حسن بن عبدالله، کتاب الضاعتین، به کوشش مفید قمیچه، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ بصری، علی بن ابی الفرج، *الحماسة البصرية*، به کوشش مختارالدین احمد، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ بیهقی، ابراهیم بن محمد، *المحاسن و المساوی*، بیروت، دارصادر، ثعلب، احمد بن یحیی، مجالس، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، دارالمعارف، جاحظ، عمرو بن بحر، *البيان و التبیین*، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ حصری، ابراهیم، ابن علی، *زهر الآداب*، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ زنجانی، عبدالوهاب، *شرح المصنوع علی غیراه*، قاهره، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳م؛ سید مرتضی، علی بن حسین، *امالی*، به کوشش محمدابوالفضل ابراهیم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة؛ شکعه، مصطفی، *الشعر و الشعراء فی العصر العباسی*، بیروت، دارالعلم للناشرین؛ صفدی، خلیل

ابن ابیک، *الواقی بالونیات*، به کوشش محمد حبیری، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴م؛ عطوان، حسین، «شعرالحسن بن مطیر الاسدی»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة*، ۱۳۸۶ق / ۱۹۶۹م، ش ۱۵؛ قدامة بن جعفر، *ابوالفرج، نقد الشعر*، به کوشش کمال مرتضی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، *الموشح*، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ رشاء، محمد بن احمد، *الظرف و الطرف*، به کوشش فهدی سعد، بیروت، عالم الکتب؛ یاقوت، ادبا.

ابن مُعْتَر، ابوالعباس عبدالله (۲۲ شعبان ۲۴۷ - ۲ ربیع الثانی ۲۹۶ ق / ۳۱ اکتبر ۸۶۱ - ۲۹ دسامبر ۹۰۸ م)، شاعر، ادیب، راوی و نقاد بزرگ شعر و ادب عرب در عصر دوم عباسی. وی در سامرا که در آن روزگار مرکز حکومت عباسیان بود، از مادری ظاهراً رومی نژاد به دنیا آمد (EI²). تقریباً ۵ ساله بود که پدرش با لقب المعتز بالله، به عنوان سیزدهمین خلیفه عباسی، زمام امور را به دست گرفت (حک ۲۵۲ - ۲۵۵ ق / ۸۶۶ - ۸۶۹ م). معتز شیفته شعر و موسیقی بود و در این دو فن دستی داشت و بیشتر اوقات خود را با شاعران و خوانندگان و نوازندگان سپری می‌ساخت (نک: ابوالفرج، ۳۱۸/۹ - ۳۲۰؛ خطیب، ۱۲۵/۲؛ مرزبانی، معجم، ۴۰۰ - ۴۰۱)، از این روشگفت نمی‌نماید که طبع شعر ابن معتر از او ان کودکی و نوجوانی شکوفا شود و در همان روزگار اشعاری نیز بسراید (ابن جوزی، ۸۵/۶؛ نک: فراج، ۹). او خود اعتراف می‌کند که تحت تأثیر قصاید بحتری قرار می‌گرفته و نفوذ کلام این شاعر در خلیفه و دیگران او را سخت به اعجاب وامی‌داشته است (صولی، اخبار البحتری، ۱۰۴ - ۱۰۵، ۱۰۸). به‌ویژه که مدیحه‌سرایان گاه در مدایح معتز او را نیز در کنار پدر مدح می‌گفتند (برای نمونه، نک: بحتری، ۶۱۴/۱ - ۶۱۶). عبدالله نزد پدر چندان عزیز بود که دستور داد به نام وی دینارهای زر ضرب کنند و بحتری در مدیحه‌ای که به همین مناسبت سرود، به معتز پیشنهاد کرد که او را ولیعهد خویش گرداند (۶۷۰/۲ - ۶۷۳؛ صولی، همان، ۱۰۷).

ابن معتر ۸ سال بیشتر نداشت که امیران ترک پدرش را از مقام خلافت عزل کرده، به قتل رسانیدند (نک: یعقوبی، ۵۰۴/۲) و او را همراه مادر بزرگش و چند تن دیگر از فرزندان خلفا به مکه تبعید کردند. حدود یک سال بعد، المعتمد بالله (حک ۲۵۶ - ۲۷۹ ق / ۸۷۰ - ۸۹۲ م) به خلافت رسید و آنان را به سامرا بازگردانید (همو، ۵۰۵/۲). از آن پس جداهش زیر نظر معتمد، سرپرستی او را بر عهده گرفت و ابوالحسن احمد بن سعید دمشقی که به تعلیم و تربیت فرزندان معتز گماشته شده بود، مربی و استاد اختصاصی او گردید (یاقوت، ادبا، ۴۶/۳ - ۴۹؛ صولی، الاوراق، اشعار، ۱۰۷). رفته رفته، خانه‌وی مرکز تجمع علما و ادبا گردید و دانشمندان بنام آن سامان از جمله محمد بن عمران بن زیاد، حسن بن علیل غنزی، احمد بن صالح بن ابی فتن، پیوسته به مجلس او آمد و شد داشتند و علوم و فنون مرسوم آن زمان را به امیرزاده عباسی تعلیم می‌دادند. میرد، نحوی بزرگ مکتب بصره، بسیار در مجلس او حاضر می‌شد و گاه چندین روز نزد وی اقامت می‌کرد. فصیحای عرب و علمای لغت نیز که وارد سامرا می‌شدند، نزد

اهل علم و ادب قرار داد (صولی، الاوراق، اشعار، همانجا). چنانکه ابوسعید محمد بن هبیره اسدی، معروف به صعواء که از اصحاب قراء نحوی و از بزرگان و دانشمندان کوفه بود، پس از ورود به بغداد، به کاخ ابن معتر هدایت شد و پس از چندی از ندیمان خاص او گردید (قفطی، ۸۵/۲؛ سیوطی، ۲۵۶/۱). ابن معتر با تعلق نیز ارتباط داشت و مسائل مهم لغوی، نحوی و ادبی را از او می‌پرسید (صولی، همانجا؛ خطیب، ۹۵/۱ - ۹۶).

با مرگ معتضد، دوران آسایش و آرامش ابن معتر نیز به پایان رسید، زیرا وی دیگر یآوری برای خود نمی‌دید (نک: ابن معتر، دیوان، ۳۳۰/۲ - ۳۳۱). امیران ترک پسر خردسال معتضد را با لقب المکتفی بالله (حک ۲۸۸ - ۲۹۵ ق/ ۹۰۱ - ۹۰۸ م) به خلافت برداشتند و عبدالله ابن معتر را با دو تن دیگر از امیرزادگان، تا آمدن مکتفی از رقه به بغداد، به زندان افکندند (نک: تنوخی، ۹/۲ - ۱۰؛ خطیب ۹۸/۱). ابن معتر که اوضاع را چنین یافت، از زندگی درباری فاصله گرفت و در خانه‌ای قدیمی و نیمه ویران در کنار رودخانه المصراة (نک: یاقوت، بلدان، ۳۷۷/۳ - ۳۷۹) مسکن گزید (نک: ابن معتر، همان، ۱۷۲/۲، ۲۰۶؛ صولی، همان، ۱۱۶). وی در این دوره پایانی زندگی از حضور در اجتماعات و حتی مراسم نماز جمعه و مانند آن خودداری می‌کرده و شاید هم در خانه تحت نظر مأموران دولت بوده است (نک: خطیب، ۹۶/۱۰). آن دسته از اشعار ابن معتر که حاکی از احساس غربت شدید و نگرش بغداد و ستایش سامره است، ظاهراً مربوط به همین دوران است (ابن معتر، همان، ۳۸/۲ - ۴۷؛ صولی، همان، ۱۳۷ - ۱۳۸). در این اشعار، وی به یاد ایام خوش مطبیره و برخی جاهای دیگر، اشک حسرت می‌ریزد (همان، ۵۵/۲).

پس از عزل مکتفی، جمعی از اعیان و رجال برآن شدند که ابن معتر را به خلافت بردارند، اما مخالفت دوران‌باشانه ابن فرات وزیر موجب شد که از این کار چشم‌پوشند و برادر مکتفی را که ۱۳ سال پیشتر نداشت، با لقب المقتدر بالله (۲۹۵ - ۲۹۶ ق/ ۹۰۸ - ۹۰۹ م) برمسند خلافت نشانند (صابی، ۱۳۰ - ۱۳۱؛ ابن اثیر، ۹/۸ - ۱۰؛ ذهبی، ۱۳۱/۱). چند ماه بعد، بار دیگر جمعی از فرماندهان نظامی و کاتبان و قاضیان برای خلع مقتدر و بیعت با ابن معتر همدستان شدند (طبری، ۱۴۰/۱ - ۱۴۱؛ مسعودی، التنبیه، ۳۲۶ - ۳۲۷). ابن معتر با آنکه خود با مقتدر بیعت کرده بود، پیشنهاد آنان را پذیرفت، مشروط بر آنکه خونی بر زمین ریخته نشود. بدین سان گروه کثیری از اعیان و رجال، باوی که لقب المنتصف بالله (یا المرتضی بالله، الراضی بالله، ...) برگزیده بود، مخفیانه بیعت کردند. ابن معتر نیز وزیر و ارکان دولت خویش را تعیین کرد و در بیانیه‌ای به مقتدر اخطار کرد که دارالخلافه را ترک کند، اما طرفداران مقتدر نگذاشتند وی از دارالخلافه پای بیرون بگذارد؛ بر یاران ابن معتر هجوم بردند و به دنبال کارزاری سخت، همه آنان را قلع و قمع کردند و خود ابن معتر را نیز در نهانگاهش دستگیر کردند و کشتند (طبری، ۴۰۴/۱۱ - ۴۰۵؛ ابوعلی مسکویه، ۹۰۵/۱ - ۹۰۵/۲).

ابن معتر می‌رفتند و او آنان را به گرمی می‌پذیرفت و از ایشان نکات بسیاری می‌آموخت (صولی، همانجا، اخبار ابی تمام، ۹۶، ۲۰۲؛ خطیب، ۹۵/۱۰؛ فراج، ۹ - ۱۰؛ قس: EI²). ابن معتر محافل علمی و ادبی که در منزل ابن معتر تشکیل می‌یافت، چنان جاذبه‌ای داشت که بلاذری (ه م) را واداشت مصرانه برای تعلیم این امیرزاده اعلام آمادگی کند (مرزبانی، نور القیس، ۳۴۰؛ یاقوت، ادبا، ۴۷/۳ - ۴۸؛ نک: کراچکوفسکی، ۱۶۱/۱). ابن معتر در اشعاری که در ۱۳ سالگی خطاب به استادش دمشقی سروده، ادعا کرده است که علوم و فنون مرسوم را چندان فرا گرفته که در هر رشته و زمینه‌ای که اراده کند، می‌تواند سرآمد اقران و یگانه دوران گردد (مرزبانی، همان، ۳۴۰ - ۳۴۱؛ یاقوت، همانجا؛ قس: حسین، ۳۹۵/۲ - ۳۹۶).

ابن معتر در ۱۷ سالگی، جدۀ خویش را از دست داد و از آن پس به مطبیره که گردشگاهی در نزدیکی سامرا بود (یاقوت، بلدان، ۵۶۸/۴)، نقل مکان کرد (EI²). اقامت وی در مطبیره حدود ۱۵ سال طول کشید. بیشتر تألیفات ابن معتر یادگار همین دوران بوده و در اشعاری که در سالهای واپسین عمر سروده، از این دوران بسیار یاد کرده است (نک: دنباله مقاله).

ابن معتر که از حادثۀ مرگ پدر سخت متأثر بود و همه عموها، عموزادگان، اعیان و رجال را مسئول قتل او می‌دانست (دیوان، ۳۴۰/۲؛ صابی، ۱۳۱؛ اظهارات ابن فرات وزیر)، خویش را مکلف به خونخواهی او می‌پنداشت. از این رو، جانشینان المعتر بالله همواره سعی داشتند، با تأمین انواع وسایل رفاه و سرگرمی و خوشگذرانی برای وی و تشویق و ترغیب به دانش‌اندوزی و کمال و ادب، او را از مداخله در سیاست و ادعای خلافت بازدارند (نک: ابوالفداء، ۶۲/۲). ابن معتر نیز از این وضع خشنود به نظر می‌رسید و مراتب امتنان خود را در مدایحی که به ویژه برای معتد و موفق می‌سرود، ابراز می‌داشت (برای نمونه، نک: دیوان، ۴۹۹/۱ - ۵۰۳). اما از وقتی که مرکز خلافت به بغداد منتقل گردید (۲۷۶ ق)، در مطبیره به شدت اظهار دل‌تنگی می‌کرد و چون پسر عمش، المعتضد بالله (حک ۲۷۹ - ۲۸۸ ق/ ۸۹۲ - ۹۰۱ م) به خلافت رسید، مکرر در مدایحش برای رفتن به بغداد اذن می‌طلبید (همان، ۴۹۲/۱ - ۴۹۵، ۵۰۶ - ۵۰۷). المعتضد بالله همینکه پایه‌های حکومت خویش را استوار یافت و کاخ ثریا را که به فرمان او در نزدیکی بغداد ساخته بودند، افتتاح کرد، رسماً از ابن معتر برای نقل مکان به بغداد دعوت کرد. ابن معتر این دعوت را مشتاقانه پذیرفت و به بغداد رفت (همان، ۴۵۲/۱). معتضد از او پیشوازی درخور کرد و او را در یکی از بناهای کاخ ثریا جای داد و از آن پس ابن معتر در ردیف ندیمان معتضد قرار گرفت. وی در وصف کاخ ثریا و باغستانهای پیرامون آن اشعار بسیاری سروده و آن را حتی در مقایسه با قصر بلورین حضرت سلیمان (ع) بی‌همتا دانسته است (همان، ۴۷۷/۱ - ۴۷۹، ۵۲۰ - ۵۲۱). در بغداد نیز ابن معتر درس و بحث و گفت و شنودهای علمی و ادبی را رها نکرد و سرای خود را بار دیگر پناهگاه

۶۹/۶، ۸۱-۸۰؛ ابن اثیر، ۱۴/۸-۱۹؛ ابن تغری بردی، ۱۶۴/۳-۱۶۵). گویند: وقتی ابن معنر را بر مقتدر وارد کردند، دستور داد او را نیمه عریان روی یخ خوابانیدند و یخ بر پیکرش انباشتند و به همان حال رها کردند، تا جان داد (کیسی، ۳۶۵). به نقل از *سمط النجوم العوالی* و پیکرش را بدون هیچ تشریفاتی در ویرانه مجاور محل اقامتش به خاک سپردند (ابن خلکان، ۲۶۴/۲).

به این ترتیب، خلافت ابن معنر چند ساعتی بیش دوام نیافت و به همین جهت، بیشتر مورخان او را در شمار خلفای عباسی نیاوردند (ابن طقطقی، ۳۵۹؛ قس: ابن کثیر، ۱۰۹/۱) و نام عبدالله بن معنر به عنوان «خليفة یک روزه» در فهرست نوادر روزگار ثبت گردید (نک: قلقتندی، ۴۴۲/۱؛ قس: حسین، ۳۹۱/۲). در سوک او هیچ سرو صدایی، جز صدای گریه چند زن بلند نشد و ناله‌ای از سینه هیچ کس بر نیامد. در رئای ابن معنر تنها دو بیت شعر سروده شد که به موازات ماجرای قتل وی در همه جا شهرت یافت و بر سینه تاریخ نقش بست. در آن دو بیت نیز سراینده آن (علی بن محمد بن بسام) نخست نسبت به ابن معنر اظهار ترحم و همدردی و سپس تعریض کرده است (خطیب، ۱۰۱/۱۰؛ ابن خلکان، ابوالفداء، همانجا؛ ابن وردی، ۳۷۴/۱؛ ابن فضل الله، ۲۵۸/۷). گویند: ابن علاف (ه) نیز در مرثیه مشهورش که به ظاهر در رئای گربه خانگی که همسایگان به انتقام خون ماکیانهایشان او را کشته بودند، سروده، دوست خود ابن معنر را منظور داشته است (نک: ابن خلکان، ۱۰۷/۲-۱۱۱؛ ثعالبی، ثمار، ۱۵۲؛ قس: صفدی، نک: ۱۴۲). البته این بی‌مهری عباسیان نسبت به ابن معنر، سخنگوی توانا و مدافع سرسخت این خاندان در برابر علویان (نک: دنباله مقاله)، چندان دوام نیافت و خلفای پس از مقتدر یاد و شعر او را گرمی می‌داشتند (نک: مسعودی، مروج، ۳۶۲/۴-۳۶۳؛ زبیدی، ۱۲۳-۱۲۴).

ابن معنر مردی خوش‌سیما و سیه‌چرده بود (ابن خلکان، ۲۶۶/۲؛ ابن شاکر، ۲۴۰/۲). زر و زیور و زین اشراقی نیز بر آراستگی او می‌افزود. خلق و خوی خلفای عباسی و حضور در جشنها و شب نشینها اقتضا می‌کرد که نسبت به زیبایی لباس و اندامش وسواس به خرج دهد. از وقتی که موهای سرو رویش، بر اثر پیری زودرس، در آستانه سی سالگی، سپید شد (نک: ابن معنر، دیوان، ۲۵۳/۱)، همواره با رنگ مشکی خضاب می‌کرد (ابن خلکان، ابن شاکر، همانجا) و آن را «گواه دروغین» می‌خواند (ابو حیان، ۱۵۷/۴) و سعی داشت به پیری که در نظر وی دوران تلخ‌کامی بود، نیندیشد (ابن معنر، همان، ۲۲۸/۱). از زندگی خانوادگی، همسر و فرزندان، بجز مرثیه‌ای در ۴ بیت که در سوک دخترش سروده، اطلاعی در دست نداریم (همان، ۳۴۳/۲-۳۴۴؛ قس: حسین، ۳۹۴/۲). وی طبعی بلند داشت و خود را بسی فراتر از آن می‌دید که با حاسدان فرومایه و کوتاه‌بین در آویزد و از بدگویی و بدخواهی این و آن برآشوبد. در نتیجه همیشه از روحیه‌ای آرام و اراده‌ای آهنین برخوردار بود (ابن معنر، همان، ۲۵۶/۱، ۲۷۴؛ قس: شریف، ۱۷۰-۱۷۱). بسیار دست و دل‌باز بود و حتی اگر مدتی تنگدستی

بر او عارض می‌شد، دست‌از داد و دهش نمی‌کنید (ابن معنر، همان، ۲۶۸/۱). ابن معنر در فخریه‌های منثورش نیز خود را مردی از تبار هاشم، آراسته و وارسته، زیبا و پارسا، به جای آورنده واجبات و کنار گذارنده محرمات معرفی کرده است. مردم هم بیشتر با این خصوصیات او را می‌شناخته‌اند، حتی دشمنان و بدخواهانش به کمالات وی اذعان داشته‌اند، چنانکه ابن فرات او را مردی فاضل، کامل، ادیب، آگاه به مسائل کشوری و لشکری، اهل سنجش و دقت در امور وصف می‌کند، و البته به استناد همین ویژگی‌ها عقیده داشت که سپردن خلافت به ابن معنر به هیچ وجه عاقلانه نیست (صابی، همانجا؛ ابوالفرج، ۲۷۴/۱۰-۲۷۶؛ قس: شریف، ۱۶۹-۱۷۰؛ حسین، ۳۹۴/۲-۳۹۵).

ابن معنر در پرتو اسلام از عزت نفس و قوت اراده برخوردار شده و از تبار خویش درس مروت و از تربیت مادر بزرگ و مربیانش درس برادری و برابری و دادگری گرفته بود و سخت جانبدار زندگی مسالمت‌آمیز همه مردم و طبقات با یکدیگر بود (نک: شریف، ۱۶۹). اما از دیدگاه او، همه این مبانی نظری و عملی، تحت الشعاع اعتقاد افراطی و تعصب‌آمیز وی به برتری بنی هاشم و آل محمد (که البته منظور از آل محمد، بنی عباسند) نسبت به دیگر مردمان بود؛ چنانکه بیشتر اشعاری که وی در زمینه‌های فخر و مدح و غیره سروده است، حکایت از این امر دارد (برای نمونه، نک: ابن معنر، همان، ۲۸۵/۱). ابن معنر با وجود ارادتی که به حضرت علی (ع) اظهار می‌کرد و اشعار فراوانی که در مدح آن حضرت می‌سرود (نک: صولی، الاوراق، اشعار، ۱۰۹-۱۱۲) و نیز سروده‌هایی که در رئای امام حسین (ع) داشت (ابن معنر، همان، ۳۵۲/۲-۳۵۳)، از اختلافات و مشاجرات علویان با عباسیان و شورشها و قیامهای آنان برضد حکومت عباسیان، سخت دل‌آزرده بود و سوگند یاد کرده بود که اگر روزی دستش برسد، طالبیان را یکسر از میان بردارد (ابوالفداء، همانجا). البته وی در مقام توضیح این سوگند، طرخی را ارائه می‌کرده است که به موجب آن از طریق ازدواج اجباری مردان علوی با زنان عباسی و بالعکس، به گونه‌ای این دو طایفه می‌بایست باهم درمی‌آمیختند که تمایزشان برداشته شود و نزاعها از میان برخیزد (نک: صولی، همان، ۱۰۹؛ تنوخی، ۱۱۱/۴) و ظاهراً منظورش قتل عام علویان نبوده است.

ابن معنر به رغم ظاهر متین و رفتار ملایمی که داشت، سخت کینه‌توز بود. چنانکه به محض رسیدن به خلافت، ابن منجم شاعر (د ۳۰۰ ق) را که روزگاری در معارضه با وی اشعاری سروده و با دیدگاههای سیاسی وی مخالفت ورزیده بود، به دشنام دادن پیامبر اسلام (ص) متهم کرد و بنای پدرفتاری با او را گذاشت و وقتی او و پسرانش برای بیعت آمدند، او را تهدید کرد که مغز سرش را طعمه مرغان هوا گرداند (همو، ۱۱۰/۴-۱۱۱). در خطبه آغاز خلافتش گفت: «دیگر وقت آن رسیده است که حق آشکار و باطل رسوا گردد» (ثعالبی، ثمار، ۱۵۰). این سخن مبهمی بود که نه تنها غرور فراوان و خودپسندی او را می‌رسانید، بلکه اشاره به کینه‌های کهن بود که چون آتشی

معتر را به مداحی عموها و عموزادگانش که در رأس قدرت بوده‌اند، و داشته باشد (کفرای، ۲۸۶). به هر حال، ابن معتر همه خلفای عباسی هم روزگار خود و نیز بعضی از رجال و ارکان دولت عباسی و امرای لشکر را مدح گفته است (نک: دیوان، ج۱) و می‌توان پنداشت که انگیزه اصلی وی در این سروده‌ها، پیوند روحی شدید و تعصب زایدالوصفی است که نسبت به خلافت خاندان عباسی داشته و حکومت عباسیان را حافظ اسلام و عربیت می‌دانسته است. وی بیش از همه، معتضد را ستوده و به علاوه برای او ارجوزه‌ای اختصاصی سروده است که فتوحات او را یک به یک در آن شرح می‌دهد و در تجلیل از سیاست و تدبیر معتضد و دلاوریهای موفق داد سخن می‌دهد. سبب فراوانی مدایح او برای معتضد، شاید آن باشد که عهد خلافت معتضد دوران تجدید اقتدار خلیفه و سرکوب شورشیان بوده است و گویی ابن معتر در دوران وی خود را شاهد خونخواهی جد و پدرش می‌یافته و از این بابت یگانگی و ارادت قلبی ویژه‌ای نسبت به این عموزاده خود احساس می‌کرده است.

در مرثی او، به خصوص، اشعاری که در رثای پدرش معتر و پسرعمویش معتضد سروده (نک: دیوان، ۳۶۰/۲-۳۶۳)، عواطف عمیق و انسانی او بروز و ظهور بیشتری دارد و مایه معنوی در آنها که نسبت به نوع شعر او جنبه استثنایی دارد، محسوس است (نک: شریف، ۱۹۹/۱).

در زمینه هجا شعر ابن معتر شهرتی به هم نرسانیده است. وی از سویی همه فضایل و کمالات را در خود جمع می‌بیند و طبیعی است که دیگران به نظر وی حقیر و سزاوار هجا باشند و از سوی دیگر، روحیه‌ای سرخورده و ناامید دارد که قاعدتاً باید بدینی و نکوهش این و آن را به دنبال داشته باشد. با این حال، خصایص دیگر اخلاقی، به ویژه طبع بلند وی، مانع از آن می‌شده است که در هجا داد سخن بدهد. وی بیشتر با سکوت (نک: دیوان، ۴۳۰/۲) یا پناه بردن به کتابخانه‌اش (همان، ۴۱/۲: بیت ۱۳)، در برابر رفتار ناخوشایند دیگران واکنش نشان می‌داده است. به هر حال، سروده‌های ابن معتر در باب هجا بخش مستقلی از دیوان وی را به خود اختصاص داده است (قس: ضیف، همان، ۳۳۹-۳۴۰). همچنین، مضامین هجایی فراوانی در آن دسته از اشعار وی که در بخشهای فخر و مدح و معاتبات دیوانش جای داده شده، دیده می‌شود. هجای بعضی شهرها مانند بغداد و کوفه و مردم آنها نیز در شعر ابن معتر جایگاهی دارد (ابن معتر، همان، ۲۷/۲، ۴۵۱-۴۵۲).

غزلیات ابن معتر به انواع وصفهای شیوا و تشبیهات زیبا آراسته است، اما در مقایسه با غزلیهای شاعران دیگر چون ابن رومی و ابونواس (هم م) فاقد آن عشق آتشین و آن طلب راستین است. انگیزه ابن معتر در سرودن غزلیات فراوانش صرفاً سرگرمی و جلب توجه کنیزکان و خشنود کردن آنان است و از حد عشق‌بازی یک امیرزاده خوشگذران با کنیزکان خواننده و نوازنده‌ای که بزبهای عشرتش را

زیرخاکستر در سینه‌اش نهفته داشت. بنابراین به درستی معلوم نمی‌توان کرد که اگر خلافت وی بیش از یک روز ادامه می‌یافت، در بغداد و دیگر شهرها و سرزمینهای اسلامی چه حوادثی روی می‌داد. گویند ابن معتر حنفی یا حنبلی مذهب بوده است (ابن خلکان، همانجا؛ ابن شاکر، ۲۴۱/۲؛ ابن فضل الله، ۲۵۵/۷-۲۵۸)، اما ظاهراً وی برای خود آراء بخصوص و مذهب ویژه‌ای داشته و نه تنها با فرقه‌های شیعی در ستیز بوده، بلکه با مذاهب عامه نیز کاملاً هم عقیده نبوده، هر چند نسبت به همه صحابه پیامبر اکرم (ص) ابراز احترام و از مقام آنان دفاع می‌کرده است (صولی، همان، ۱۰۷).

ابن معتر را «شاعر بنی‌هاشم» و «شاعر بزرگ زمان» گفته‌اند، زیرا هیچ یک از شاعران معاصرین در تنوع شعر به پای او نمی‌رسیده‌اند (همان، ۱۱۳). وی در هریک از زمینه‌های دهگانه فخر، غزل، مدح، معاتبات، طردیات، وصف، خمریات، رثاء، زهد و هجا قطعات و قصایدی سروده است.

در باب فخر (که صولی آن را نخستین بخش دیوان ابن معتر قرار داده) مایه اصلی اشعار همانا برتر نهادن عباسیان نسبت به علویان است. در این دسته از اشعار، وی در مقام سخنگوی عباسیان، آل علی (ع) را که مغرضانه «آل طالب» می‌نامد، مخاطب قرار داده، گوید: خاندان علی (ع) با همه فضیلت و کرامتی که دارند، نسبت به حکومت و خلافت که از آغاز از آن عباسیان بوده و آن را با شمشیر از چنگ امویان که قاتلان حسین بن علی (ع) و یارانش بوده‌اند، ستانده‌اند، هیچ ادعایی نباید داشته باشند؛ نه تنها مردم حکومت ایشان را نمی‌پذیرند، بلکه خداوند نیز به فرمانروایی آنان راضی نیست؛ مگر نه آنکه مأمون سخاوتمندانه خلافت را به علی بن موسی الرضا (ع) تفویض کرد و خداوند وی را پیش از مأمون از دنیا برد؟ بنابراین، چنانکه آنان در برابر زمامداران عباسی قیام کنند، ریختن خون شریف و ارجمندشان روا خواهد بود؛ خوب است ایشان بگذارند شیران شریزه عباسی، شکار گیرند و ایشان از گوشت آماده آن تغذیه کنند؛ شایسته است که ایشان به جای «بنی عم»، «بنی غم» نباشند (دیوان، ۲۱۹/۱، ۲۲۱-۲۲۲، ۲۳۷، ۲۵۲، ۲۵۴-۲۵۵؛ صولی، همان، ۱۰۸-۱۰۹، ۲۷۷؛ ابن شاکر، ۲۴۱/۲-۲۴۲؛ صفدی، تمام المتون، ۲۴۸-۲۴۹؛ ضیف، العصر العباسی، ۳۴۰-۳۴۱؛ قس: شریف، ۱۷۶-۱۷۷). ابن معتر در پس این مفاخرات، این رؤیا را در سر می‌پروراند که روزی علویان، همچون برادران خطاکار یوسف، سرافکنده و پشیمان، از وی به عنوان خلیفه عباسی تقاضای بخشش کنند (نک: دیوان، ۸۹/۲).

در باب مدح، ابن معتر این خصوصیت را داشت که چون خود امیرزاده‌ای برخوردار از همه موهبت‌های زندگی بود، هرگز به منظور کسب درآمد یا جلب توجه خلفا و امرا شعر نمی‌گفت و همین ویژگی، مدایح وی را از اعتبار ویژه‌ای برخوردار می‌گرداند. با این وصف، این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که ترس بر جان خود و خانواده که هیچ گاه از او دست بردار نبوده است، چه بسا در بسیاری موارد ابن

می‌آراسته‌اند، در نمی‌گذرد (نک: همان، ۳۱۴/۱؛ ابوالفرج، ۲۷۸/۱۰؛ مسعودی، مروج، ۲۹۲/۴؛ قس: ضیف، همان، ۳۴۱-۳۴۲؛ نیز نک: شایستی، ۷۷-۷۸). در عین حال، ابن معتر از معدود شاعرانی است که به غزلیاتشان شهرت یافته‌اند. از این گذشته، ابن معتر از سرایندگانی است که هم برای معشوق و هم برای معشوقه غزل‌سرایی کرده‌اند. وی در هر دو نوع غزل استادی به خرج داده است (صولی، همان، ۱۱۴؛ نیز نک: ابوالفرج، ۲۸۱/۱۰).

ابن معتر در سرودن خمریات چیره‌دست بود و شاید در سده ۳ ق هیچ شاعری به فراوانی ابن معتر در باب شراب شعر نگفته باشد (ضیف، الفن، ۱۰۸). وی گذشته از آنکه به شیوه معمول خلفا و امرا، در محافل و بزمهای درباری و اوقات خوشی که با شاعران و خوانندگان و نوازندگان به سر می‌برده، با می‌دمساز بوده است، به میکده‌های عمومی نیز که مطلوب‌ترین آنها دیرهای بنام، از جمله دیر عبودن، دیر سوسی و دیر مطیره بوده و شراب در آنجاها عرضه می‌شده، آمد و شد داشته، شبها و روزهایی را سپری می‌کرده است (نک: شایستی، ۱۴۹-۱۵۰؛ ضیف، همان، ۱۰۸-۱۰۹) و چنانکه خود گوید (دیوان، ۲۵۰/۲) برای گریختن از غمهای فراموش ناشدنی به سراغ این دیرها می‌رفته است (کیسی، ۳۵۸؛ نیز نک: ابن معتر، همان، ۲۱۳/۲؛ بیتهای ۱۰ و ۱۱؛ شریف، ۱۸۵-۱۸۸).

خمریات ابن معتر را، قدما همپایه خمریات اعشی، اخطل، ابونواس و حسین بن ضحاک دانسته‌اند (صولی، همانجا)، اما تفاوت عمده‌ای که خمریات ابن معتر مثلاً با خمریات ابونواس دارد، این است که ابونواس صادقانه به شراب عشق می‌ورزد، اما ابن معتر هنگامی که در باب شراب آن شعرهای ناب را می‌سراید، قصدش تنها هنرنمایی شاعرانه است. چنانکه برایش فرقی نمی‌کند که مثلاً در ستایش «صبح» (باده‌نوشی صبحگاهی) (نک: دیوان، ۲۳۲/۲، ۲۵۹؛ صولی، همان، ۱۹۰؛ ضیف، العصر العباسی، ۳۴۲-۳۴۳) شعر بگوید، یا در آن ارجوزه مشهورش با دلایل متعدد در مقام مذمت آن برآید (ابن معتر، همان، ۳۷۰/۲).

بعضی (ابن فضل‌الله، ۲۵۵/۷) خمریات ابن معتر را صرفاً از باب گسترش دامنه شعر و شاعری قلمداد کرده‌اند. محمد بدیع شریف نیز (۱۸۴/۱-۱۹۰) ابن معتر را دانشمندی معتکف بر قلم و دفتر وصف کرده که به حکم شاعر بودن در ستایش شراب نیز مهارت و توان شاعرانه خویش را نشان داده است. اما بررسی آثار ابن معتر که در میان آنها کتاب فصول التماثل (نک: آثار) چشمگیرتر است، جایی برای چنین اظهارنظرهایی باقی نمی‌گذارد. ابن معتر در خمریاتش انواع شراب و بزمهای گوناگون شراب و حالات مختلف میگساران و ظروف و وسایل باده‌نوشی را وصف کرده و با تشبیهات زیبا و فراوانش آنها را آراسته و از این جهت خمریات خود را غیرقابل رقابت گردانیده است.

ابن معتر در زمینه طردیات (نخجیر افکنی) نیز مانند ابن رومی و

ابونواس بسیار شعر گفته است. وی علاوه بر توانایی ویژه‌ای که در وصف و تشبیه دارد و در طردیات به نحو احسن از آن فنون مدد می‌گیرد، با شکار که سرگرمی معمول امیرزادگان بوده، از نزدیک و از دوران کودکی آشنا بوده است (قس: امین، عبدالقادر، ۳۱۴-۳۱۶).

دایره وصف در شعر ابن معتر به خمریات و طردیات وی محدود نمی‌گردد، بلکه همه پدیده‌های کوچک و بزرگ محیط زندگی او را، از گنجینه‌های موجود در کاخهای عباسیان تا موریانه‌ای که کتابهایش را جویده و سیلابی که دیوارهای خانه‌اش را خراب کرده است، در بر می‌گیرد. وصف ابن معتر وصفی روشن و زیباست و در این راه، قدرت و وسعت تخیل، اطلاعات عمومی گسترده، احاطه بر صرف و نحو و لغت، چیره‌دستی در فن تشبیه و انواع استعارات و ریزبینی و هوش و ذکاوت سرشار، وی را مدد می‌رسانند.

معانیات دسته دیگری از سروده‌های ابن معتر را تشکیل می‌دهند. در این نوع شعر نگران کننده‌ترین مسأله‌ای که ابن معتر را رنج می‌دهد، اختلافات علویان و عباسیان است (نک: دیوان، ۴۶/۲، ۶۲-۶۳) و بعضی از اشعار هجایی وی در این بخش از دیوان جای داده شده است.

در باب زهدیات نیز سروده‌هایی دارد که در آنها به وصف پیری و مقایسه دوران پیری و جوانی و مسائل حکمت‌آمیز و عبرت‌آموز می‌پردازد (نک: همان، ۳۷۶/۲-۴۲۴). بررسی این نوع شعر ابن معتر آشکارا نشان می‌دهد که وی می‌خواسته است، با شاعرانی چون ابوالعاهیه (ه م) که به زهدیات شهرت یافته‌اند، برابری کند.

در «شعر تعلیمی» نیز ابن معتر هنر آزمایی کرده است. این نوع شعر را ابان بن عبد الحمید (ه م) ابتکار کرد. پس از وی علی بن جهم (ه م) ارجوزه‌ای در بیش از ۳۰۰ بیت سرود که قسمت دوم آن در تاریخ اسلام و خلفا بود و نخستین بار به نظم در می‌آمد. ابن معتر این ارجوزه را الگوی خویش قرار داد و ارجوزه‌ای قوی‌تر از آن را در تاریخ خلفای عباسی به خصوص معتضد سرود و آن را در ۲۸۹ ق / ۹۰۲ م به اتمام رسانید (همان، ۵/۲-۲۹؛ ضیف، همان، ۲۵۱). ابن معتر ارجوزه مشهور دیگری نیز در مذمت صبح سروده است (همان، ۳۰/۲-۳۷). این ارجوزه را «ارجوزه بستانیه» نامیده‌اند (حصری، ۵۴۰/۲) و از دیرباز، مانند ارجوزه تاریخی وی (نک: آثار) به صورت جداگانه استنساخ می‌شده و دست به دست می‌گردیده است (نک: ابن ندیم، ۱۳۰).

ابن معتر به چیره‌دستی در فن تشبیه شهرت یافته است و قدما تشبیهات وی را مانند مدایح بحتری و هجاهای ابن رومی ضرب‌المثل کرده‌اند (نعلابی، التوفیق، ۲۰۸-۲۰۹، ثمار، ۱۸۲). وی سوگند یاد کرده بود که هرگاه واژه «کأن» بر ذهن یا زبانش بگذرد، از آوردن تشبیه و استعاره‌ای وافی به مقصود فروگذار نکند (ابن شرف، ۳۳؛ حصری، ۱۰۳/۴-۱۰۵). ابن معتر چندان در وادی تشبیه در افتاد و آنچنان قریحه شاعریش با تشبیه در آمیخت که در هر زمینه که شعری می‌سرود،

را از فارسی به عربی برگردانیده بود (کراچکوفسکی، ۱۶۱/۱؛ عبدالجلیل، ۱۵۴). از سوی دیگر به کار بردن واژگان و مصطلحات فارسی در شعر عربی نوعی نوآوری و تجدد مآبی تلقی می‌گردید. در اشعار ابن معتر، به واژه‌های ایرانی بسیاری بر می‌خوریم که به بهترین گونه‌ای در بافت شعر ابن معتر جای گرفته‌اند، به طوری که بیگانگی آنها به هیچ‌وجه محسوس نمی‌گردد (برای نمونه: نوروز، نک: دیوان، ۲۰۷/۲؛ نیز شریف، ۱۶۸).

ابن معتر علاوه بر آرایشهای گوناگون به پیرایش و اصلاح اشعار خود نیز همت می‌گماشته است (صولی، الاوراق، اخبار الراضی، ۱۵۴). به همین جهت، با همه توانایی که در بدیهه‌سرایی داشته و نمونه‌های متعددی از اشعارش که بالبداهه سروده، در دست است (نک: ابوالفرج، ۲۸۰/۱۰ - ۲۸۱)، اینگونه شعر گفتن را چندان نمی‌پسندیده است (ابن ظافر، ۸ - ۹). با اینهمه، ارزش هنری شعر ابن معتر در مزایای ظاهری و زیباییهای لفظی است و ستایش مطلق که از اشعار او به عمل آمده و مقام امارت و صدارت شعرای زمان که برای او قائل شده‌اند، با نوعی مبالغه همراه بوده و بیشتر ناشی از شخصیت اجتماعی او بوده است. زیرا شعر او از نظر محتوای فکری و فلسفی هرگز به شعر ابوتام و از حیث انسجام و استواری تعبیرات به شعر بحتی نمی‌رسد (نک: ابوالفرج، ۲۷۴/۱۰؛ قس: ابن رشیق، ۱۳۰/۱ - ۱۳۱؛ ضیف، الفن، ۲۶۵ - ۲۶۶؛ مقدسی، ۱۰۰).

شعر ابن معتر، از جهت ارزش تاریخی نیز قابل بررسی است. ارجوزه تاریخی او قدیم‌ترین و معتبرترین مأخذ تاریخی برای دوران خلافت معتضد عباسی است. وی در این ارجوزه سندی برای بررسی فسادهای رایج در آن زمان به دست داده است (امین، احمد، ۲۳/۲ - ۲۷). نثر زیبا و آراسته ابن معتر نیز دست کمی از شعر او نداشته است. ابوالفرج اصفهانی (۲۷۶/۱۰ - ۲۷۷) ستایش فراوان یکی از ادبای هم روزگار ابن معتر را از نثر شیوای او نقل کرده است. صولی (الاوراق، اشعار، ۲۸۷ - ۲۹۳) نمونه‌های متعددی از مکاتبات ابن معتر را آورده است. در مجموعه‌های ادبی قدیم و جدید نیز بسیاری از رسائل و مکتوبات و سخنان وی آمده است (تنوخی، ۱۶۱/۱؛ شایستی، ۱۱۳ - ۱۱۴؛ ابوحیان، ۶۳۷/۲)؛ حصری، ۱۸۵/۱، ۱۸۷، ۴۴۵/۲، ۵۶۵ - ۵۶۷؛ صفوت، ۳۰۵/۴ - ۳۱۳، ۳۴۴ - ۳۵۱؛ مبارک، ۹۸/۱ - ۹۹). همچنین یاقوت (بلدان، ۶۹۰/۱ - ۶۹۱) نامهای را که وی در ستایش سرمن رأی و نکوهش بغداد به دوستش نوشته، نقل کرده است. در سده ۳ ق، به خصوص اواخر آن، نوشته‌ها همه مسجع بوده و نثر ابن معتر نیز نثر زمان اوست. اما ویژگی کم‌نظیری که نثر ابن معتر از آن برخوردار است، تشبیهات اوست، که نثر وی را نیز همچون شعرش فرا گرفته است (برای نمونه، نک: نوشته او در وصف بهار: ابن‌ظهره، ۲۱۵). ابن معتر با کاتبان بزرگ بنی‌وهب و بنی‌ثوابه دوستی و معاشرت داشته و طبعاً نمی‌خواسته است که در هنر نگارش از آنان بازپس بماند (شکعه، همانجا).

با یک یا چند تشبیه همراه بود. به عبارتی باید گفت که شعر عربی با سروده‌های ابن معتر به مرحله نوینی گام نهاد و می‌توان وی را بنیان‌گذار مکتب نقاشی با شعر دانست (شکعه، ۷۴۰؛ قس: ضیف، همان، ۲۶۷ - ۲۶۸). شاید ابن معتر مبانی نظری این شیوه را از جاحظ (د ۲۵۵ ق) و مبرد (د ۲۸۶ ق) گرفته باشد. جاحظ نخستین شعرشناسی است که شعر را نوعی رنگ‌آمیزی و نقاشی معرفی کرده است (الحيوان، ۱۳۱/۳ - ۱۳۲؛ عباس، ۹۸). مبرد، استاد ابن معتر، نیز نخستین کسی است که به تفصیل به بیان تحلیلی فن تشبیه پرداخته و انواع و اقسام آن را مشخص ساخته است و تشبیهات شاعران نوخاسته را ارج نهاده و ابونواس را به چیره‌دستی در تشبیه ستوده (۳۲/۳ - ۵۷، ۱۲۸ - ۱۵۴؛ عباس، ۹۳) و قصیده‌ای از وی را موضوع شرح و تدریس قرار داده است (ابن معتر، طبقات، ۱۹۵ - ۲۰۰).

حصری قیروانی تنوع و فراوانی تشبیهات ابن معتر را ستوده و پس از ذوالرمة (د ۱۱۷ ق) در زیبایی و تنوع تشبیه، اشعار او را بی‌نظیر دانسته است (۱۸۷/۱). قلقشندی تشبیهات ابن معتر را در وصف جواهرات، در نهایت زیبایی و غایت کمال دانسته و در جای جای کتابش تشبیهات او را آورده است (۹۸/۲). کسانی هم که اختصاصاً به گردآوری تشبیهات در شعر عربی پرداخته‌اند، بخش عمده‌ای از آثار خود را به اشعار ابن معتر اختصاص داده‌اند (نک: ابن ابی‌عون، فهرست). اینهمه پرداختن به تشبیهات در شعر، با وضع روحی و روانی ابن معتر بی‌رابطه نبوده است. وی که به رغم زندگی بسیار مرفهی که بیشتر سالهای عمر در کاخهای پرتجمل داشته، از روزگار و جهان خرسند نبوده، در پرتو این تشبیهات خواسته است یک جهان ذهنی و آرمانی برای خویش تدارک ببیند و در آن دنیای رؤیایی زندگی کند. از این رو تشبیهات وی هرگز تصویرهایی که صرفاً بازتاب محیط اطراف او باشد، نبوده، بلکه غالباً از نوع تشبیهات زنده و سراسر حاکی از خلاقیت هنری است و برای فهم درست آنها، شناختن دنیای رؤیایی وی نیز لازم و ضروری خواهد بود (کفراوی، ۲۸۶ - ۲۸۷). ابن معتر در میدان تشبیه، حتی امروزه پس از ۱۱ قرن، همچنان بی‌رقیب است و بهترین تشبیهات و استعارات شاعران به پای تشبیهات بلند ابن معتر نمی‌رسد (نک: ضیف، همان، ۲۶۹). در میان شاعران فارسی زبان، منوچهری دامغانی (د ۴۳۲ ق) آشکارا تحت تأثیر تشبیهات موجود در شعر ابن معتر بوده است (نک: منوچهری، ۷۳، ۱۱۳). شیخ بهایی نیز تشبیهات ابن معتر را بسیار می‌پسندیده و در کشکول خود (نک: فهرست) فراوان نقل کرده است.

ابن معتر نخستین بار روح اشرافی‌گری را در کالبد شعر عربی دمید و به همان اندازه که جهان شعر و ادب عرب از بابت ورود مفاهیم مردمی در شعر عربی و امداد ابن‌رومی است، مضامین اشرافی را نیز. در شعر عربی و امداد ابن معتر است (نک: ابوالفرج، ۲۷۴/۱۰؛ بهییتی، ۵۱۷ - ۵۱۸). عصر وی دوران ترجمه کتب یونانی و ایرانی به زبان عربی است و استادش بلاذری در زمره مترجمانی بود که چندین کتاب

ابن معتر علاوه بر نوشته‌ها و رسایل، یک سلسله کلمات قصار نیز به شیوه حکما و بزرگان پرداخته است (نک: آثار). ابو حیان (۱۵۷/۴)، ثعالبی (التوفیق، ۱۴۱، ثمار، ۱۵۰، غرر، ۱۵۳)، حصری قیروانی (۵۶۵/۲، ۶۹۳/۳ - ۶۹۴، ۷۹۰ - ۷۹۱، ۸۵۴ - ۸۵۵)، ابن جوزی، (۸۴/۶ - ۸۵) و دیگران کلمات قصار او را نقل کرده‌اند. ابن معصوم مدنی (۳۷۴/۲) سخنی درباره قابل قیاس نبودن بلاغت ابن معتر با بلاغت حضرت علی (ع) دارد که بی‌اشاره به این نکته نمی‌تواند باشد که چه بسا ابن معتر با فراهم آوردن بعضی قطعات منثور (برای نمونه، نک: ابو حیان، ۶۳۷/۲) و ساختن کلمات قصار، جایگاهی در کنار شهرت بلاغت حضرت علی (ع) برای خود می‌طلبیده است.

ابن معتر را در زمره شعرای دانشمند به حساب آورده‌اند (صولی، همان، ۱۰۷؛ ابن فضل الله، ۲۵۵/۷؛ نیز برای وصف کتاب البدیع او، نک: GAL, I/80). اما شواهد موجود در اشعار بر جای مانده از او که عبارت از اشاراتی به برخی مصطلحات فلسفی، نجومی و جز آن است (ابن معتر، دیوان، ۴۹۸/۱، ۵۶/۲، ۱۱۷، ۱۲۰)، از حد اطلاعات عمومی که شأن ادیبان بوده، فراتر نمی‌رود. بررسی مجموعه سروده‌های ابن معتر و مقایسه آن با آنچه از شرح حالات و افکارش می‌دانیم، نیز بیانگر آن است که وی را چندان دستی در علوم زمان نبوده است (قس: ضیف، همان، ۲۶۲ - ۲۶۳).

ابن معتر از میان علوم و فنون گوناگون که در آن زمان رایج بود، تنها به دانش موسیقی که رابطه تنگاتنگ با شعر و شاعری داشت و او از کودکی با آن خو گرفته بود، دل‌سپرد و موسیقی‌دانی نیکو از کار درآمد (ابو الفرج، ۲۷۶/۱۰). ابوالفرج اصفهانی (۲۷۶/۱۰ - ۲۷۷) به رساله‌ای که وی در باب موسیقی نوشته و سخت مورد تشویق یکی از ادبای هم‌روزگارش قرار گرفته، اشاره دارد. ابن معتر برای بیشتر اشعار که می‌سروده، خود آهنگ می‌ساخته (همو، ۲۷۷/۱۰) و گاه به مناسبتی برای اشعار دیگران نیز، چنانچه مورد توجهش قرار می‌گرفته، آهنگ می‌ساخته است (همو، ۲۷۸/۱۰ - ۲۸۲). ابن معتر کتابی در شرح حال و احوال شایسته آوازه‌خوان که از معشوقه‌هایش بوده، پرداخته و ابوالفرج اصفهانی اخبار و آثار این کنیزک را از همین کتاب موسوم به اخبار شایسته نقل کرده است (۳/۱۶ - ۱۶). وی کتاب جامعی نیز در علم موسیقی تألیف کرده است (نک: آثار).

ابن معتر با عده‌ای از شعرا و اهل ادب مکاتبه و مراسله داد و ستد شعری و ادبی داشته است که احمد بن خصیب (یاقوت، همان، ۲۲۷/۲)، ابوالعباس احمد بن یحیی ثعلب (صولی، همان، ۱۱۴ - ۱۱۶)، ابن منجم (تنوخی، ۱۱۰/۴)، علی بن مهدی اصفهانی کسروی (مرزبانی، معجم، ۱۴۹ - ۱۵۰؛ یاقوت، ادبا، ۹۰/۱۵ - ۹۳)، قاسم بن احمد (مرزبانی، همان، ۲۱۹)، ابوطیب نمیری (همان، ۲۱۹ - ۲۲۰؛ شایسته، ۷۲ - ۷۷) و عبیدالله بن طاهر (همو، ۱۱۲ به بعد) از آن جمله‌اند.

ابن معتر راویه بزرگ اشعار و اخبار عرب است (ابن ندیم، ۱۲۹).

از استادانش و دیگر شاعران و ادیبان روایت کرده و خود نیز روایانی داشته است که نامدارترین آنان دمشقی، معلم و استاد او و صولی، شاگرد وفادار او بوده‌اند (خطیب، ۹۵/۱۰). ابن منجم نخستین روایت کننده کتاب البدیع اوست (ابن معتر، البدیع، ۵۸) و ابن طباطبا، صاحب عیار الشعر نیز راوی دلباخته اشعار اوست (یاقوت، همان، ۱۴۴/۱۷). عموم مصنفان کتب و رسایل ادبی و تاریخی پس از ابن معتر اشعار و اخبار و آراء ادبی او را به وفور در آثارشان آورده‌اند که شمشاطی (الانوار و محاسن الاشعار)، عسکری (المصون فی الادب)، تنوخی (الفرج بعد الشدة)، مرزبانی (معجم الشعراء و نور القبس)، رقیم ندیم (قطب السرور فی اوصاف الخمر)، ثعالبی (همه کتابهایش)، ابن عبدالبر (بهجة المجالس)، ابو عبید بکری (سمط اللالی)، راغب اصفهانی (محاضرات الادباء)، ابن صیرفی (الافضالیات)، نواجی (حلیة الکمیت)، عباسی (معاهد التنصيص) و شیخ بهائی (الکشکول) از آن جمله‌اند.

نقد ادبی در سده ۳ ق، به سرفصل استقلال از دیگر مقولات ادبی رسیده بود. نقادان بزرگ ادب، چون ابن سلام جمحی (د ۲۳۱ ق)، ابوتمام (د ۲۳۱ ق)، جاحظ (د ۲۵۵ ق)، ابن مدبر (د ۲۷۹ ق)، مبرد (د ۲۸۵ ق)، ابن قتیبه (د ۲۸۶ ق)، ثعلب (د ۲۹۱ ق) و ابن شریبر (د ۲۹۳ ق) که هر یک آثاری مشهور در زمینه نقد ادبی داشتند، همه در این قرن ظهور کردند. مبرد و ثعلب که به ترتیب کتابهای الروضة و قواعد الشعر را در نقد ادبی تألیف کرده‌اند (عباس، ۸۲ - ۸۳)، در زمره استادان ابن معتر بودند. نقادان ادب در سده ۳ ق، گویانکه دیگر از آن خشکی و سازش ناپذیری قرنهای اول و دوم در گذشته بودند، هنوز از دایره شعر کهن خارج نشده بودند (همو، ۷۷). در نیمه دوم سده ۳ ق، چنانکه ابن معتر خود توضیح داده است (طبقات، ۸۶)، اهل شعر و ادب از بسیاری روایت شعر کهن دچار ملال شده بودند و بیشتر خواهان و پیگیر اشعار و اخبار نوخاستگان بودند. چنانکه الروضة مبرد و البارع هارون بن علی منجم اختصاصاً به اشعار و اخبار نوخاستگان پرداخته بود (فراج، ۵).

تألیف ارزنده ابن معتر در زمینه نقد ادبی، طبقات مشهور اوست. این کتاب که در سلسله طبقات نویسی بعد از طبقات ابن سلام جمحی قرار می‌گیرد، از حیث اختصاص به اشعار و اخبار شاعران نوخاسته، با کتاب ابن سلام تفاوت عمده دارد و پیش از آنکه طبقات الشعراء باشد، نوعی کشکول و مجموعه نوادر است (نک: ابن معتر، طبقات، ۴۷ - ۴۸، ۸۰).

ابن معتر این کتاب را به انگیزه گردآوری گلچینی از اشعار و اخبار شاعران نوخاسته پرداخته (نک: همان، ۸۶) و بیشتر به شاعرانی توجه داشته است که آنچنان شهرتی نداشتند و فقط نزد خواص اهل ادب شناخته بودند (همان، ۴۷ - ۴۸). وی برای هر یک از این شاعران که شمارشان به ۱۳۰ می‌رسد، فصلی باز می‌کرده و به تدریج اخبار و اشعار هریک را در فصل مربوط به او می‌افزوده است (نک: همان، ۳۹۶).

نسبت به موضوع کارش بود (نک: ابن معنر، البدیع، ۵۸). مؤلف جوان که خود شاعری توانا، و از سروده‌های شاعران بزرگ سلف و سرایندگان چیره‌دست هم روزگارش بسیار اندوخته بود، خود را در سر فصل تحولی شگرف در علوم بلاغت و به تبع آن در شیوه‌های نقد ادبی می‌دید که بشار (د ۱۶۷ ق)، ابونواس (د ۱۹۸ ق) و مسلم بن ولید (د ۲۰۸ ق) آن را آغاز کرده بودند و در شعر ابوتمام (د ۲۳۱ ق) به کمال رسیده بود. ابن معنر بر آن شد که با تألیف مستقلی در باب بدیع، اولاً محدوده بدیع را مشخص گرداند، ثانیاً با انتقاد از ابوتمام، بدیع را وسعت و عمومیت بخشد و ثالثاً روشن گرداند که بدیع اختراع شاعران جدید نیست و قدمت فراوان دارد (نک: ابن معنر، همان، ۳).

از دیدگاه ابن معنر، «بدیع» (سخن‌آرایی، به معنای اخص کلمه) تنها مشتمل بر پنج فن (استعاره، جناس، طباق، ردّ العجز و مذهب کلامی) است و مابقی آنچه به عنوان صناعات ادبی و بدیعی شناخته می‌شوند، محاسن کلامند و بس. در عین حال، روا می‌دارد که هرکس نمی‌خواهد نظر او را بپذیرد، ۱۲ فقره از محاسن شعر و زیورهای سخن را که وی پس از پایان پذیرفتن مباحث بدیع (از ص ۵۷ به بعد) آورده است، در عداد فنون بدیع محسوب گرداند (همان، ۵۸). نظر دقیق ابن معنر در تعیین حدود بدیع هیچ‌گاه مورد توجه قرار نگرفت، اما تجویز وی مسموع افتاد و شیوه‌ای معمول را به وجود آورد. دانشمند هم روزگارش، قدامة بن جعفر و ادبای پس از وی چون ابوهلال عسکری، ابن‌رشیق، شرف‌الدین تیفاشی، ابن‌ابی اصبع و دیگران مرتباً بر شمار صنایع بدیع افزودند تا بر یک‌صد و پنجاه و چند صنعت بالغ گردید (همای، ۱۶ - ۱۹).

ابن معنر گذشته از تألیف در زمینه بدیع و برخورداری از اطلاعات وسیع و حضور ذهن و شناخت دقیق از مسائل بدیع، خود متحقی در بدیع بود و بدیع با سخنان منظوم و منثور وی عین گردیده بود (حصری، ۱۰۳/۴ - ۱۰۰۵؛ قس: عباس، ۱۲۲). وی مانند ابوتمام (برخلاف بحرّی و ابن‌رومی) شعر را منحصرأ مجموعه‌ای از صناعات و زیورها و پیرایه‌ها می‌دانست (ضیف، همان، ۱۷۹)، اما با این تفاوت که مانند دیگر امیرزادگان و کاخ‌نشینان، در فهم بدیع از حد زیورهای ظاهری فراتر نمی‌رفت و از آن درک عمیقی که ابوتمام در پرتو فراگیری فلسفه به آن دست یافته بود، بی‌بهره بود. به همین جهت، تمام نبوغ و توان خود را در فن تشبیه نشان داد و فقط در همین فن تخصص یافت (ضیف، همان، ۲۶۲، ۲۶۶). ابن معنر خود را از درک قلّه‌های دوردستی که ابوتمام فتح کرده و بر قلمرو بدیع افزوده بود، ناتوان می‌دید، از این‌رو، در عین تحسین همه اشعار وی در طبقات (صص ۲۸۵ - ۲۸۶) افراط در صنایع بدیعی را بر ابوتمام خرده می‌گرفت و نوعی تکلف قلمداد می‌کرد (البدیع، ۱). «مذهب کلامی» را نیز که در کتابش به عنوان پنجمین فن بدیع آورده بود، عیناً از جاحظ نقل کرده بود (همان، ۵۳) و به سبب آنکه رنگ فلسفی و جنبه تحلیلی و اثباتی داشت و نمی‌توانست به خوبی درک کند، آن را بدون توضیح

که فصل «اخبار ابن ابی فنن» تنها مشتمل بر یک خبر است). وی به اختصار این کتاب نیز بسیار می‌اندیشیده و چنانکه خود گوید (همان، ۸۰)، معمولاً از هر قصیده به آوردن یک یا دو بیت اکتفا می‌کرده است. نام دیگر این کتاب، الاختیار من شعر المحدثین (فراج، ۱۳) نیز بیان دیگری از این نقطه نظر مؤلف آن است. ظاهراً وی قصد داشته است، کتاب دیگری نیز درباره شاعران قدیم بپردازد و نام طبقات الشعراء المتکلمین من الادباء المتقدمین را برای آن در نظر گرفته بوده است (ابن معنر، همان، ۱۸).

روش نقد ابن معنر در طبقات بیش از همه تحت تأثیر این دیدگاه ابن قتیبه بوده است که «شاعرترین سرایندگان، آن شاعری است که چون خواندن شعرش را آغاز کنی، آن را از دست نهدی تا پایان یابد» و شیوه نقد وی را می‌توان نوعی «نقد تأثیری» نامید (عباس، ۱۱۵ - ۱۱۷). با توجه به معیاری که ابن معنر در سنجش شعر شاعران هم روزگارش به کار برده و اصولی که بر شیوه او در تألیف طبقات حاکم است، شگفت نیست که شرح حال و اشعار شاعرانی چون سید حمیری، منصور نمری و دعبل خزاعی را که خاندان بنی‌عباس را هجو و علویان را مدح می‌کرده‌اند، در کتابش درج کرده باشد (نک: ابن معنر، همان، ۳۲ - ۳۶، ۲۴۱ - ۲۴۷، ۲۶۴ - ۲۶۸). با این وصف، نمی‌توان پذیرفت که نام نبردن وی از ابن رومی در طبقات، چنانکه مشهور است، به انگیزه عناد با طالبیان بوده باشد (قس: فراج، ۱۰ - ۱۱، که علت این امر را در روابط عاطفی و مسائل شخصی ابن معنر جست‌وجو می‌کند). شیوه نقد ابن معنر در کتب و رسائل دیگرش جز طبقات کاملاً متفاوت است. وی در جاهای دیگر ناقدی فوق‌العاده سختگیر است، چندانکه مورد اعتراض ادبای معاصرش قرار می‌گیرد (نک: عسکری، ۱۸۹). وی بر سروده‌های امرؤ القیس، نابغه و اعشی انتقادات سختی داشته است (مرزبانی، الموشح، ۳۲، ۴۱، ۵۱). همچنین به انگیزه آشکار کردن زشتیها و معایب اشعار ابوتمام که خود در طبقات یکسره اشعارش را تحسین می‌کند (صص ۲۸۵ - ۲۸۶)، رساله مستقلی پرداخته است (نک: آثار). به همین جهت، بعضی از محققان برآنند که طبقات از تألیفات اواخر عمر ابن معنر بوده و مربوط به آراء او در کهن‌سالی است که دیگر از آن انتقادات گزنده دست برداشته و در برابر هر شعر لطیفی اختیار از کف می‌داده است (عباس، ۱۱۸ - ۱۱۹؛ اقبال، ۵۸۵) و بعضی دیگر (شریف، ۲۰۶/۱ - ۲۰۷) البته بنا به ادله دیگر انتساب طبقات را به ابن معنر یکباره انکار کرده‌اند (قس: اقبال، ۵۸۷ - ۵۸۸، که نسبت مقدمه طبقات را به ابن معنر رد می‌کند).

ابن معنر در تاریخ علوم بلاغت نیز با تألیف بنام خویش البدیع، شهرت یافته است. اصطلاح «بدیع» در آن روزگار تازگی نداشت و سابقه کاربرد آن در سروده‌های شعرا و سخنان ادبا به سده ۲ ق می‌رسید (ضیف، الفن، ۱۷۸؛ ترجانی‌زاده، ۱۱۸)، اما ابن معنر نخستین کسی بود که مستقلاً در زمینه بدیع به تألیف پرداخت. وی در زمان تألیف البدیع حدود ۲۷ سال داشت و یکپارچه شور و اشتیاق

رها کرد (ضیف، همان، ۲۶۶). انتقاد گزنده ابن معتر از ابوتمام در مقدمه البدیع می‌تواند به این انگیزه نیز بوده باشد که ابن معتر گویا می‌دیده است که ابوتمام با آن نبوغ و ژرف نگری چنان احاطه و تسلطی در قلمرو بدیع پیدا کرده که بعید نیست بدیع را برای همیشه از دسترس دیگران دور سازد. این بود که بر آن شد تا بدیع را به گونه‌ای معرفی کند که بتواند در اختیار عموم قرار بگیرد و همه شاعران به جای آنکه قصاید طولانی و تهی از بدیع بسرایند، یکی دو بیت از هر قصیده را به زیور بدیع بیاریند (ابن معتر، همان، ۱). مطلب سومی که ابن معتر با تألیف البدیع خود در پی آن بود، این بود که می‌خواست توضیح دهد که بدیع، هر چند در شعر شاعران سده‌های ۲ و ۳ ظهور کرده است، اما، ریشه در قرآن و حدیث و شعر جاهلی دارد و پدیده تازه‌ای نیست (همان، ۳). وی برای این منظور در هر بحث به ترتیب، سیر بدیع را در قرآن مجید و احادیث نبوی و سخنان صحابه و شعرای جاهلی تا ظهور آن در سخنان منظوم و منثور نوخاستگان نشان می‌دهد (نک: همان، ۳-۱۲). این اصرار از سوی ابن معتر علاوه بر آنکه بر موضع معتدل وی در کشمکش میان کهنه و نو در شعر و ادب روزگارش دلالت دارد، خالی از این انگیزه نیز نیست که ابن معتر می‌خواهد بر عربی و اسلامی بودن این فنون تأکید ورزد، تا مبدا روزی چنان تصور بشود که فنون بدیع از یونان به جهان اسلام راه یافته است (نک: جاحظ، البیان، ۲۵۴/۳؛ قس: عباس، ۱۸۶ به بعد).

در سده‌های اخیر شخصیت و آثار و اشعار ابن معتر مورد توجه خاورشناسان قرار گرفته است. کراچوفسکی کتاب البدیع او را در ۱۹۳۵م به چاپ رسانید. ووستفلد، کرم^۲، لو^۳ و دیگران نیز در احیای آثار ابن معتر کوشش بسزایی از خود نشان دادند (بروکلمان، ۵۶/۲-۵۸). لانگ آلمانی ارجوزه تاریخی او را به زبان آلمانی ترجمه کرد و در «نشریه انجمن خاورشناسان آلمان» (سالهای ۱۱ و ۱۲) به چاپ رسانید. نظیر این کار را لو^۴ انجام داد و اثر خود را در لایپزیک (۱۸۸۲م) منتشر ساخت.

آثار:

الف - چاپی: ۱. الآداب، این کتاب ابتدا در مجله «جهان شرق»^۵ به کوشش کراچوفسکی منتشر گردید و پس از آن در اوپسالا (۱۹۲۴م) مستقلاً به چاپ رسید؛ ۲. ارجوزه فی تاریخ المعتضد بالله. این اثر نیز مستقلاً در قاهره (۱۳۲۹ق / ۱۹۱۳م) به چاپ رسیده است؛ ۳. البدیع. این کتاب به کوشش کراچوفسکی در ضمن سلسله کتابهای گیب در لندن (۱۹۳۵م) به چاپ رسیده است. بار دیگر در مصر (۱۳۶۴ق / ۱۹۴۵م) با شرح محمد عبدالمعظم خفاجی منتشر شده است و همچنان پیوسته تجدید چاپ می‌گردد؛ ۴. دیوان. صول^۵ اشعار ابن معتر را در ۱۰ بخش گردآورد و سپس هر بخش را به ترتیب حروف الفبا تدوین کرد، و آن را دیوان امیر المؤمنین عبدالله بن المعتر نام نهاد.

این نسخه از دیوان طی سالیان، دستخوش تحریف و تصحیفهای فراوان گردید و بارها تجدید چاپ شد و همچنان موارد تصحیف شده، در آن بر جای مانده بود. در جدیدترین چاپ دیوان که به کوشش محمد بدیع شریف انجام یافته، به بیش از ۱۵۲۵ مورد از تحریفات و مسخ کلمات و عبارات اشعار ابن معتر اشاره شده است (نک: شریف، ۴۱-۸۱). این چاپ در دو جلد همراه با مقدمه‌ای مفصل و نیز فهرس لازم تدارک دیده شده است. محقق دیوان، عنوان دیوان اشعار الامیر ابی‌العباس را برای کتاب ترجیح داده است. دیوان ابن معتر سخت مورد ترجمه ادبا و شعرای پس از وی قرار داشته است. فهرستی که محمد بدیع شریف از برگزیده‌های اشعار ابن معتر تدارک دیده، خود دلیل مدعاست؛ از آن جمله می‌توان از اختیارات^۱ الصاحب بن عباد، مختارات دیوان ابن المعتر و السفینه نام برد (نک: صص ۵-۶). ۵. رسائل ابن المعتر. این کتاب را محمد عبدالمعظم خفاجی از چند رساله کوچک و بزرگ ابن معتر فراهم آورده و در قاهره (۱۳۶۵ق / ۱۹۴۶م) به چاپ رسانیده است. از جمله رساله‌های ابن معتر که در این مجموعه گردآمده، رساله محاسن شعر ابی‌تمام و مساویه است که به طور کامل در این مجموعه (صص ۱۹-۳۱) آمده است؛ ۶. طبقات الشعراء المحدثین، تاکنون چندین بار به چاپ رسیده است. مشهورترین چاپ آن همراه با تحقیقات عباس اقبال به زبان فرانسه است که در لندن (۱۹۳۹م) منتشر شد. پس از آن بار دیگر همراه با تحقیقات مفصل‌تری توسط عبدالستار احمد فراج در قاهره (۱۹۵۶م) تجدید چاپ گردید. وی تحقیقات عباس اقبال را نیز از فرانسه به عربی برگردانیده و در خاتمه چاپ جدید ضمیمه کرده است. شرف‌الدین ابن مستوفی (د ۶۳۷ق / ۱۲۳۹م) مختصری از این کتاب تهیه کرده و آن را مختصر طبقات الشعراء المحدثین نام نهاده که نسخه‌ای از آن موجود است (GAL, S, I/130)؛ ۷. فصول التماثل فی تباثیر السرور. این کتاب که جامع انواع دانستنیها درباره شراب است (نک: فهرست. مطالب)، نخستین بار در قاهره (۱۳۴۴ق / ۱۹۲۵م) به چاپ رسیده است؛ ۸. محاسن شعر ابی‌تمام و مساویه. چنانکه گذشت، این رساله به طور کامل نیز ضمن مجموعه رسائل ابن المعتر (صص ۱۹-۳۱) به چاپ رسیده است. مرزبانی این رساله را در کتاب الموشع (صص ۲۷۷-۲۸۷) و ابوحیان توحیدی مقدمه آن را در کتاب البصائر والذخائر (۶۹۸/۲) آورده‌اند.

ب - خطی: ۱. اخبار شاریه. ابن معتر این کتاب را در شرح حال و آثار شاریه، خواننده و نوازنده معروف هم روزگار خود ترتیب داده است. نسخه‌ای از این کتاب در اختیار ابوالفرج اصفهانی قرار گرفته و بیشتر اخبار آن در الاغانی (۴/۱۶) نقل شده است. ابوحیان (۶۱۴/۲) نام این کتاب را اخبار ساریه المغنیه آورده و بروکلمان (GAL, S) همانجا با عنوان اخبار شاریه و عربی از آن یاد کرده است؛

1. Wüstenfeld 2. A.V. Kremer 3. O.Loeth 4. Z D M G, 1886, pp. 563 - 611, 1887, pp. 232 - 279. 5. Le monde oriental, XVIII/56 - 121.

الشعر العربی، قاهره، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷م؛ ترجانی زاده، احمد، تاریخ ادبیات عرب، تهران، ۱۳۴۸ ش؛ تنوخی، محسن بن علی، اللرج بعد الشدة، به کوشش عیودشالچی، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸م؛ تعالی، عبدالملک بن محمد، تمة البیعة، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۳ ق؛ همو، التوفیق للتلفیق، به کوشش ابراهیم صالح، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ همو، ثمار القلوب، قاهره، مطبعة الظاهر؛ همو، غرر السیر (مسنوب)، تهران، ۱۹۶۳؛ جاحظ، البیان والنبین، به کوشش حسن سندوبی، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲م؛ همو، الحیوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ حاجی خلیفه، کشف، طه، من تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۲م؛ حمصی قیروانی، ابراهیم بن علی، زهر الآداب، به کوشش زکی مبارک و محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۳م؛ خلیف بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، دول الاسلام، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۴ ق؛ زبیدی، محمد بن حسن، طبقات النحویین والفریین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۴م؛ سیوطی، بغیة الرعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، مصر، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ شایشتی، علی بن محمد، الدیارات، به کوشش کوزکیش عواد، بغداد، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶م؛ شریف، محمد بدیع، مقدمه بردیوان اشعار (نکته ابن معنوق در همین مأخذ)؛ شکمة، مصطفی، الشعر و الشعراء فی العصر العباسی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ شیخ بهانی، محمد بن حسین، الکشکول، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ صابی، هلال بن محسن، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، تمام المتون، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹م؛ همو، نکت الهمیان، به کوشش احمد زکی یک، قاهره، ۱۳۲۹ ق / ۱۹۱۱م؛ صفوت، احمد زکی، جمهرة رسائل العرب، بیروت، المكتبة العلمية؛ صولی، محمد بن یحیی، اخبار اربی، تمام، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المكتبة التجارية؛ همو، اخبار البحرین، به کوشش صالح اشتر، دمشق، ۱۳۷۸ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، الارواق، اخبار الراضی بالله و المتقی لله، به کوشش ج. هیورث دن، لندن، ۱۳۵۵ ق / ۱۹۳۶م؛ همو، الارواق، اشعار اولاد الخلفاء، به کوشش ج. هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۶م؛ ضیف، شوقی، العصر العباسی الثانی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، الفن ومذاهبه فی الشعر العربی، قاهره، ۱۹۶۰م؛ طبری، تاریخ؛ عباس، احسان، تاریخ النقد الادبی عند العرب، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ عبدالجلیل، ج. م، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه ا. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ عسکری، حسن بن عبدالله، المصون فی الادب، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، کویت، ۱۹۸۴م؛ فراج، عبدالستار احمد، مقدمه بر طبقات الشعراء (نکته ابن معنوق در همین مأخذ)؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲م؛ قلفشندی، احمد بن علی، صبح الاعشی، به کوشش محمد حسین شمس الدین، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷م؛ کیسی، حمدان عبدالحمید، عصر الخلیفة المقتدر بالله، نجف، ۱۳۹۴ ق / ۱۹۷۴م؛ کراچکوفسکی، ا. ی، تاریخ الادب الجغرافی العربی، ترجمه صلاح الدین عثمان هاشم، جامعة الدول العربية، ۱۹۶۳م؛ کفراوی، محمد عبدالعزیز، تاریخ الشعر العربی، مصر، ۱۹۶۴م؛ مبارک، زکی، النثر الفني فی القرن الرابع، بیروت، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۴م؛ میرد، محمد بن یزید، الکامل، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۶ ق / ۱۹۵۶م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰م؛ همو، المونج، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵ ق؛ همو، نورالقیس، به کوشش رودلف زلهایم، ویسبادن، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ مسعودی، علی بن حسین، التنییه و الاشراف، بیروت، دار صعب؛ همو، مروج الذهب، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ مقدسی، انیس الخوری، امراء الشعر العربی، بیروت، ۱۹۷۱م؛ منوچهری دامغانی، احمد بن قوص، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ همایی، جلال الدین، صناعات ادبی، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ یاقوت، ادباً؛ همو، بلدان؛ یعقوبی، احمد بن یعقوب، تاریخ یعقوبی، بیروت؛ دار صادر؛ نیزه: Ahlwardt, E.; GAL; GAL, S.; Khalidov. محمد علی لسانی مشارکی

ابن معنوق، شهاب الدین بن سعید موسوی حویزی (۱۰۲۵ -

۱۰۸۷ ق / ۱۶۱۶ - ۱۶۷۶ م)، شاعر خوزستانی شیعی و مداح اهل بیت. گویا وی در آغاز به ابومعنوق شهرت داشته است، زیرا در میان

۲. اشعار الملوك. نسخه خطی این کتاب در کتابخانه برلین (آلوارت، شم 7434(38) موجود است؛ ۳. الفصول القصار (یا الفصول الصغار القصار: ابن معنوق، البديع، ۴۶). از این اثر ظاهراً تنها یک نسخه در شوروی (خالدوف، شم 9285) موجود است؛ ۴. قصیده‌ای در بحر متقارب، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه برلین (آلوارت، شم 7543(1) موجود است؛ ۵. مختارات من حکم ابن المعنوق واقواله، که شاید از کتاب الفصول الصغار اقتباس شده باشد. بروکلان به وجود نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانه بریل اشاره می‌کند (GAL, S)، همانجا).

ج - آثار یافت نشده: الجامع فی الفناء (ابن ندیم، ۱۳۰؛ ابن خلکان، ۲۶۴/۲؛ ابن شاکر، ۲۴۰/۲)؛ کتاب الجوارح والصيد (همانجا)؛ حلی الاخبار (الاخبار) (همانجا)؛ رساله فی مدح الدنيا. ابن معصوم مدنی (۳۷۴-۳۷۵) از این رساله نقل کرده است؛ کتاب الزهر والریاض (ابن ندیم، ابن خلکان، ابن شاکر، همانجا)؛ حاجی خلیفه، ۹۶۰/۱)؛ سرقات الشعراء. آمدی نسخه‌ای از این کتاب را در دست داشته و در کتاب الموازنة (صص ۶۹، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۶۸، ۳۴۱) و کتاب دیگرش المؤتلف والمختلف (ص ۲۱۵) از آن نقل کرده است (نیز نک: ابن ندیم، ابن خلکان، ابن شاکر، همانجا)؛ مکاتبات الاخوان بالشعر (ابن ندیم، ابن خلکان، ابن شاکر، همانجا؛ GAL, S)، همانجا).

مأخذ: آمدی، حسن بن بشر، الموازنة، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، ۱۳۶۳ ق / ۱۹۴۴م؛ همو، المؤتلف والمختلف، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱م؛ ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، التنبيهات، به کوشش محمد عبدالعزیز خان، کمریج، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰م؛ ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رشیق، حسن، العمدة، به کوشش محمد محیی الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱م؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳م؛ ابن شرف قیروانی، رسائل الانتقاد، به کوشش حسن حسنی عبدالوهاب، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن طلقی، محمد بن علی، الفخری فی الادب السلطانی، به کوشش هرتویگ دونرورگ، شالون - سور - سون، ۱۹۸۴م؛ ابن ظافر، علی، بدائع البداه، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰م؛ ابن ظهیر، محمد بن محمد، الفضائل الباهرة، به کوشش مصطفی سقا و کامل مهندس، قاهره، ۱۹۶۹م؛ ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی، مسالك الابصار، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن معنوق، عبدالله، الیدیع، به کوشش کراچکوفسکی، لندن، ۱۹۳۵م؛ همو، دیوان اشعار الامیر ابی العباس، به کوشش محمد بدیع شریف، قاهره، ۱۹۷۸م؛ همو، رسائل ابن المعنوق، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۶۵ ق / ۱۹۴۶م؛ همو، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، مصر، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶م؛ همو، فصول التماثل فی تباثیر السور، قاهره، ۱۳۴۴ ق / ۱۹۲۵م؛ ابن معصوم مدنی، صدر الدین علی، انوار الریح، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۸م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابن وردی، عمر، تمة المختصر فی اخبار البشر، به کوشش احمد رفعت بدرای، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰م؛ ابو حیان توحیدی، علی بن محمد، البصائر والنفاخر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، مکتبة اطلسی؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الاسام، به کوشش ه. ف. آسدرزا، قاهره، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دار المعرفه؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، دار الکتب المصریة؛ اقبال آشتیانی، عباس، «دراسات الاستاذ عباس اقبال»، طبقات الشعراء (نکته ابن معنوق در همین مأخذ)؛ امین، احمد، ظهیر الاسلام، بیروت، ۱۳۸۸ ق / ۱۹۶۹م؛ امین، عبدالقادر حسن، شعر الطرر عند العرب، نجف، ۱۹۷۲م؛ بحر، ولید بن عبید، دیوان البحرین، به کوشش حسن کامل صیرفی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ بروکلان، کارل، تاریخ الادب العربی، ترجمه عبدالحمید نجار، قاهره، ۱۹۶۸م؛ بهیتی، نجیب محمد، تاریخ

مأخذ: ابن معنوق، شهاب‌الدین بن سعید، دیوان به کوشش سعید شرتونی، بیروت، ۱۸۸۵م؛ اسکندری، احمد و مصطفی غنای، الوسيط فی الادب العربی و تاریخه، قاهره، ۱۹۱۶م؛ امین، محسن، اعیان الشیعة، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳م؛ امینی، عبدالحمید، الفدیر، به کوشش حسن ایرانی، بیروت، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷م؛ امینی، م.، اعلام الحوزة، تهران، ۱۴۰۴ ق؛ معنوق بن شهاب‌الدین، مقدمه بر دیوان (نک: ابن معنوق در همین مأخذ)؛ هاشمی، احمد، جواهر الادب فی ادبیات و انشاء لغة العرب، بیروت، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸م. محمد سیدی

ابن معذل، ابوالقاسم عبدالصمد (د ۲۴۰/۸۵۴م)، شاعر هجو سرای عرب، خاندان وی یکی از دو شاخه قبیله عبدالقیس بود که از کوفه به بصره کوچ کردند (مرزبانی، ۳۰۴؛ ابوالفرج، ۵۷/۱۲؛ زاهد، ۵ - ۶). عبدالصمد یکی از یازده فرزند معذل بن غیلان است که همه در شعر و ادب دست داشته‌اند (مرزبانی، همانجا). معذل که خود شاعری هجو سرا و ماجن بود، با ابان بن عبدالحمید لاحق شاعر، روابط بسیار نزدیکی داشت، اما این دوستی، مانع آن نبود که این دو یکدیگر را به گونه‌ای زشت و زننده هجا گویند (نک: صولی، الاوراق، ۶ - ۸؛ ابوالفرج، همانجا؛ بغدادی، ۴۵۸/۳). معذل با عیسی بن جعفر، والی هارون الرشید در بصره، نیز دوستی داشت و گویا همین دوستی سبب شد که وی به بصره برود و در آنجا اقامت کند (مرزبانی، همانجا). غیلان نیای عبدالصمد نیز در زمره شاعران بود. از معذل و غیلان روایاتی اندک در حدیث، لغت و اخبار عرب نیز نقل شده است (ابوالفرج، همانجا).

سال تولد ابن معذل به‌درستی روشن نیست، اما احتمالاً در حدود ۱۸۵ ق/ ۸۰۱م بوده است (نک: زاهد، ۷-۱۰). خاندان وی بی‌گمان از ثروت و مکنت کافی برخوردار بوده‌اند، چه می‌دانیم که اخفش اوسط، نحوی معروف بصره و شاگرد سیبویه را به تعلیم و تربیت وی گماشتند (نعالی، ۲۲۲-۲۲۳). وی نزد اخفش احتمالاً نحو، عروض و قرائت قرآن آموخت (نک: زاهد، ۱۲-۱۴) و از محضر اصمعی توشه‌ای برگرفت (همو، ۱۳؛ زبیدی، ۱۸۷) و گویا از دانش اندوزی به همین اندک بسنده کرد و رفت و آمد وی به جامع بصره و آموختن فقه و حدیث و کلام که زاهد (صص ۱۴-۱۶) از یکی از سروده‌های وی استنباط کرده، بیشتر از باب تفنن و سرگرمی بوده است، چه این شعر به هیچ روی حاکی از دانش اندوزی وی در حلقه‌های درس جامع بصره نیست و بیشتر دلیلی بر بی‌پندوباریهای اوست.

ابن معذل در روزگاری پر آشوب می‌زیست و زندگانی نه چندان طولانی او همزمان با فرمانروایی ۵ تن از خلفای عباسی بود (نک: همو، ۳). در گزیریهای میان امین و مأمون، شورش ابن طباطبا و ورود سپاهیان ابوالسرایا به بصره (نک: طبری، ۴۲۸/۸، ۴۴۵، ۴۷۸، ۵۲۸ - ۵۳۰؛ زاهد، ۵)، حکومت حسن بن سهل بر عراق و کشمکشهای فراوان میان علویان و طرفداران خلافت عباسی (نک: زرین‌کوب، ۲۱۴ - ۲۱۸)، پاره‌ای از رویدادهایی است که به روزگار وی پدید آمده است. افزون بر این بصره در سده‌های ۲ و ۳ بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی و علمی

اجداد او کسی به نام معنوق شناخته نیست، اما فرزندی به نام معنوق داشته است. شاید در اثر تحریف ناسخان، ابومعنوق به ابن معنوق تغییر یافته است (نک: امین، ۳۵۲-۳۵۳). از زندگی او آگاهی اندکی در دست است. وی در بصره پرورش یافت (امینی، عبدالحمید، ۳۱۶/۱۱؛ هاشمی، ۴۶۹؛ اسکندری، ۳۱۵). طبعی روان و ذوقی سرشار داشت و از جوانی به سرودن شعر بسیار علاقه‌مند بود، اما اشعار خویش را گرد نمی‌آورد (معنوق، ۳)، تا آنکه در حدود ۱۰۵۵ ق (همانجا؛ ابن معنوق، ۲۶) به سیدعلی خان که از سوی دولت صفویه بر بصره ولایت داشت، پیوست (هاشمی، اسکندری، همانجا). سیدعلی خان وی را گرامی داشت و نیک بناوخت. و بدین سان ابن معنوق در شمار ستایشگران وی درآمد و کوشید تا شعرهای پیشین خویش را نیز گرد آورد، اما در این امر توفیق نیافت (معنوق، ۴). در ۱۰۵۵ ق بود که وی شعر خویش را در ستایش سیدعلی خان سرود (ابن معنوق، همانجا)، اما شهرت او بیشتر به سبب مذاحیر پرشوری است که در ستایش اهل بیت و به ویژه علی بن ابی‌طالب (ع)، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) سروده است (امینی، م.، ۸؛ هاشمی، ۴۷۰؛ اسکندری، ۳۱۶؛ نک: ابن معنوق، ۱۶). هر چند که در دیوان او که شامل ۵۲ مدح، ۴ مرثیه و برخی سروده‌های کوتاه در موضوعات گوناگون و نیز چند قطعه کوتاه نثر است (نک: همو، جم)، جز دو قصیده در مدح رسول اکرم (ص)، یک قصیده در مدح علی بن ابی‌طالب (ع) و یک قصیده در رثای حسین بن علی (ع) که در محرم ۱۰۸۲ سروده شده است، شعر دیگری در باره خاندان پیامبر دیده نمی‌شود (نک: همو، ۶-۱۹، ۲۱۳-۲۱۶، جم). احتمالاً مدیحه‌های وی در باره امامان شیعه در زمره همان شعرهایی است که به گفته فرزندان معنوق از میان رفته است (ص ۳). برخی از نویسندگان اهل سنت از او به عنوان شاعری که در ستایش علی بن ابی‌طالب (ع) و دو فرزندش از حد شرع و عقل پا فراتر نهاده است، یاد کرده‌اند (هاشمی، اسکندری، همانجا) که البته از تعصب تهی نیست (نک: امینی، عبدالحمید، ۳۰۸ - ۳۰۹). بقیه اشعار وی سراسر در ستایش خاندان سیدعلی خان و به مناسبت پیروزیهای آنان بر اعراب، تبریک و تهنیت عیدهای نوروز، فطر، قربان و جز آن سروده شده است (ابن معنوق، ۸۶، ۱۰۶، ۱۳۴، ۱۴۳، ۲۰۸، جم؛ اسکندری، همانجا) و حتی گاه که برخی از آنان در شهرهای دیگر به سر می‌برده‌اند، سروده‌های خویش را برای ایشان می‌فرستاده است (نک: ابن معنوق، ۲۰۷).

ابن معنوق که در واپسین سال عمر خویش و یا اندکی پیش‌تر، مفلوج شده بود، ناگزیر برخی از سروده‌هایش را به فرزند خود املا می‌کرد (نک: همو، ۱۸۸). شعر وی دلنشین و زیباست و گاه در نسیم قصیده‌ها که به شیوه قصیده کهن عرب سروده شده است، قطعه‌هایی بسیار لطیف به چشم می‌خورد و به همین سبب شعر وی، به رغم شهرت او به غلو در مدح اهل بیت، در میان اعراب سنی نیز رواج یافته است و دیوان او که به همت فرزندش و به فرمان سیدعلی خان گردآوری شده (معنوق، ۵)، بارها در مصر، بیروت، اسکندریه و نجف به چاپ رسیده است.

از صله‌های فراوان برخوردار باشد. در منابع موجود اشاره‌هایی به زندگی او به چشم می‌خورد، اما دربارهٔ اینکه وی معاش خود را از چه طریقی می‌گذرانده است، چیزی دیده نمی‌شود (نک: ابن معذل، ۷۹، ۸۱-۸۲؛ ابوالفرج، ۶۲/۱۲ - ۶۳، ۶۵ - ۶۷).

آشنایی وی با اسحاق موصلی موسیقی‌دان مشهور (رقیق الندیج، ۱۴۱ - ۱۴۲) و نیز دعوت شروین، آوازه‌خوان معروف بصره، به منزل خویش (ابوالفرج، ۶۵/۱۲)، همه گواه خوشگذرانی اوست، اما همین آوازه‌خوان چون دعوت وی را نپذیرفت، به زشتی مورد هجو او قرار گرفت و ناگزیر بصره را ترک کرد (همانجا) و نیز دوستان شاعر آنگاه که طعمه‌ای از وی می‌ربودند، قربانی چنین هجویه‌هایی می‌شدند (ابن معذل، ۶۶ - ۶۸، ۷۳ - ۷۴؛ ابوالفرج، ۵۸/۱۲ - ۵۹، ۶۵ - ۶۶؛ زاهد، ۲۷ - ۲۸)، اما تنها اینان نبودند که مورد هجو قرار می‌گرفتند، بلکه اهل فضل و دانش همچون ابوالعباس میرد و ابوعثمان مازنی نیز از این گزند مصون نبوده‌اند (نک: ابن معذل، ۱۲۵ - ۱۲۸، ۱۴۴ - ۱۴۵، ۲۰۷؛ خطیب، ۳۸۳/۳؛ رقیق الندیج، ۴۳۸ - ۴۳۹). زبان وی چندان زهرآگین و گزنده بود که به وی لقب «ابوالسم» دادند (ابو الفرج، ۶۸/۱۲) و از این جهت وی را باید فرزند خلف معذل شمرد (نک: صولی، الاوراق، ۷)، گرچه نمی‌توان او را با شاعران هجوسرای چون ابن بسم و ابن عنین مقایسه کرد، چه با آنکه وی شاعری است ناآرام و سرکش (زاهد، ۲۱)، اما سرکشی و ناآرامی وی، نه عصبانی است بر ضد قدرت سیاسی حاکم و نه تشویشی برای حفظ ادب و فرهنگ عربی و نه شورشی برخاسته از خصومت‌های قبیله‌ای؛ عصبان وی برخاش و اعتراضی است، بر ضد کنیزی آوازه‌خوان در بصره (ابوالفرج، ۶۰/۱۲) یا دوستی که مایهٔ عشرتی را به تنهایی تصاحب کرده است، وی حتی نیکی دیگران را دربارهٔ خویش سپاس نمی‌گفته است (حصری، ۶۷۵/۳)، از این‌رو زندگی پر از رسوایی وی آکنده از درگیری با مخالفان بسیار اوست (یلا، ۱۶۸). وی را می‌توان چون پدرش در شمار آن دسته از شاعران سده‌های ۲ و ۳ ق در بصره نهاد که در هجا به دیدهٔ گونه‌ای تخصص شخصی می‌نگریستند (همو، ۱۶۷)، با این حال وی گاه از خود آزادی و مناعت نشان می‌داده، چنانکه درخواست از بزرگان را مایهٔ ذلت خویش می‌دانسته است (ابن عبدالبر، ۱۷۰/۱) و مثلاً ابو تمام را که برای به دست آوردن مال و لذت، از آبروی خویش مایه می‌گذاشته، مورد نکوهش قرار داده است (صولی، اخبار، ۳۴ - ۳۵؛ قس: ابوالفرج، ۷۰/۱۲)، چندانکه ابو تمام از آمدن به بصره خودداری ورزید (صولی، همان، ۲۴۱ - ۲۴۲؛ ابن خلکان، ۳۳۵/۱)، به هر حال ابن معذل در روزگار خویش شاعری مورد توجه بوده است، به گونه‌ای که مثلاً ابو عثمان مازنی که خود مورد هجای ابن معذل قرار گرفته، با خواندن هجویهٔ او دربارهٔ قاضی بصره، در حضور متوکل، پادشاه دریافت کرده است (زیبیدی، ۹۵ - ۹۷)، شعر و زندگی او بیانگر جنبه‌هایی از زندگی گروهی از مردم آن روز بصره است، به همین سبب، به رغم آنچه گفته شد، مردم هرگز از وی دوری

جهان اسلام بوده است و کندی نخستین فیلسوف جهان اسلام (ح ۱۸۵ - ۲۵۲ ق/ ۸۰۱ تا ۸۶۶ م) در همین شهر پرورش یافت و چند بزرگان معتزله از جمله ابراهیم بن سیار نظام، ابوهدیل علاف و بنسری، معتمر از هم‌روزگاران ابن معذل بوده‌اند. بالا گرفتن کار معتزلیان و پدید آمدن «محنه» نیز از دیگر تحولات فرهنگی و سیاسی این روزگار بوده است (نک: طبری، ۶۳۱/۸ به بعد)، اما از اینهمه، هیچ بازتابی در شعر ابن معذل به چشم نمی‌خورد و به جای آن مضامین شعر وی، وصف زنان و مغازله با آنان (ابن معذل، ۸۰، ۸۴، ۱۴۱؛ قالی، ۳۰/۱)، غلامبارگی (ابن معذل، ۱۰۵، ۱۴۸-۱۵۱، ۱۹۶ - ۱۹۷، ۲۰۴)، وصف باده‌نوشی، مستی و شراب (همو، ۷۷، ۲۰۸، ۲۰۹؛ رقیق الندیج، ۱۹۳، ۲۱۸) و شرح کامروایی‌های فراوان اوست (ابن معذل، ۷۵-۷۶، ۸۲-۸۳، ۱۰۹-۱۱۰). وی اشراف زاده‌ای بود که به دور از همهٔ جنجال‌های سیاسی و تحولات فرهنگی به باده‌نوشی و عیاشی خویش سرگرم بود و گویی تنها نگرانی وی مهیا شدن بساط عیش و نوش بوده است (نک: همو، ۷۹؛ راغب، ۶۷۳/۱). شعر در دست وی وسیله‌ای برای استهزای دیگران، پرده‌داری و شرح روابط خصوصی خویش با دیگر اشراف بصره است (ابن معذل، ۷۳-۷۴؛ ابوالفرج، ۶۳/۱۲). چنین می‌نماید که وی شخصیتی بیمارگونه داشته، چنانکه گویی از مسخره کردن دیگران خشنود می‌شده است (نک: ابن معذل، ۱۴۷، ۱۹۳؛ ابوالفرج، ۵۹/۱۲) و درحالی که خود هرزه و بی‌بند و بار بود، با پرده درپهای خویش آبروی دیگران را به بازی می‌گرفته است (ابن معذل، ۷۳-۷۶، ۱۷۹، ۲۰۲-۲۰۳؛ حصری، ۶۷۵/۳؛ ابوالفرج، همانجا)، به گونه‌ای که هیچ‌کس، حتی برادر، برادرزاده، دوستان و همسایگانش نیز از زبان زهرآگین وی درامان نبوده‌اند (ابن معذل، ۳۶۸؛ ابوالفرج، ۷۱/۱۲-۷۲؛ قالی، ۲۷۵/۱؛ ابو عبید، ۳۲۵/۱). در این میان برادر بزرگ‌تر او ابوالفضل احمد بن معذل که به سبب منزلت اجتماعی خود مورد حسد وی بود (ابوالفرج، ۵۷/۱۲)، بیش از همه از این رفتار او رنج می‌برده است (ابن معذل، همانجا؛ قالی، ۱۰۶/۱). وی که فقیهی پرهیزگار و مورد احترام بود (همانجاها؛ حصری، ۶۷۱/۳) و با برادر در یک خانه می‌زیست، هرگاه زبان به شکایت می‌گشود، به سختی مورد استهزا و هجو وی قرار می‌گرفت (ابن معذل، ۶۴، ۶۹-۷۰، ۱۸۳-۱۸۴؛ قالی، حصری، همانجا؛ زاهد، ۱۳)، چندانکه به ناچار او را چون انگشتی زاید می‌خواند که بریدن آن مایهٔ رنج و باقی ماندنش مایهٔ زشتی است (ابن ابی عون، ۳۱۲).

ابن معذل نمونهٔ کامل گروهی از اشراف بصره بود که در سایهٔ گسترش قلمرو خلافت به ثروت و آسایش رسیده بودند و از این‌رو زندگی را به هرزگی و عیاشی می‌گذراندند. در میان دوستان وی شماری از شاعران آن روز بصره، از جمله ابو قلابه جرمی و ابن ابی عیینه (ابوالفرج، ۶۵/۱۲-۶۶) به چشم می‌خورد. وی گرچه با برخی از بزرگان مانند علی بن عیسی، امیر بصره، دوستی داشت (ابن معذل، ۱۸۱-۱۸۲؛ ابوالفرج، ۱۶۰/۳؛ زاهد، ۲۲)، خود شاعر درباری نبود تا

نمی‌کرده‌اند. وی از پیروان طریقه ابو نواس شمرده شده است (رقیق الندیم، ۱۹۳). شاعرانی مانند بحتری نیز از وی تأثیر پذیرفته‌اند و حتی ابوهلال عسکری وی را برتر از بحتری شمرده است (صص ۱۷۶ - ۳۶۴). اهمیت وی آنقدر بوده که مرزبانی (۲۹۷ - ۳۸۴ ق) کتابی مستقل با عنوان اخبار عبدالصمد بن المعذل به شرح حال وی اختصاص داده است (ابن ندیم، ۱۹۱).

به گفته ابن ندیم (ص ۲۳۴) دیوان وی در ۱۵۰ برگ بوده است، اما اکنون از آن جز قطعاتی پراکنده در دست نیست. این قطعات را زهیر غازی زاهد از مأخذ گوناگون گرد آورده و به همراه مقدمه‌ای عالمانه در بغداد (۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م) منتشر ساخته است. ابن معذل سرانجام، ظاهراً به دلیل هجو ابراهیم التیمی قاضی بصره، به دست گروهی از طرفداران یا نزدیکان وی به قتل رسید (زاهد، ۳۱ - ۳۲). اشارتی به تهدیدهایی که از سوی قاضی مذکور بر ضد او می‌شده، در اشعار وی دیده می‌شود (همو، ۳۲).

مأخذ: ابن ابی عون، ابراهیم بن محمد، التنبیها، به کوشش محمد عبدالعید خان، کبریج، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، بهجة المجالس و انس المجالس، به کوشش محمد موسی خولی، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ ابن معز، عبدالله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ ابن معذل، عبدالصمد، «شعر» (نکته زاهد در همین مأخذ)؛ ابن ندیم، الفهرست، مصر، مطبعة رحمانية؛ ابو عبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، سبط الاالی، به کوشش عبدالعزیز مبینی، قاهره، ۱۳۵۴ ق / ۱۹۳۶ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله، الصناعتین، قاهره، ۱۳۱۹ ق؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، خزائن الادب، بولاق، ۱۲۹۹ ق؛ تعالی، خاص الخاص، به کوشش صادق نقوی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ حصری، ابراهیم بن علی، زهر الادب، به کوشش محمد محبی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۳ م؛ خلیف بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ راغب اصفهانی، حسین بن محمد، محاضرات الادباء؛ رقیق الندیم، ابراهیم، قطب السور فی اوصاف الخمر، به کوشش احمد جندی، دمشق، ۱۹۶۹ م؛ زاهد، زهیر غازی، شعر عبدالصمد بن المعذل، بغداد، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۲ م؛ زبیدی، محمد بن الحسن، طبقات النحویین و اللغویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۴ م؛ زرین کوب، عبدالحسین، دو قرن سکوت، تهران، ۱۳۳۶ ق؛ صرلی، محمد بن یحیی، اخبار ابی تمام، به کوشش خلیل محمود عساکر و دیگران، بیروت، المکتب التجاری؛ همو، الاوراق (قسم اخبار الشعراء)، به کوشش هیورتن دن، قاهره، ۱۹۳۴ م؛ ظیری، تاریخ؛ قالی بغدادی، اسماعیل بن قاسم، الامالی، قاهره، ۱۳۷۳ ق / ۱۹۵۳ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ نیز:

Pellat, Charles, Le milieu basrien et la formation de Gāhiz, Paris, 1953.
محمد سیدی

ابن معصوم، نک: علی خان مدنی.

ابن معطی، ابوالحسین یحیی بن معطی (یا عبدالمعطی) بن عبدالنور زواوی (۵۶۴ - ۶۲۸ ق / ۱۱۶۹ - ۱۲۳۱ م)، نحوی و ناظم مغربی، معاصر موحدون مغرب و ایوبیان مصر. وی منتسب به زواوه از قبایل معروف بجایه بود. مقدمات علوم را در زادگاه خود فراگرفت و از استادانی همچون ابوموسی جزولی نحو و فقه آموخت (یاقوت، ۳۵/۱۹؛ ابوالفداء، ۱۵۱/۳؛ ذهبی، العبر، ۲۰۲/۳؛ گنون، ۱۶۲/۱). در

زمانی که تاریخ آن به درستی روشن نیست، به شام رفت و نزد مشایخ آنجا، از جمله قاسم ابن عساکر، به تحصیل پرداخت (منذری، ۲۹۳/۳؛ ذهبی، سیر، ۳۲۴/۲۲). علت مهاجرت او به شرق نیز به درستی روشن نیست، اما افزون بر انگیزه‌های علمی، احتمالاً آشفته‌گیهای سیاسی دولت موحدون نیز در این امر تأثیر داشته است (نک: سالم، ۷۹۷/۲ - ۸۱۷). برخی از محققان معاصر (گنون، همانجا؛ فروخ، ۶۶۳/۵) بر آنند که وی ابتدا به مصر رفت و پس از بهره‌گیری از مجالس درس علمای آن سامان راه دمشق را در پیش گرفت، اما این گفته مورد تأیید منابع کهن نیست (نک: یاقوت، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۹۷/۶).

ظاهراً وی بیشتر عمر خود را در دمشق گذراند (همانجاها) و مدتی در مدرسه عادلیه به تدریس و تألیف پرداخت و گویا الفیه مشهور خود را در همانجا نوشت (ابوالفداء، منذری، همانجاها؛ نیمعی، ۱۰۵/۲). وی که در آغاز مذهب مالکی داشت، در دمشق به اقتضای اوضاع به مذهب شافعی گرایید و بعدها در مصر به جمع حنفیان پیوست (نک: پستانی، از شاگردان او ابن سویدی و رضی الدین قسنطینی (ابن شاکر، ۴۸/۱؛ نیمعی، ۱۳۰/۲؛ سیوطی، ۴۷۰/۱) را می‌توان نام برد.

وی با دربار ایوبیان ارتباط داشت و مدتی از طرف الملك المعظم ناظر بر امور مساجد بود (گنون، همانجا). در واپسین سال زندگی او الملك الکامل وی را به مصر فراخواند و چون مقام علمی او را برتر از همگانش یافت، برایش مقرری تعیین کرد و او را به امامت جامع عتیق برگزید (ذهبی، سیر، همانجا؛ یاقوت، ابن خلکان، همانجاها)، اما دیری نپایید که وی در قاهره در گذشت (یاقعی، ۶۶/۴؛ دلجی، ۱۲۳). در تشییع پیکر او الملك الکامل و جمعی از بزرگان از جمله ابوشامه شرکت داشتند (ابوشامه، ۱۶۰).

ابن معطی در بین نحویان چندان مشهور نیست و اگر ابن مالک در مقدمه الفیه خود (ص ۹) نامی از وی نمی‌برد، چه بسا به همین اندک شهرت هم نمی‌رسید. آثار او نیز همچون آثار معاصرانش از چندان ارزشی برخوردار نیست. می‌دانیم که از میانه‌های سده ۵ ق / ۱۱ م به بعد که علم نحو دچار رکود شد (نک: هـ، ابن مالک)، تقریباً همه آثاری که در این زمینه نگارش یافت، شرح و تفصیل و حاشیه و اختصار بود؛ به گونه‌ای که تقریباً هیچ‌یک از این تألیفات را نمی‌توان ابداعی به شمار آورد. آثار ابن معطی نیز از این امر مستثنی نیست. او علاوه بر شرح و اختصار برخی از آثار گذشتگان، برخی از آنها را در قالب ارجوزه به نظم در آورد و اگر چه قبل از او ارجوزه‌هایی در علوم مختلف نوشته شده بود، ظاهراً وی نخستین کسی است که قواعد نحوی را به شکل الفیه به نظم درآورده است (قس: EI²) و از این روی وی، در عین حال، پیشرو ابن مالک به شمار می‌رود. بیش از نیمی از ۱۷ اثر وی که از برخی از آنها جز نامی به جای نمانده، روایتی است منظم از کتابهایی همچون جمهره ابن درید، صحاح جوهری، شرح ابیات سیبویه و بقیه شرح و حواشی و ذیل است، از این رو ستایشهای مبالغه‌آمیز برخی از تذکره‌نویسان را درباره او نباید چندان

عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۸ ق؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Arberry; EI²; GAL; TS; Vollers, K., *Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften*, Osnabrück, 1975.

عنايت الله فاتحي نژاد

إِبْنُ مُعَلِّم، نک: مفید، شیخ.

إِبْنُ مُعَلِّم، ابوالفنائم نجم الدین محمد بن علی بن فارس جابانی هُرنی واسطی (۵۰۱-۴ رجب ۵۹۲ ق/۱۱۰۸-۳ ژوئن ۱۱۹۶ م)، شاعر اواخر عصر عباسی. اصل او از «جابان» - از روستاهای واسط - بود و بیشتر املاک آن بدو تعلق داشت، از این رو به او نسبت «جابانی» داده اند (یاقوت، ۱/۲، ۹۵۹/۴، ۹۶۰). وی در هرت، روستایی در نزدیکی جابان پرورش یافت و در همانجا نیز درگذشت (عمادالدین، ۴/۲/۴۳۱؛ یاقوت، همانجا؛ فروخ، ۴۰۶/۳).

ابن معلم در اشعار خود چندین بار از جابان و هرت نام برده است (یاقوت، ۱/۲، ۹۶۰/۴). از کیفیت تحصیلات و استادان ابن معلم، چیزی دانسته نیست، اما از روابط ادبی وی با ادیبان، دانشمندان و بزرگان آن روزگار، گزارشهایی موجود است (نک: عمادالدین، ۴/۲/۴۳۲؛ ابن خلکان، ۶/۵؛ ابن فوطی، ۴/۳/۴۳۹). در این زمینه، قدیم‌ترین سند موجود، قصیده جیمیه‌ای است از ابن معاویذی (ه) که در آن ابن معلم را به سختی هجو کرده است (ص ۷۵). همچنین در منابع، علاوه بر ابن معاویذی از ملاقات ابن معلم با شاعران دیگری همچون ابله بغدادی (ه) و نیز ابوطاهر احمد بن محمد برخشی، ادیب و پزشک واسط سخن رفته و احتمالاً این ملاقاتها در بغداد صورت گرفته است (ابن خلکان، همانجا؛ ابن ابی اصیبه، ۲/۲۶۳-۲۶۴؛ صفدی، ۱۶۶/۴). به گفته عمادالدین، حسین بن عبدالباقی بن حراز شاعر و کاتب همایه، خواهرزاده ابن معلم بوده است (۴/۲/۴۵۰). برخی از منابع متأخر به دو رویداد در زندگی وی اشاره کرده‌اند: یکی اسارت او در راه موصل و دیگری زندانی شدنش در حله و بغداد (فروخ، همانجا؛ GAL, S, I/442).

ابن معلم از اوان جوانی به سرودن شعر پرداخت. مداخل او بخش بزرگی از اشعارش را تشکیل می‌دهد. مشهورترین مدیحه وی قصیده‌ای است در مدح امیر فخرالدین هندی ابی الفیاض زهیری (معروف به امیر هندی کردی) از امیران مقتفی خلیفه عباسی. برخی دیگر از ممدوحان وی عبارتند از: بک ابه امیر بصره، آل مروان و دبیس بن مزید امیر حله، ابو غالب عبدالواحد بن مسعود بن حصین، رستم بن مرزبان، مظفرالدین ترابه معروف به شطرنجی امیر واسط، مجیرالدین تاشکین امیر حج (ذهبی، ۵۴؛ ظاهره، ۲۲۳؛ GAL, S, I/442). همانجا؛ ربو، ش ۱۰۶۴).

بخش دیگری از اشعار ابن معلم در وصف عشق عرفانی است و

جدی تلقی کرد (نک: دلجی، همانجا؛ سیوطی، ۲/۳۴۴).

آثار جابی: ۱. الدرة الالفة، معروف به الفیه ابن معطی، منظومه‌ای است در صرف و نحو، بالغ بر ۱۰۲۱ بیت که تألیف آن در ۵۹۵ ق/ ۱۱۹۸ م به پایان رسیده و ابن مالک حدود نیم قرن بعد الفیه خود را به تقلید از آن نوشته است. شرح و تعلیقاتی نیز بر این کتاب نوشته شده که از آن جمله شرح ابن وردی با نام ضوء الدرة (ابن وردی، ۲/۲۳۲)، شرح ابن خباز موصلی، شرح احمد بن یوسف غرناطی و شرح محمد بن احمد شریشی (حاجی خلیفه، ۱/۱۵۵-۱۵۶؛ GAL, I/366) را می‌توان نام برد. سترستن نخست گزیده‌ای از این اثر را با ترجمه و شرح آن به زبان سوئدی در ۱۸۹۵ م در لایپزیک منتشر کرده و سپس متن کامل آنها را در ۱۹۰۰ م با مقدمه‌ای به زبان آلمانی به چاپ رسانیده است. ۲. الفصول الخمسون، اثری است در نحو مشتمل بر ۵ باب که هر باب آن شامل ۱۰ فصل است. نخستین بار شوگرن^۱ دو باب اول و دوم آن را در ۱۸۹۹ م در لایپزیک به چاپ رسانید. متن کامل آن نیز در قاهره (۱۹۷۷ م) به کوشش محمود محمد طناحی منتشر شده است.

اندر خطی: البدیع فی صناعة الشعر. نسخه‌هایی از آن در توپکاپی با نام بدیع فی علم البدیع (TS، ش ۸۷۳)، ظاهره (ظاهریه، ۲۰۸)، چستر پیتی با نام القاب البدیع (آبری، ش ۳۶۹۶) و لایپزیک (فولرس، ش ۴۸۸) موجود است.

آثار یافت نشده: ۱. حواشی علی اصول ابن السراج؛ ۲. دیوان خطب؛ ۳. دیوان شعر (یاقوت، ۳۵/۱۹)؛ ۴. شرح ابیات سیویه (سیوطی، همانجا)؛ ۵. شرح بعض الجزولیه (ابو حیان، ۳۵۶)؛ ۶. شرح الجمل فی النحو؛ ۷. العقود والقوانين فی النحو (سیوطی، همانجا)؛ ۸. قصیده فی القراءات السبع؛ ۹. قصیده فی العروض؛ ۱۰. المثلث فی اللغة؛ ۱۱. نظم الجهمرة؛ ۱۲. نظم صحاح جوهری (نا تمام) (یاقوت، همانجا). قطعاتی کوتاه از اشعار او نیز در آثار یاقوت (۳۶/۲۰) و ابن وردی (همانجا) آمده است.

مأخذ: ابن خلکان، وفيات؛ ابن شاکر کتبی، محمد، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن مالک، محمد بن عبدالله، الفیه، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ ابن وردی، عمر، تمهة المختصر فی اخبار البشر، به کوشش احمد رفعت بدرای، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابوحیان غرناطی، محمد بن یوسف، تذکرة النحاة، به کوشش عقیف عبدالرحمن، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، الذیل علی الروضین، به کوشش محمد زاهد کوثری، قاهره، ۱۳۶۶ ق / ۱۹۴۷ م؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، دارالمعرفة؛ پستانی، تمیمی، نقی‌الدین، التراجم الشیة فی تراجم الحنفیة، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ حاجی خلیفه، کشف دلجی، احمد بن علی، الفلاکة والمفلوکون، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد و محیی هلال سرحان، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، العین، به کوشش ابوجاهر محمد سعید بن زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سالم، عبدالعزیز، المغرب الکبیر، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ سیوطی، بقیة الوعاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۲۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ ظاهره، خطی (علوم اللغة)؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ گون، عبدالله، التبوغ المغربی فی الادب العربی، بیروت، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ نعیمی، عبدالقادر بن محمد، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر حسینی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ یافعی،

مطلع برخی قصاید حماسی و غزلیات او نیز شامل اندیشه‌ها و مفاهیم صوفیانه است (نک: فروخ، ۴۰۶/۳ - ۴۰۷). همین امر باعث شده که صوفیان، به خصوص پیروان شهاب‌الدین سهروردی و فرقه رفاغیه آن را حفظ نموده، در مجالس سماع خود بخوانند (نک: ابن خلکان، ۵/۵؛ ابن معصوم، ۲۶۸/۴؛ محمد فهد، ۴۰۶). برخی از ابیات ابن معلم مورد استشهاد کسانی چون عبدالرحمن ابن جوزی قرار گرفته است و نیز شاعران پس از وی گاه عباراتی از او را در اشعار خود به کار برده‌اند (ابن اثیر، ضیاءالدین، ۲۲۱/۱؛ ابوشامه، ۱۰؛ ابن خلکان، ۸/۵؛ صفدی، ۱۶۵/۴ - ۱۶۶؛ یافعی، ۴۷۵/۳؛ ابن معصوم، ۷۸/۳ - ۲۶۸/۴).

شعر ابن معلم که در اندوه‌باری، نوحه را می‌ماند، شعری است، مطبوع و لطیف، با الفاظی ساده، شیوا، روان، پرمغز و استوار (عمادالدین، ۴۳۱/(۲)۴؛ ابن خلکان، ۵/۵ - ۶؛ ابن کثیر، ۱۳/۱۳). عمادالدین، سبک شعر او را از سبک ابن هانی مغربی (۳۲۶-۳۶۲ق/ ۹۳۸ - ۹۷۳ م) و مهیار دیلمی (د ۳۶۲ق/ ۹۷۳ م) برتر می‌شمارد (نک: ۴۳۱/(۲)۴ - ۴۳۰/(۲)۴).

ابن معلم و شعر او را باید همگام با آثار، رفتار و اخلاق دو شاعر دیگر که با وی معاصر، گاه دوست و گاه دشمن بوده‌اند، بررسی کرد. ابله و ابن تعاونی نیز مانند ابن معلم به شیوه خاصی که در سده ۶ ق/ ۱۲ م در عراق پیدا شده بود، شعر می‌سرودند، هریک، ممدوحان خاص خود را که معمولاً رقیب و بلکه دشمن یکدیگر بودند، داشتند. هر سه در عصر خود شهرتی شگفت کسب کردند، رفتار اجتماعیشان شبیه به هم بود و یکدیگر را هجو می‌کرده‌اند. با اینهمه نباید پنداشت که کشمکشهای شاعرانه میان این سه تن را می‌توان با مهاجرات میان جریر و قززدق و اخلط در عصر اموی مقایسه کرد. سه شاعر عباسی، به رغم وابستگی به وزیران و امیران رقیب، چندان به ناسزاهای شرم‌آور برضد یکدیگر آلوده نگشتند، بلکه به عکس، در یک مورد که هر سه بر سر یک نمونه شعر به طبع آزمایی می‌پردازند، رفتاری موقر دارند: قصیده صُرْدَر چنان شیفته‌شان کرد که خواستند نظیر آن را بسرایند. از سه قصیده سروده شده، به نظر نویسندگان کهن، قصیده ابن تعاونی بدیع‌تر بوده است (ابن خلکان، ۸-۷/۵؛ صفدی، ۱۶۶/۴).

برخورد عمادالدین کاتب نیز با ایشان، بسیار جالب و پرمعنی است: وی با هر سه تن - جداگانه - ملاقات و گاه دوستی استوار داشته و هر سه را سخت ستوده است. زمانی که او در همامیه بود، شاعر به بهانه آشنایی برادرزاده‌اش با عمادالدین، پیوسته نزد او می‌رفته و شعری برای او می‌خوانده، از جمله این اشعار قصیده‌ای است که در جواب ابوغاثم لؤلؤئی سروده و در ۵۵۲ ق برای عمادالدین خوانده است (عمادالدین، ۴۳۲/(۲)۴). عمادالدین در آغاز شرح حال او، شعر و هنر و علمش را به شدت می‌ستاید، اما آنچه نظر او را بیشتر جلب کرده، همان قصیده معروف در مدح امیر هندی است که عمادالدین آن را با الفاظی پرمطراق و باشکوه‌تر از گفتارهای معمول خود، وصف کرده (۴۳۸/(۲)۴ - ۴۳۹) و حتی ابن معلم را نخستین کسی می‌داند که

بر این شیوه، شعر سروده است (۱۳۴/۲) و بدین سان او را مبدع سبک تازه‌ای در شعر شناخته است. ستایشهای عمادالدین در نویسندگان بعد از او نیز اثر گذاشته، چنانکه می‌بینیم همگان، از جمله ابن خلکان (۵/۵) و صفدی (۱۶۵/۴) همانگونه در حق او سخن گفته‌اند. با اینهمه شاید بتوان نظر عبدالسودانی (صص ۱۰۵ - ۱۰۶) را درباره شعر ابله که آن را زیبا و آهنگین، اما میان تهی می‌داند، در مورد شعر ابن معلم نیز صادق شمرد.

ابن معلم هرگز از قالبهای کهن عرب دست برنداشت، اما گه‌گاه کوشید مضامین آنها را با الفاظی که در عصر او ظهور می‌یافت، عرضه کند. سپس پایه اشعار را بر عشقی نیم‌جسمانی-نیم‌روحانی نهاد که به هرحال، بسیار دلنشین و تازه می‌نمود. اینگونه غزل، از آنجا که درد عشق را با الفاظ و تشبیهات و اشاراتی موقر و محتشم بیان می‌کند و در عین حال، می‌توان آنها را بر موجودی انسانی نیز منطبق ساخت، مورد استفاده همگان قرار می‌گرفت، به خصوص که ابن معلم در پرداختن آهنگ دلتواز از ترکیب کلمات، زبردست بود. به همین جهت، عامه مردم از پیر و جوان و واعظ و صوفی شعر او را می‌خواندند و به آسانی می‌فهمیدند (نک: صفدی، ۱۶۵/۴ - ۱۶۶). اما گویا یکی دو قرن پس از وفات این شاعران، آفاشان، اعتبار یکی دو سده نخست را از دست داد، چنانکه دیوان ابن معلم و ابله تاکنون چاپ نشده و دیوان ابن تعاونی نیز در صف دیوانهای بزرگ عرب ننشسته است. هرچه هست، این سه شاعر سده ۶ ق را باید نمایندگان واقعی شعر عراقی در آن زمان به شمار آورد. وصف عبدالسودانی از آنان (ص ۵۹، جم)، وصفی مختصر و بجاست: «محافظة کاران نوگرا».

تنها اثری که از ابن معلم برجای مانده، دیوان اوست. همانگونه که گفته شد، بیشتر ممدوحان وی، رجال سیاسی آن عصرند و نخستین قصیده در مدح مجیرالدین تاشکین است (ظاهریه، ریو، همانجاها). غزلیات و مرثیه‌هایی نیز دارد، نخستین مرثیه در سوگ ابومنصور پسر خود شاعر است. تنها تاریخی که در متن دیوان آمده، ۵۲۱ ق و به قصیده‌ای مربوط است که در مدح رستم بن مرزبان سروده شده و احتمالاً از نخستین سروده‌های شاعر است (ریو، همانجا). دیوان شعر ابن معلم از آغاز نامدتی مورد توجه همگان بوده است (نک: ابن اثیر، عزالدین، ۳۸۴/۳ - ۳۸۵؛ ابن جوزی، ۴۵۱/(۲)۸؛ ابوشامه، ۹؛ ابن خلکان، ۹/۵). از این اثر نسخه‌های خطی متعددی در کتابخانه‌های جهان موجود است (نک: GAL, S; GAL, I/289، همانجا؛ فلوگل، 458/I؛ ESC، ش 365؛ ریو، همانجا؛ ظاهریه، ۲۲۳ - ۲۲۴؛ سید، ۴۵۳/۱).

ماخذ: ابن ابی اصیبه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ ق؛ ابن اثیر، ضیاءالدین، المنل السائر، به‌کوش احمد حونی و بدوی طبان، قاهره، ۱۳۷۹ ق/ ۱۹۵۹ م؛ ابن اثیر، عزالدین، اللباب، بیروت، دارصادر؛ ابن تعاونی، محمد بن عبدالله، دیوان، به‌کوش مارکلیوت، قاهره، ۱۹۰۳ م؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوعلی، مرآت الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن فوطی، عبدالرزاق بن احمد تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقباب، به‌کوش مصطفی جواد، دمشق، ۱۹۶۵ م؛ ابن کثیر، البدایة؛ ابن معصوم، صدرالدین علی، انوار الربیع فی انواع البدیع، به

واسطه مفقود اوست که خود ذیلی بر تاریخ واسطه بحشل بوده (نک: سلفی، ۳۴؛ ابن نقطه، همانجا) و مورد استفاده مؤلفانی چون سمعانی (همانجا) و ذهبی (۳۵۲/۱۶، ۱۷۳/۲۰) قرار گرفته است. سلفی نیز در شرح حال جمعی از عالمان واسطه اطلاعات قابل توجهی را با واسطه خمیس حوزی از ابن مغازلی نقل کرده است (نک: سلفی، ۱۴۰، فهرست). دیگر اثر مهم ابن مغازلی کتاب مناقب علی بن ابی طالب (ع) است که به ویژه بین شیعیان متداول بوده و کسانی چون ابن بطریق حلی در خصائص (صص ۶۲، ۶۴، جم) و عمدة (صص ۲۷ - ۲۸، جم)، اربلی در کشف القمعة (۸۸/۱ - ۸۹، جم)، ابن طاووس در الطرائف (صص ۱۵ - ۱۶، جم)، علامه حلی در نهج الحق (صص ۵۹، ۷۴، جم) و مجلسی در بحار الانوار (نک: ۲۵/۱) در سطح وسیعی آن را مورد استفاده قرار داده اند. کتاب مناقب در ۱۳۹۴ ق به کوشش محمدباقر بهبودی در تهران و بار دیگر در ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م در بیروت به چاپ رسیده است (برای برخی آثار دیگر که به وی نسبت داده شده، نک: سلفی، ۳۴؛ ابن نجار، ۷۱/۴). گفته شده که ابن مغازلی در پایان عمر خود به بغداد آمد و پس از چند روز در اثر حادثه‌ای در دجله غرق شد (سلفی، سمعانی، همانجا؛ ابن نجار، ۷۳/۴).

۲. ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد ابن جلابی (ربیع الاول ۴۵۷ - رمضان ۵۴۲/ فوریه ۱۰۶۵ - فوریه ۱۱۴۸)، محدث و فقیه مالکی. او در واسطه و بغداد از استادانی چون حسن بن احمد غندجانی، محمد بن محمد بن مخلد ازدی، اسماعیل بن محمد بن احمد کماری و ابو عبدالله محمد بن فتوح حمیدی حدیث فرا گرفت و از برخی مشایخ نیز اجازه روایت دریافت داشت (ابن مغازلی، محمد، برگ ۱۴۴ الف، جم؛ سمعانی، همانجا؛ ابن نقطه، التقیید، ۸۵/۱؛ ذهبی، ۱۷۲/۲۰). وی مدتی در واسطه به نیابت از ابو العباس ماندانی قضا و حکومت آنجا را برعهده داشت (سمعانی، همانجا)، اما جنبه خاص شخصیت او را باید در ترویج حدیث و اسطیان جست و جو کرد. وی بخش عمده زندگانی خود را در واسطه و چند سالی را پس از ۵۲۰ ق در بغداد (نک: ذهبی، همانجا)، به گفتن حدیث پرداخت و آثاری از پیشینیان چون مناقب پدرش و مسند الخلفاء الراشدین احمد بن سنان واسطی را روایت نمود (نک: ابن مغازلی، علی، ۱۵؛ ابن نقطه، ذهبی، همانجا). در میان شاگردان و روایت کنندگان از وی نام کسانی چون ابو القاسم ابن عساکر، ابوسعید سمعانی، ابوبکر عبدالله بن منصور باقلانی، قاضی نعمه الله ابن عطار، و ابوعلی حسن بن مکی مرندی دیده می‌شود (نک: ابن عساکر، برگ ۲۱۶ الف؛ سمعانی، همانجا؛ ابن مغازلی، محمد، همانجا؛ ابن مغازلی، علی، ۱۵، ۲۸۷؛ ابن بطریق، خصائص، ۲۳؛ ابن نقطه، الاستدراک، ۲۳۱/۱؛ ذهبی، ۱۷۲/۲۰ - ۱۷۳).

از نظر رجالی احمد بن اغلاقی از معاصران او در سماع وی تردید نموده، ولی سمعانی به رغم گفته‌ی وی، سماع او را صحیح دانسته است (نک: ذهبی، ۱۷۲/۲۰؛ قس: ابن نقطه، همانجا). تنها اثر بازمانده از وی جزئی در حدیث است که نسخه خطی آن در کتابخانه ظاهریه در

کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۹ ق؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، ذیل علی الروضتین، به کوشش محمد زاهد الکوری و دیگران، قاهره، ۱۳۶۶ ق/ ۱۹۴۷ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، المختصر المحتاج الیه من تاریخ ابن الدبیتی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ سید، فؤاد، فهرس المخطوطات المصنوعة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ صدی، خلیل بن اییک، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، ویسبادن، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ظاهریه، خطی (شعر)؛ عبدالسودانی، مژهر، الشعر العراقي فی القرن السادس الهجری، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، خريدة القصر، ج ۲، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۹ م؛ همو، همان، ج ۴، به کوشش محمد بهجة الاثری، بغداد، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴ م؛ محمد فهد، بدری، تاریخ العراق فی العصر العباسی الاخير، بغداد، ۱۹۷۳ م؛ یافعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۷ - ۱۳۳۹ ق؛ یاقوت، بلدان، نیز؛

ESC²: Flügel, G., Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften... zu Wien, Wien, 1865; GAL; GAL, S; Rieu, Ch., Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum, London, 1894. غلامرضا جمشیدزاد

ابن مَعْمَر، نک: عمر بن عبیدالله بن معمر.

ابن مَعْن، نک: یحیی بن معین.

ابن مُعَیْه، نک: بنی معیه.

ابن مغازلی، عنوان دو تن از محدثان و فقیهان مالکی واسطه که در سده‌های ۵ - ۶ ق/ ۱۱ - ۱۲ م می‌زیسته‌اند.

۱. ابوالحسن علی بن محمد بن محمد بن طیب جلابی (د ۱۰ صفر ۴۸۳ ق/ ۱۴ آوریل ۱۰۹۰ م)، مورخ، محدث و فقیه واسطی. او را از آن جهت که مدتی در واسطه به خطابت پرداخته (سلفی، ۳۴) خطیب نیز می‌خوانند (نک: ابن مغازلی، علی، ۱۵۷). از زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست، ولی با توجه به استماع حدیث وی در واسطه در ۴۳۴ ق (نک: همو، ۳۶، ۴۳)، می‌توان زمان تحصیلش را تخمین زد. در میان شیوخ حدیث او نام کسانی چون ابوالحسن علی بن عبدالصمد هاشمی، ابوبکر احمد بن محمد خطیب، ابوالحسن احمد بن مظفر عطار و ابو عبدالله محمد بن علی شجری به چشم می‌خورد (نک: همو، ۴۲، جم؛ سمعانی، ۴۴۶/۳). از شاگردان و کسانی که از وی روایت کرده‌اند، فرزندش ابو عبدالله محمد، ابوالقاسم علی بن طراد بغدادی، ابو عبدالله محمد بن فتوح حمیدی، ابوالکرم خمیس بن علی حوزی و ابوالقاسم علی بن شیران واسطی را می‌شناسیم (سمعانی، همانجا؛ سلفی، ۲۰، ۵۰، جم؛ یاقوت، ۲۱۵/۱۷).

سمعانی بر آگاهی او در زمینه رجال واسطه و روایات ایشان تأکید نموده (همانجا) و خمیس حوزی از دانش او در فقه سخن گفته است (سلفی، ۳۳ - ۳۴). از دیدگاه رجالی، ابن نقطه او را از فقات شمرده (الاستدراک، ۲۳۱/۱)، اما ابن نجار به اغلاط او اشاره کرده و ضبط او را مورد نقد قرار داده است (۷۱/۴). مذهب فقهی ابن مغازلی بنا به گفته شاگردش خمیس حوزی، مالکی بوده است (نک: سلفی، ۳۳، ۸۲، ۱۰۰)، ولی کسانی چون ابن بطریق که او را از طریق کتاب مناقبش شناخته‌اند، به جهتی نامعلوم او را شافعی دانسته‌اند (مثلاً نک: عمدة، ۲۱). مهم‌ترین اثر ابن مغازلی که در آثار پیشینیان بر آن تکیه شده تاریخ

مجموعه شم ۳۷۶۴ مدرسه عمریه موجود است (نک: فهرس، ۱۴۱). صورت سماعهای موجود در آغاز و پایان این جزء (برگهای ۱۴۳ ب، ۱۴۷ الف - ۱۴۹ ب) میزان رواج و تداول آن را نشان می‌دهد.

مأخذ: ابن بطریق، یحیی بن حسن، خصائص الریح المبین، به کوشش محمداقر محمودی، تهران، ۱۴۰۶ ق؛ همو، عمدة قم، ۱۴۰۷ ق؛ ابن طاروس، علی بن موسی، الطرائف، قم، ۱۴۰۰ ق؛ ابن مغازی، علی بن محمد، مناقب علی بن ابی طالب (ج)، به کوشش محمداقر بهرودی، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن مغازی، محمد بن علی، جزء، عکس نسخه خطی ظاهریه موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن نجار، محمد بن محمود، ذیل تاریخ بغداد، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، الاستدراک، نسخه خطی کتابخانه ظاهریه، شم ۴۲۳ حدیث؛ همو، التفتید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ اربلی، علی بن عیسی، کشف الفقه، قم، چاپخانه علمیه، محمد ابن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارتزوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ سلفی، ابوطاهر، سؤالات، به کوشش مطاع طرایشی، دمشق، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ علامه حلّی، حسن بن یوسف، نهج الحق، به کوشش فرج الله حسینی، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ فهرس مجامع المدرسه المغریه، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ مجلسی، محمداقر، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ یاقوت، ادبا، بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

ابن مغربی، نک: ابوالقاسم مغربی.

ابن مغلس، ابوالحسن عبدالله بن احمد بن محمد بغدادی (د ۴ حمادی الثاني ۳۲۴ ق / ۲۹ آوریل ۹۳۶ م)، فقیه ظاهری. از جزئیات زندگی او اطلاعی در دست نیست. به گفته ابن ندیم (ص ۲۷۲) وی ریاست ظاهریان را در زمان خود بر عهده داشت و طالبان علم از دیگر بلاد به قصد استفاده از او به بغداد می‌آمدند. ابن مغلس نزد ابوبکر محمد بن داوود فرزند پیشوای مذهب ظاهری درس خواند و پیرو این مذهب شد. وی همچنین از جدش محمد بن مغلس، علی بن داوود قنطری، ابوقلابه رقاشی، عبدالله بن احمد بن حنبل و دیگران حدیث فراگرفت. از شاگردان او می‌توان از ابوالحسن حیدره بن عمر زند-رودی و علی بن محمد بغدادی نام برد (ابواسحاق شیرازی، ۱۵۰). برخی نیز چون ابوالفضل شیبانی از او روایت کرده‌اند (ذهبی، ۷۷/۱۵ قس: خطیب، ۳۸۵/۹). ابن مغلس در انتشار مذهب ظاهری نقشی اساسی داشته است (خطیب، همانجا)، و به گفته ابواسحاق شیرازی (همانجا) مذهب ظاهری از طریق شاگرد او ابوالحسن حیدره در بغداد گسترش یافته است. ابن حزم گاه برخی نظرات او را نقل کرده است (مثلاً نک: ۶۰۹/۴). وی پس از شصت‌واندی سال (نک: ذهبی، ۷۸/۱۵) در اثر سکت درگذشت (صولی، ۸۳).

ابن مغلس تألیفاتی در فقه ظاهری داشته که اثری از آنها بر جای نمانده است؛ از آن جمله است احکام القرآن، کتاب الطلاق، کتاب الولاء و الموضح که اثر اخیر به گفته ابواسحاق شیرازی (همانجا) کتابی مهم پیرامون مختصر مزنی بوده است (نک: ابن ندیم، همانجا؛ ذهبی، ۷۷/۱۵).

علی بن عبدالعزیز بن محمد دولابی کتابی بنام الرد علی ابن

المغلس نوشته است (ابن ندیم، ۲۹۲).

مأخذ: ابن حزم، علی، الاحکام، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، طبقات الفقهاء، بغداد، ۱۳۵۶ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعبان ارتزوط و ابراهیم زبیک، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ صولی، محمد بن یحیی، اخبار الراضی بالله، به کوشش هیورث دن، قاهره، ۱۹۳۵ م.

محمد هادی مؤذن جامی

ابن مفتاح، ابوالحسن عبدالله بن ابی القاسم (د ۸۷۷ ق / ۱۴۷۲ م)، فقیه زیدی. از زندگی او اطلاع چندانی در دست نیست. تنها می‌دانیم که از موالی بنوحی و ساکن غضران از قراء شمال صنعا بوده (جنداری، ۲۱؛ زبارة، ۳۴۲/۱) و احتمالاً نزد امام زیدیان احمد بن یحیی، معروف به ابن مرتضی درس خوانده است (نک: شوکانی، ۳۹۴/۱ قس: ابن مفتاح، ۳/۱ جم). یحیی بن محمد بن صالح بن حنش که رثاء او را گفته، تنها از او حکایتی نقل کرده است و این لزوماً دال بر استفاده علمی از او نیست (ابن ابی الرجال، ۶۰/۳). شهرت ابن مفتاح بیشتر به سبب تلخیص اثر مهم ابن مرتضی در فقه زیدی با عنوان الفیت المدرار المفتاح لکلمات الازهار است که شرحی مفصل بر الازهار فی فقه الاثمة الاطهار، اثر خود ابن مرتضی است. ابن تلخیص که المنتزع المختار من الفیت المدرار نام گرفته، اگرچه به دید تحقیق به پایه بعضی شروح الازهار نمی‌رسد، اما گفته شده که به دلیل وفق آن با مراد مصنف مطلوب زیدیان واقع شده است (ابن ابی الرجال، شوکانی، همانجا)، تا آنجا که به نقل جنداری (همانجا) نسخه‌های آن غیر قابل حصر بوده است. وجود ۶۰ نسخه خطی در کتابخانه صنعا، صحت این ادعا را تأیید می‌کند (نک: صنعا، ۱۱۹۷/۳-۱۲۱۶). احمد بن یحیی بن حابس صعدي (د ۱۰۶۱ ق) تکمله‌ای بر المنتزع ابن مفتاح دارد که نسخه خطی آن در موزه بریتانیا یافت می‌شود (عمری، ۲۶۶-۲۶۹). المنتزع در ۴ جلد با حواشی مختلف در ۱۳۳۲ ق در قاهره به چاپ رسیده و بار دیگر در ۱۳۴۱ ق در صنعا تجدید چاپ شده است. جنداری (همانجا) اثر دیگری را نیز با عنوان تعلیقه علی التذکره به ابن مفتاح نسبت داده است (قس: ابن ابی الرجال، همانجا). ابن مفتاح در صنعا درگذشت و همانجا به خاک سپرده شد (همانجا؛ زبارة، ۳۴۱/۱).

مأخذ: ابن ابی الرجال، احمد بن صالح، مطلع البدر و مجمع البحور، نسخه عکس موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن مفتاح، عبدالله، المنتزع المختار، صنعا، ۱۳۴۱ ق؛ جنداری، احمد بن عبدالله، «ترجم الرجال المذكورة فی شرح الازهار»، مقدمة المنتزع المختار (نک: ابن مفتاح در همین مأخذ؛ زبارة، محمد بن محمد، ائمة البین، عز، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲ م؛ شوکانی، محمد بن علی، البدر الطالع، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ صنعا، خطی؛ عمری، حسین عبدالله، مصادر التراث البینی فی المتعنف البریطانی، دمشق، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م.

ابن مفرج، نک: قبشی.

ابن مفرج، ابو عثمان یزید بن زیاد بن ربیعة بن مفرغ حمیری (د

حمیر است، برخاسته باشد (نک: ابن سلام، ۶۸۶/۲)، می‌توان تردید کرد، به خصوص که روایات دیگر، او را برده ضحاک بن عبدعوف هلالی دانسته‌اند (ابن قتیبہ، ابوالفرج، همانجا)، اما گویی غالب نویسندگان قول سوم را بیشتر پسندیده‌اند که او را هم پیمان (حلیف) خاندانی از قریشیان (ابن قتیبہ، همانجا) یا به عبارت دقیق‌تر، هم پیمان خاندان خالد بن اسید... بن امیه (ابن درید، ابوالفرج، همانجا) دانسته‌اند (قس: پلا، ۱۹۶). با اینهمه، خواهیم دید که در عمل، انتساب او به حمیر مورد قبول معاصرانش بوده است.

در آن روزگار، راویان به وجود دو خاندان حمیری در بصره اشاره می‌کنند و هیچ نامی از خاندان ابن مفرغ نمی‌برند (نک: ابوالفرج، همانجا)، حال آنکه، به روایتی دیگر (همو، ۲۹۵/۱۸) که در منبع دیگری تأیید نشده، عموی شاعر عمرو بن مفرغ، مردی ارجمند و صاحب مقام بود و هنگامی که عبدالله بن عباس از جانب امیرالمؤمنین علی (ع) والی بصره بود (۳۶ - ۴۰ ق/ ۶۵۶ - ۶۶۰ م)، او را به جای خویش نشاند. به همین سبب عمرو منزلت و نفوذی در سراسر آن ناحیه داشت. بعدها در آن هنگام که میمون بن عامر - همان کس که درهمای میمونی به نام او شهرت داشت - عامل اهواز بود (همانجا)، شاعر وی را به اهواز کشانید (پلا، ۱۹۷ - ۱۹۶، ولایت ابن عباس بر بصره و ولایت میمون بر اهواز را یک زمان پنداشته که به گمان ما با نص الاغانی منطبق نیست)، اما در متون تاریخی، نه نامی از میمون در اهواز برده شده و نه از عموی شاعر در مقام جانشینی ابن عباس. علاوه بر این، حکایت کشاندن آن عم صاحب مقام به اهواز نیز خالی از خیال‌پردازی نیست، اما جز این حکایت، هیچ اطلاع دیگری از دوران جوانی شاعر در دست نداریم و در آن چنین آمده است که یزید به دختر اعنق، دهقان اهوازی که اناهی نام داشت، عشق می‌ورزید (ابوالفرج، ۲۸۹/۱۸). این دختر در جایی میان سُرُق و راهرمز سکنی داشت. شاعر که در کار این عشق سخت مورد سرزنش عموی خویش عمرو بود، چاره‌ای اندیشید و به بهانه اینکه اموالش نزد مردم در معرض تلف است، عمرو را به اهواز دعوت کرد تا شاید از بیم او، اهوازیان دین خویش را ادا کنند. چون به منزل اناهی رسیدند، دختر که از پیش به اشارت یزید خویشان را به جامه‌های نیکو و زیورهای گران آراسته بود، در مقابل عمرو ظاهر شد. عمرو از برادرزاده خود خواست که، حال که عشق می‌ورزد، به چنین زنی عشق ورزد. سپس چون دانست که آن زن همان اناهی است، به نیرنگ شاعر پی برد و خشمناک، به بصره بازگشت (همو، ۲۹۵/۱۸ - ۲۹۶).

با آنکه به صحت این داستان نمی‌توان به آسانی اعتماد کرد، به وجود اناهی هم نمی‌توان شک برد، زیرا وی را هم در دو روایت دیگر باز خواهیم یافت و هم نامش در یک بیت شعر (ابن مفرغ، ۱۴۶؛ ابوالفرج، ۲۸۹/۱۸) آمده است. علاوه بر این، در قطعه شعر دیگری، دوبار نام جمانه خواهر اناهی (نک: همانجا) آمده، ولی باید پنداشت که شاعر از این نام، خود اناهی را اراده کرده است (نک: ص ۱۳۱). جالب

۶۹ ق/ ۶۸۸ م)، شاعر هجاگوی بصری. کشاکش ابن مفرغ با فرزندان زیاد که از جانب دولت اموی بر عراق و جنوب ایران حکم می‌راندند، چند هجای گزنده برضد شخص معاویه و همچنین سه مصراع به زبان پارسی که وی در اواسط سده اول هجری در بصره سروده، موجب گردیده است تا گوشه‌هایی از زندگی او در خاطره‌ها باقی بماند. اینک - برخلاف اکثر شاعران هم‌عصر او - می‌توان از حوادث زندگی وی و انگیزه‌ها و حتی تاریخ سرودن اشعارش تصویر نسبتاً روشنی تدارک دید. راست است که منابع ما همه حدود ۲۰۰ سال بعد گزارشهای مربوط به او را ثبت کرده‌اند، اما بیشتر سلسله سندهای آنها را در دوران نقل شفاهی، راویان بزرگ تشکیل داده‌اند، چنانکه برخی از آنها، با توجه به نقد ادبی-تاریخی، قابل اعتماد محقق معاصر نیز می‌تواند بود. به خصوص که تناقض در آنها، نسبت به شروح احوال مشابه، کمتر است. در میان نویسندگان مسلمان سده‌های ۲ و ۳ ق شاید نخستین کس ابن سلام باشد که فشرده‌ای از روایات مربوط به او را آورده است. در همان زمان جاحظ، ابن قتیبہ و به خصوص بلاذری گزارشهایی که نسبت به گزارشهای مشابه، مفصل‌تر به نظر می‌آید، به دست داده‌اند. طبری به بهانه پیوند شاعر با خاندان زیاد، بسیاری از حوادث زندگی او را همراه با چندین قطعه شعر نقل می‌کند که این نیز در تاریخ‌نگاری، معمول او نیست. برعکس، مسعودی (۸/۳) به اشارتی کوتاه بسنده کرده است. سپس چون نوبت به ابوالفرج اصفهانی می‌رسد، در گزارش بسیار مفصلی (ح ۵۰ صفحه)، انبوهی حکایت و شعر در شرح حال شاعر نقل می‌کند که هم روایتهای کهن‌تر را دربردارد و هم مقدار قابل توجهی روایات تازه. درمورد همین روایات است که به آسانی می‌توان احتمال جعل و افسانه‌پردازی داد، زیرا هم اسناد غالباً دارای مأخذی واحدند و هم نوع حکایتهای به خیال‌پردازیهای راویان آن روزگار شبیه است.

در هر حال، به سبب قلت تناقض و تکرار حکایات و اشعار با اختلافی نسبتاً اندک، به آسانی می‌توان روایات مربوط به ابن مفرغ را زمان‌بندی کرد و از مجموع آنها شرح حال معقول و پسندیده‌ای تدارک دید. این کار را نخستین بار شارل پلا به عهده گرفت. وی پس از جمع‌آوری آثار ابن مفرغ از منابع کهن، شرح حالی مختصر، اما سخت سودمند فراهم آورد و در آغاز دیوان به چاپ رسانید. ما نیز پس از دسته‌بندی منابع و تعیین تاریخ والیان به نتایج مشابهی رسیده‌ایم، جز اینکه ترجیح می‌دهیم، در برخی موارد که بوی افسانه از روایت برمی‌خیزد، جانب احتیاط را فرونگذاریم. معنی لفظ مفرغ که بر نیای او اطلاق شده، دقیقاً روشن نیست، هرچند که داستانی در این باب نقل کرده و گفته‌اند که وی، بر آن شرط بست که مشک شیرینی را به یک نفس بیاشامد و از آنجا مفرغ خوانده شد (ابن قتیبہ، الشعر، ۲۷۶/۱؛ ابوالفرج، ۲۵۴/۱۸؛ نک: ابن درید، ۵۲۹). این مرد که در مدینه می‌زیست، ادعای انتساب به حمیر را داشت (ابوالفرج، همانجا) و بنابراین به راستی در اینکه او از یَحْصُب که خود یکی از تیره‌های

توجه آنکه نام جمانه خواهر اناهید، ۵ بار (صص ۱۳۱ دوبار، ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۲۳) در غزلیات او آمده است، اما در قطعه صفحه ۱۴۴ پیداست که همه داستان گرد اناهید می‌گردد، نه خواهر او. در شعر دیگری نیز (صص ۱۷۶ - ۱۸۰) به منزل وی که نزدیک «سُرْقَان و سَرَق» و رامهرمز» یعنی «بلاد بنات الفارسیه» است، اشاره می‌کند. اینک خلط میان این دو معشوق و نیز نام عربی اعتق که در آغاز فتوحات اسلام بر دهقان اهوازی، اطلاق شده، البته پژوهشگر را دچار سردرگمی می‌کند. شاید در همین دوران جوانی بود که شاعر با عبیدالله بن ابی بکره ملاقات کرد و از بخشندگیهای او بهره‌مند شد. عبیدالله در ۵۱ ق وارد سیستان شد و تا اندکی بعد از مرگ زیاد بن ابیه (۵۳ ق) والی آن شهر بود، سپس معاویه وی را از ولایت سیستان عزل کرد و عباد بن زیاد را به جایش گمارد (تاریخ سیستان، ۹۲ - ۹۵؛ بلاذری، فتوح، ۱۵۳) و عباد نیز ۷ سال، یعنی از ۵۴ تا ۶۱ ق والی سیستان بود. ماجرای که میان شاعر و عبیدالله بن ابی بکره رفت، در بصره رخ داد. بنابراین نمی‌دانیم آیا در زمان حکومت او بر سیستان بوده و او برای دیدار امیر بصره آمده بوده است، یا در زمانی که از ولایت سیستان معزول شده بود و احتمالاً چندی در بصره مانده بود (به روایت بلاذری، همان، ۱۰۶، وی در بصره خانه‌ای داشت). در این روایت، چنین می‌خوانیم که ابن مفرغ ۷۰۰۰۰ درهم بدهکار بود و برای کسب این مال، روزی بر در سرای امیر نشست. آنگاه بزرگانی که خارج می‌شدند (از جمله طلحة الطلحات) چون وی را در آن حال می‌دیدند و از علت آگاه می‌شدند، مقداری از آن دین را به عهده می‌گرفتند. اما عبیدالله بن ابی بکره نخست از حضور او آگاه نشد. چون به خانه خویش رسید، از آن حال آگاهش کردند. وی نیز شتابان بازآمد و همه دین شاعر هجاگوی را به عهده گرفت. این بخشندگی، موجب شد ابن مفرغ قطعه‌ای در مدح او بسراید (نک: ابوالفرج، ۲۹۶/۱۸ - ۲۹۷؛ قس: ابن مفرغ، ۱۹۷؛ بلا، ۱۹۷).

ملاقات دیگر او با عبیدالله بن ابی بکره، در آغاز حکومت وی بر سیستان رخ داد. احتمالاً در ۵۱ ق بود که عبیدالله از سیستان نامه نوشت و از او خواست که به خدمت او در سیستان رود. چون ابن مفرغ وارد آن دیار شد، امیر با آنکه می‌دانست او قصدی جز کسب مال ندارد، سخت عزیزش داشت، اما شاعر بیش از ۷ روز در آنجا نماند و با مالی کلان عازم اهواز گردید و امیر او را تا ۴ فرسخی مقر حکومت خود بدزقر کرد. شاعر با آن مال به رامهرمز رسید و به مهمانداران خویش چنین گفت: «این مال از آن دختر اعتق، دهقانه اهوازی است» و سپس غزلی سرود و در آن بخشش خویش را با معشوقه بازگو کرد (ابوالفرج، ۲۹۳/۱۸)، اما نام معشوق، اینجا جمانه است نه اناهید (نک: ابن مفرغ، ۱۴۴ - ۱۴۵).

شاعر عاقبت به اهواز رسید و با ثروت نویافته به خانه اناهید درآمد و با ندیمان، ظرفان و خوانندگان شهر به عیش و نوش نشست و با هرکس که از بصره، کوفه و شام به دیدارش می‌آمد، بخشندگی‌های می‌کرد

و در پاسخ کسانی که از احوال عبیدالله می‌پرسیدند، قصیده‌ای سخت ستایش‌آمیز می‌سرود (ابوالفرج، ۲۹۲/۱۸ - ۲۹۴؛ نیز نک: ابن مفرغ، ۲۰۱ - ۲۰۵).

تا این زمان، روایات ما منبعی جز الاغانی ندارد و ملاحظه می‌شود که منابع متأخرتر، حتی ابن خلکان که مایه اصلی روایاتش را در این باب از الاغانی گرفته، از ذکر آنها خودداری کرده‌اند. اما همینکه به رابطه او با سعید نواده عثمان و سپس با عبیدالله بن زیاد می‌رسیم، روایات مربوط به او را در همه منابع پیش از الاغانی نیز باز می‌یابیم. سعید بن عثمان بن عفان، در ۵۶ ق از جانب معاویه به ولایت خراسان گمارده شد. وی که با شاعر دوستی داشت، خواست تا همراه او به خراسان رود، اما شاعر نپذیرفت و ترجیح داد به عباد بن زیاد پیوندد و به نصایح سعید در باب فرومایگی عباد، وقعی ننهاد (ابن سلام، ۶۸۸/۲؛ ابن قتیبه، همانجا؛ بلاذری، انساب، ۳۷۴/۱۱)؛ ابوالفرج، ۲۵۶/۱۸؛ ابن خلکان، ۳۴۲/۶ - ۳۴۴). اگر به سال حکومت این امیران که گاه در منابع مختلف یاد شده است، اعتماد کنیم، می‌توانیم گمان کنیم که پیوستن او به عباد، حدود ۵۶ ق بوده، هرچند که طبری (۳۱۵/۵) گویی همه این ماجراها را در ۵۹ ق نهاده است. هیچ نمی‌دانیم که چرا شاعر، مردی اصیل و بخشنده چون پسر عثمان را فرو گذاشت و به مردی تندخوی و بدمنش چون عباد پیوست، به خصوص که او - اگر نظر بلا (ص ۱۹۸) را بپذیریم - پیش از آن، نسب زیاد و مادرش سمیه را به استهزا گرفته بوده (ابوالفرج، ۲۸۵/۱۸) و عبیدالله بن زیاد نیز - از آنجا که می‌دانست برادرش در مرزهای شرقی اسلام به جنگ مشغول خواهد بود و به شاعر نخواهد پرداخت - او را از بی‌مهری عباد برحذر داشته بود (همو، ۲۵۶/۱۸؛ قس: بلا، ۱۹۹). وی دیرزمانی در خدمت عباد بود و حتی گویا همراه او به جنگ نیز می‌رفت (تاریخ سیستان، ۹۵) و همچنانکه عبیدالله پیش‌بینی کرده بود، عباد چنان به جنگ و گرفتاریهای ولایت مشغول بود که هرگز شاعر خویش را مورد عنایت قرار نداد. سرانجام روزی شاعر هجاگوی خشمناک، ریش انبوه عباد را به سخره گرفت و با مردی لخمی که کنارش ایستاده بود گفت: «اگر این ریشها علف بود، می‌توانستیم اسبان مسلمین را سیر کنیم» (ص ۲۲۵). آن سال به قول طبری سپاه اسلام از نظر علوفه ستوران در مضیقه قرار داشت (۳۱۷/۵). چون این سخن به گوش عباد رسید، گرفتاریها و سرگردانیهای شاعر آغاز گردید (ابن قتیبه، همان، ۲۷۶/۱ - ۲۷۷؛ طبری، همانجا؛ ابوالفرج، ۲۵۷/۱۸). بعید نیست که وی شعر دیگری را هم که به ریش بلند عباد تعریض دارد (ص ۸۵؛ ابوالفرج، ۲۵۸/۱۸)، در همین زمان سروده باشد. همین‌جا بود که عباد به یاد هجاهای او برضد پدرش زیاد افتاد و بر آن شد که انتقام گیرد (همو، ۲۵۷/۱۸). شاعر که از خشم امیر آگاه شده بود، نزد او شتافت و از او اجازه خواست که نزد سعید بن عثمان باز گردد. عباد که از زبان زهرآگین او بیمناک بود، نه تنها به او اجازه خروج نداد، بلکه طلبکاران او را نیز تشویق کرد که در طلب مال خود شکایت به او برند و سپس به

ابوالفرج از قول عمر بن شیبہ نقل می‌کند (۲۶۵/۱۸) که عباد همه هجاهای یزید بن مفرغ را گرد آورده، نزد برادرش عبیدالله که عازم دیدار معاویه بود، فرستاد. از مجموعه این اشعار، ابوالفرج دو قطعه نقل کرده که به معاویه و ابوسفیان و سمیه تعریض دارد (برای منابع این دو قطعه که بسیار متعدد است، نک: ابن مفرغ، ۱۵۰-۱۵۷، ۲۲۹). در قطعه نخست یکی از معروف‌ترین ابیات ابن مفرغ درباره عبیدالله زیاد آمده که بارها مورد استشهاد زبان شناسان بوده است. در این بیت (شمه ۱۷ دیوان) شاعر خطاب به امیر بصره می‌گوید: «آن روز که شمشیر بگشودی...» (یوم فتحت سیفک). مادر عبیدالله، زنی ایرانی به نام مرجانه بود که پس از زیاد، همسر شیرویه اسواری شد و عبیدالله در محیطی کاملاً ایرانی پرورش یافت. از این رو، هنگامی که می‌خواست به سپاهیان فرمان دهد که «شمشیر بکشید» عبارت فارسی را به عربی ترجمه کرده، گفت: «شمشیر بگشایید» (جاحظ، البیان، ۱۶۷/۲؛ قس: فوک، ۱۵-۱۶). ابن مفرغ نیز که نکته ظریف را به نیکی دریافته بود، وی را به باد استهزا گرفت. این روایت در نقائص (ابوتمام، ۸) که یکی از کهن‌ترین منابع است و نیز در الاغانی (ابوالفرج، ۲۸۴/۱۸) اندکی متفاوت است، از این قرار که ابن زیاد، این عبارت را از بیم بانگ شغالی ادا می‌کند و نیز ابن زیاد در الاغانی، عباد است.

عبیدالله آن اشعار را نزد معاویه خواند و از او اجازه قتل ابن مفرغ را طلبید. معاویه تنبیه او را جایز شمرد، اما به قتل رضا نداد. در روایتی دیگر (همو، ۲۶۲/۱۸) آمده است که عبیدالله نامه مفصلی در این باب به معاویه (در الاغانی: یزید) نوشت و خلیفه نیز فرمود شاعر را هر کجا هست، بیا بند.

ابن مفرغ چون از این فرمان آگاه شد، سخت ترسید و بهتر آن دید که مخفیانه به بصره بازگردد تا شاید نزد اشراف شهر پناهی جوید. منابع ما، بیشتر نام ۵ تن و گاه نام ۴ تن از این اشراف را ذکر کرده‌اند (نک: ابن سلام، ۶۹۰/۲؛ بلاذری، همان، ۱۱۴/۱؛ طبری، ۳۱۸/۵؛ ابوالفرج، همانجا)؛ احنف بن قیس، خالد و امیه نوادگان خالد بن اسید، عمر بن عبیدالله بن معمر و طلحة الطلحات.

اما هیچ یک از این بزرگان را از بیم خاندان زیاد، جسارت آن نبود که شاعر را پناه دهند. وی ناچار دست به دامان منذر بن جارود عبیدی که دخترش بحریه را به همسری عبیدالله درآورده بود، زد و در منزل او پنهان شد. عبیدالله نیز که از نهانگاه او اطلاع داشت، از یک سو منذر را به خدمت خویش خواند و از سوی دیگر، مأموران خود را برای دستگیری ابن مفرغ روانه کرد. پس از آن هم به خواهش پدرزن خویش درباره آزادی شاعر وقتی نهاد (همانجاها). ابن مفرغ نزد عبیدالله از عباد گله بسیار کرد، اما آن هم کارگر نیفتاد و حتی - اگر روایت الاغانی را که پیش از این ذکر کردیم، بتوان در اینجا نهاد - عبیدالله نامه‌ای به خلیفه نوشت و اجازه قتل شاعر را طلبید که مقبول نیفتاد (ابوالفرج، ۲۶۳/۱۸؛ قس: بلا، ۲۰۱).

سه قصیده از وی در دست است (ابن مفرغ، ۱۳۵-۱۳۹؛ بلا، ۲۱۷)

همین بهانه وی را به زندان افکند و آزار بسیار رسانید. وی پیش از افتادن به زندان یا در اثنای آن، ناچار شد «برد» و «آراکه» را که غلام و کنیز او بودند و چون فرزند آن دو را دوست می‌داشت، بفروشد. بهای آن دو و حتی بهای اسب و سلاح و اثاث منزل او هم که به فرمان عباد فروخته شد، کفاف دین وی را نداد و شاعر ناچار همچنان در زندان باقی ماند. شاید از همانجا بود که دو قصیده دالیه و میمیه خود را در غم دوری آن دو سرود (نک: صص ۹۵-۹۹، ۲۰۷-۲۱۵؛ ابوالفرج، ۲۵۸/۱۸-۲۶۱).

یک بیت از میمیه، در شمار شواهد لغت شناسان است («شریت» به معنی «فروختم»، نک: دنباله مقاله) و بیت آخر آن (برده را به عصا تنبیه کنند، اما آزاده را ملامت بسنده باشد) نیز ضرب‌المثل شده است (درباره منابع بسیار متعدد میمیه و خاصه بیت آخر، نک: بلا، ۲۲۷؛ ابن مفرغ، ۲۱۵-۲۱۷). اما شاعر برد و آراکه را از دست نداد، زیرا برد که جوانی زیرک بود، خریدار را از زبان زهر آگین شاعر ترسانید، چنانکه وی نامه‌ای به ابن مفرغ در زندان نوشت و به او وعده داد که آن دو را تا زمان آزادی شاعر نزد خود نگه دارد و سپس به او باز پس دهد (ابوالفرج، ۲۵۸/۱۸). پس از چندی، باز در روایتی دیگر خواهیم دید (نک: دنباله مقاله) که برد در شام همراه شاعر است. شاعر در زندان، چندی به هجو عباد پرداخت (صص ۶۰-۶۳؛ ابوالفرج، ۲۶۸/۱۸) و به یاد نیکبهای سعید بن عثمان (همو، ۲۷۳/۱۸؛ ابن مفرغ، ۱۰۹-۱۱۲) شعر سرود و چون سودی نبرد، شیوه‌ای دیگر پیش گرفت و به جای هجا، با همگان می‌گفت که امیر مردی را ادب می‌کند تا به راه راست آید. ظاهراً این سخن در عباد مؤثر افتاد و از زندان رهاش کرد. شاعر به بصره و از آنجا به شام رفت و پیوسته از شهری به شهری دیگر می‌گریخت و زیاد و فرزندش را به باد هجا می‌گرفت. اشعار او که به بصره می‌رسید، مردم ستم‌دیده آنها را با شادی تمام باز می‌خواندند. این روایت را که کامل‌ترین روایات است، عیناً از الاغانی ابوالفرج (۲۵۷/۱۸-۲۶۱؛ قس: بلا، ۲۰۰-۱۹۹) گرفته‌ایم، اما در منابع کهن‌تر و متأخرتر نیز بارها، به گونه‌ای مختصرتر تکرار شده است (نک: ابن سلام، ۶۸۶/۲-۶۸۷؛ ابن قتیبه، همان، ۲۷۷/۱-۲۷۸؛ بلاذری، طبری، همانجاها؛ یاقوت، ۴۳/۲۰؛ ابن خلکان، ۳۴۶/۴-۳۴۸).

تحول بعدی در زندگی ابن مفرغ، اسیر شدن او به دست پسران زیاد است. اجازه دستگیری او از طرف خلیفه صادر شد. در این مورد، روایات اندکی مختلفند. همچنانکه بلاذری (همانجا) و طبری (۳۱۸/۵) گفته‌اند و از دیگر روایات (مثلاً ابن قتیبه، همان، ۲۸۰/۱) نیز برمی‌آید، خلیفه در آن زمان، معاویه بود. اما ابوالفرج اصفهانی که روایات دیگری هم در اختیار داشته، بر آن است که همه این حوادث در زمان یزید بوده است. «زیرا عباد را یزید بر سیستان گمارد» (۲۶۱/۱۸-۲۶۲). اما می‌دانیم که عباد، حدود ۵۴ ق، در عصر معاویه به سیستان رفت و در آغاز خلافت یزید از آن مقام معزول شد. بنابراین بهتر است در روایت الاغانی، به جای یزید معاویه را قرار دهیم.

که در یکی از اینکه از قریشیان دوری گرفته و همسایه قبیله عبدالقیس در شهر مُشَقَّر شده، سخت اندوه می‌خورد، زیرا وعده‌ها و «جوار» آنان هیچ سودی ندارد. قصیده دوم (ابن مفرغ، ۱۲۰ - ۱۲۶؛ پلا، 216) نیز چنین مضمونی دارد، جز اینکه وی صریحاً از امیه، عمر (بیت شمه ۷) و خالد (بیت شمه ۸) که از پناه دادن به او سرباز زده بودند، انتقاد می‌کند و در بیت ۱۲ نیز متعرض طلحة الطلحات می‌گردد؛ در شعر سوم (ابن مفرغ، ۲۳۸ - ۲۳۹)، به سختی از منذر بن جارود و نیز از امیه، خالد و طلحه انتقاد می‌کند. پیداست که همه این قصاید، در روزگاری سروده شده که شاعر در زندان عبیدالله بوده است. عبیدالله به منظور خوار ساختن شاعر، صحنه‌ای تدارک دید که در نوع خود بی‌نظیر است؛ شاعر نیز به همان مناسبت شعری سرود که آن نیز بی‌نظیر و برای محققان زبان فارسی بسیار جالب توجه است: عبیدالله، شاعر را دارویی مسهل (نیذ و شیرم) خوراند و بر خری سوار کرد و گربه و ماده خوکی نیز به آن خر بست و بدین سان وی را در کوچه‌های بصره بگردانید. شاعر که خود را آلوده کرده بود، هربار که خوک بانگ برمی‌آورد، بیت شعری به عربی می‌خواند و در آن سمیه را ناسزا می‌گفت. کودکان بصره نیز که از این حال در عجب شده بودند، به زبان فارسی بانگ می‌زدند که «این چیست؟» (در برخی کتب عربی، «شیست»؛ ابوالفرج، ۲۶۴/۱۸؛ نیز نک: تاریخ سیستان، ۹۶). به گفته ابن قتیبه (همان، ۲۷۷/۱) سؤال کننده، مردم شهرند و به گفته بلاذری (همان، ۳۷۵/۱۱۴) و طبری (۳۱۸/۵ - ۳۱۹)، «مردی از فارسیان»، شاعر در پاسخ آنان، به زبان پارسی پاسخ می‌داد:

آب است نیذ است عصارات زیب است

سمیه روسپید است

در تاریخ سیستان، علاوه بر آمدن «روسپی» به جای «روسپید» و اضافه سه واو عطف پس از سه «است» داخل شعر، یک مصراع نیز بر آن افزوده شده که شاید از آن ابن مفرغ نبوده باشد؛ و دنبه فربه و پی است (نیز نک: جاحظ، همان، ۱۳۲/۱؛ بلاذری، ابن قتیبه، طبری، ابوالفرج، همانجاها؛ برای اختلاف در روایت شعر، نک: بهار، ۹۷؛ نیز پلا، 201؛ صفا، ۱۴۸/۱؛ حبیب‌اللهی، ۵۷).

این روایت از دو جهت، سخت مورد توجه معاصران است: همه محققانی که خواسته‌اند، انتشار زبان فارسی را در شهر بصره، آن هم در سده اول ق ثابت کنند، علاوه بر اشاره به وجود گروه‌های بزرگ ایرانی نژاد در این شهر، پیوسته به این روایت استناد می‌کنند. دیگر آنکه چون از شعر و زبان فارسی سده اول ق تقریباً هیچ اثری در دست نداریم، شعر ابن مفرغ، سند بسیار جالب توجه‌ای است. در اثنای این ماجرا، شاعر سخت ناتوان شد، چندان که عبیدالله نگران جان او گردید و فرمود تا پایشش آورده، بشویندش. شاعر خشمناک آن فرصت را فرو نهاد و در بیتی گفت: «آب، آنچه تو با من کردی می‌شوید، اما سخن من، در استخوانهای پوسیده تو هم رسوخ خواهد کرد» (ابن قتیبه، همان، ۲۷۸/۱؛ ابوالفرج، همانجا). این بیت، بیت شماره ۱۷ از

قصیده‌ای بزرگ است که وی در هجای عبیدالله سروده (صص ۱۸۵ - ۱۹۳). از این رو نمی‌دانیم آن بیت را بعدها در زندان سروده یا به قول ابوالفرج اصفهانی، در اثنای آن ماجرا ساخته و بعد در قصیده خود گنجانده است. وی دو قصیده دیگر در هجو عبیدالله دارد که در آنها هم به ماجرای شکنجه خویش اشاره کرده (صص ۵۳ - ۵۹، بیت ۷) و هم به زندان و زندانبانان غیر عرب خویش (اساور = جمع اسوار؟، طماطیم، سبا بیج هندی نژاد، نک: صص ۱۰۰ - ۱۰۴، ابیات ۲ و ۳). پس از آن عبیدالله دوباره وی را به زندان افکند و یکی دیگر از شکنجه‌هایی که در حق او روا داشت، آن بود که در زندان به کار حجامتش گمارد (ابن سلام، ۶۹۱/۲؛ ابوالفرج، همانجا؛ خود ابن مفرغ هم به این موضوع اشاره کرده است، نک: ص ۱۹۴) و نیز او را واداشت که با انگشتان خود، هجاهایی را که بر در دیوار نوشته بود، بزدايد و یا به جانب شرق نماز گزارد (ابوالفرج، ۲۶۸/۱۸ - ۲۶۹). پس از چندی عبیدالله بهتر آن دید که شاعر را از بصره دور کرده، نزد برادرش عباد به سیستان فرستد (ابن قتیبه، همان، ۲۷۹/۱؛ طبری، ۳۱۹/۵؛ ابوالفرج، ۲۶۸/۱۸). وی دیر زمانی در زندان عباد ماند تا سرانجام بر آن شد که از قبیله و یا هم پیمانان خویش یاری طلبد. از این رو کسی را مأمور کرد که بر در مسجد دمشق رود و آنجا دو بیتی را که برای او در برگی نوشته بود، با صدای بلند بخواند. در این دو بیت خطاب به اهل یمن (بنی قحطان) چنین می‌گوید که فرزندان زیاد بی‌اصل و نسب، او را که بازمانده سیف بن ذی یزن است، به بازی گرفته‌اند (ابن قتیبه، همان، ۲۸۰/۱؛ ابوالفرج، ۲۷۰/۱۸؛ نک: ابن مفرغ، ۲۲۶ - ۲۲۸). چون اشعارش به گوش یمنیان رسید، به خدمت معاویه شتافتند و آزادی ابن مفرغ را طلبیدند.

اما روایات در این باب متعدد است. در منابع کهن‌تر (جاحظ، رسائل، ۲۷۲/۲؛ ابن قتیبه، طبری، همانجاها) که حکایت را به اختصار بیان کرده‌اند، مایه اصلی، همان است که بیان کردیم و در همه آنها نیز، خلیفه، همانا معاویه است، اما ابوالفرج اصفهانی در واقع سه روایت متفاوت، همراه با تفصیل بسیار - که بی‌گمان از افسانه‌پردازی تهی نیست - نقل کرده است. روایت اول، همان است که آوردیم. در روایت دوم (۲۷۲/۱۸ - ۲۷۴) هم پیمانان قریشی او، خاصه طلحة الطلحات از حبس طولانی او نگران شدند و چون دیدند اهل یمن (هم نژادان شاعر) در شام به جنب و جوش افتاده‌اند، روی به سوی شام نهادند. غیر از طلحه، آن ۴ مردی که از پناه دادن ابن مفرغ سرباز زده بودند، نیز با گروه به راه افتادند تا به‌دیدار یزید (و نه معاویه) بروند. در راه مردی را دیدند که قصیده ابن مفرغ را در زاری از ترک سعید بن عثمان و گله از آزارهای پسران زیاد و طلب یاری از حلیفان و اقوام (ابن مفرغ، ۱۰۹ - ۱۱۲) به‌آواز می‌خواند. مرد چون آنان را شناخت، قصیده دیگری نیز که مضمون اصلی آن طلب یاری است، برخواند (همو، ۱۱۳ - ۱۱۶). این اشعار البته سخت آن مردان را برانگیخت. روایت سوم (ابوالفرج، ۲۷۴/۱۸ - ۲۷۸) که در آغاز متفاوت است، در پایان

حکایت، می‌بینیم که غلامش بُرد را نیز به‌همراه دارد، اما به‌نصایح او اعتنایی نکرده، به‌اهواز می‌رود. شاعر که قصد داشت دل عبدالله زیاده را نیز با خود نرم کند، از اهواز به‌دیدن او شتافت، عذرهای خواست و زینهار طلبید (بلاذری، طبری، همانجا؛ ابوالفرج، ۲۷۹/۱۸)، سپس از او اجازه گرفت که به‌کرمان نزد شریک بن اعور رود. عبدالله نیز او را با نامه‌ای سفارش‌آمیز روانه کرمان کرد (طبری، ابوالفرج، همانجا).

ابن مفرغ تا مرگ یزید (۶۴ ق) در کرمان ماند، اما همینکه خلیفه درگذشت و مردم عبدالله را از بصره بیرون راندند، وی به بصره بازگشت و دوباره به هجای خاندان زیاد پرداخت. بعید نیست که ابن مفرغ، پیش از آنکه عبدالله از بصره بگریزد، به آن شهر آمده باشد. زیرا در یکی از کهن‌ترین منابع (ابوتمام، ۷) آمده است که چون مردم بصره قیام کردند، سلمه بن ذؤیب در مرید، به قصد مبارزه با عبدالله که هنوز در قصر خود، در میان محافظان بخارایی خود بود، در صدد جمع‌آوری افراد برآمد و نخستین کسی که پاسخ داد، ابن مفرغ بود. از آن پس شاعر آزادانه به هجای خاندان زیاد پرداخت، به‌خصوص که فرار ننگین او از بصره و رها کردن زن و فرزند، بهانه بسیار دلنشینی به دست او داده بود (نکا: ابن مفرغ، ۸۷، ۷۱-۶۴، ۲۲۱، ۱۴۰، به‌خصوص قصیده مفصل ص ۱۵۹؛ قس: پلا، ۲۰۴). سپس چون در ۶۷ ق عبدالله به قتل رسید، شاعر باز قصیده‌ای گزنده در این باب سرود (صص ۸۱ - ۸۴؛ ابوالفرج، ۲۸۶/۱۸ - ۲۸۷).

این هجا آخرین نشانی است که ما از زندگی شاعر در دست داریم. پس از آن وی دیری نزیست، و بر اثر طاعونی که در ایام مصعب بن زبیر شیوع یافت، درگذشت (همو، ۲۹۶/۱۸).

زندگی پرحادثه ابن مفرغ، ستیز با یکی از ستمگرترین حاکمان عرب و نیز فارسی‌گویی او بسی دلنشین‌تر از مجموعه اشعاری است که از او بر جای مانده. نه در نسیب و تغزل هنری عرضه کرده و نه در هجا و نه در دیگر مضامین شعری. شاید اقبال عراقیان به شعر او بیشتر زائیده خشم نسبت به فرزندان زیاد باشد، نسبت به ظرافت شعر او (قس: پلا، همانجا). با اینهمه ابن مفرغ در نیمه اول نخستین قرن هجری می‌زیسته و زبان او، برخلاف نوحاستگان عباسی، هنوز به الفاظ تازه یا بیگانه درنیامیخته بود و به همین جهت اکثر نویسندگان، به شعر او استشهاد کرده‌اند. البته نباید حدود صد مأخذی که در مورد استشهاد به آثار او در دست است، فریمان دهد، زیرا مایه اصلی همه آنها، از چند کلمه تجاوز نمی‌کند. عمده‌ترین این کلمات عبارتند از: «شَرِیت» به جای «یَعْت» (از اضداد، نک: ابوعبیده، ۴۸/۱، ۳۰۴؛ ابن سکیت، ۱۸۵؛ ابن هشام، ۱۷۵/۲؛ ابوطیب لغوی، ۳۹۶/۱؛ ابن انباری، محمد، ۷۳؛ «عَدَس» (بانگی برای راندن چاربا: جوهری، ذیل «عَدَس»؛ بطلیوسی، ۳۹۵؛ زمخشری، ۶۱-۶۰؛ جوالیقی، ۳۰۲؛ ابن انباری، عبدالرحمن، ۷۱۷/۱؛ «هَذَا» به جای «الذی» (بطلیوسی، ۳۹۶؛ ابن انباری، عبدالرحمن، ۷۱۷/۱ - ۷۱۹)؛ «الی» به جای «مع»

به‌روایات دیگر می‌پیوندند: ابن مفرغ نخست پیغام‌رسان خود را به‌حمص نزد حصین بن نمیر که والی شهر بود، فرستاد و او آن اشعار معروف را نزد وی خواند. خون یعنی حصین به‌جوش آمد، دیگر اشراف یمن را گرد آورد و آنگاه مردی دیگر، بیتی را که در آن، شاعر علت «حجام» شدن خود را دوری از قوم و قبیله خویش می‌داند، برایشان خواند و چنان به‌هیجانشان آورد که خواستند با خلیفه تندى کنند. کسی آنان را گفت: خلیفه دیگر معاویه بردبار نیست، بلکه یزید تند مزاج است، راه مسالمت پیش گیرید. گروه یمنیهای حمص، به‌گروه قریشیان پیوستند و نزد یزید رفتند. ابن روایات، اگر سراپا جعلی نباشند، اولاً نشان از آن دارند که نقش قومیت و حلف (هم پیمانی)، خاصه نسبت به‌مرد شاعر تا چه حد اهمیت داشته: ثانیاً تردد میان دو خلیفه، شاید دلیل بر آن باشد که این حوادث، در اواخر خلافت معاویه و آغاز خلافت یزید رخ می‌داده است، اما در هر حال رهایی او از زندان در ایام یزید بوده است، زیرا وی، در قصیده‌ای که در زندان سروده و دیدیم که مردی آن را به‌آواز می‌خواند (ابن مفرغ، ۱۰۹)، از یاران می‌خواهد که دست به‌دامن یزید بزنند (همانجا، بیت ۱۱).

دنباله روایت، با اندکی اختلاف در همه منابع یکی است: خلیفه مردی حمیری به‌نام خمخام، یا حمحام و یا جهنام را مأمور آزادی ابن مفرغ کرد (ابوالفرج، ۲۷۰/۱۸). طبق همه روایات وی نخست شاعر را آزاد ساخت و سپس ماجرا را به‌عباد اطلاع داد، زیرا بیم آن می‌رفت که عباد، به‌بهانه عدم اطلاع از فرمان خلیفه، شاعر را به‌قتل رساند. اما در روایت سوم الاغانی (همو، ۲۷۵/۱۸) عکس این است.

یزید چون از زندان آزاد شد، بر اسیر «برید» نشست و شعری در باب آزادی خویش سرود که بیت اول آن، از معروف‌ترین شواهد لغوی در ادب عربی است. صحنه بعد، از زندگی ابن مفرغ، دخول او به‌دربار یزید و فروتنی و عذرخواهی است (همو، ۲۷۹/۱۸). به‌گفته بلاذری (همان، ۴ (۱) / ۳۷۷) و طبری (۳۲۰/۵) و نیز در روایت دیگری در الاغانی (ابوالفرج، ۲۷۱/۱۸)، وی به‌خدمت معاویه می‌رود و می‌گرید و از اینکه برخی، خاصه عبدالرحمن بن حکم این اشعار را سروده و به‌او نسبت داده شده است، گله می‌کند (قس: ابن خلکان، ۳۵۹/۶).

سرانجام وی آزادی خویش را باز یافت و پس از اقامتی کوتاه نزد مروان بن حکم (ابوالفرج، ۲۸۸/۱۸)، که موضوع را در زمان معاویه نهاده است) به‌موصل رفت. اما آنجا نیز دیری نپایید و روی سوی بصره نهاد. برای خروج او از موصل نیز داستانی روایت کرده‌اند که با اناهیذ پیوند یافته: وی روزی «دهقانی» را دید که از مسرقان آمده بود. وی اناهیذ را به‌یاد شاعر انداخت و او نیز بی‌اختیار، بی‌آنکه اهل و عیال خود را آگاه کند، رو به‌سوی اهواز نهاد (همو، ۲۷۹/۱۸). پیداست که حضور «دهقان» در آن احوال اندکی غریب می‌نماید و روایت طبری که «دهقان» یا «عطار» آورده (۳۲۱/۵) معقول‌تر به‌نظر می‌رسد. در روایت دیگری (ابوالفرج، ۲۹۰/۱۸ - ۲۹۱) از همین

(ابن قتیبه، ادب، ۵۱۶) و چند کلمه دیگر. نوع دوم استشهادها به شعر او، در مطالب تاریخی است؛ ابو عبیده، به استشهاد شعر او قاطعانه می گوید که عبدالله بن زیاد بعد از قتل مسعود به شام گریخت و هنگام مرگ او، هنوز در بصره بود (نک: بلاذری، همان، ۴/۱۳۰-۴۰۴) و یا ثقفی (۶۵۴/۲-۶۵۶) در باب قتل بصر، به شعر وی استشهاد می کند. نوع سوم استشهادها، جغرافیایی است؛ وی که از مرزهای هند تا کرانه های خلیج فارس را زیر پا گذاشته بود، ناچار به چندین نام ایرانی و هندی در اشعار خود اشاره کرده که مورد توجه جغرافی نویسان قرار گرفته است (به خصوص نک: یاقوت، ۷۷۳/۶، فهرست). با اینهمه، او را این شرف پس که حضرت امام حسین (ع) هنگامی که خبر بیعت مردم با یزید را شنید، یعنی حدود ۷ سال پیش از وفات شاعر، به دو بیت از اشعار او (ابن مفرغ، ۱۰۳ - ۱۰۴) که احتمالاً به یزید هم تعریض داشت، تمثیل فرمود (بلاذری، همان، ۴/۳۰۳؛ ابن قتیبه، الشعر، ۲۷۹/۱؛ طبری، ۳۴۲/۵؛ ابوالفرج، ۲۸۸/۱۸؛ ابن خلکان، ۳۵۳/۶ و منابع متعدد دیگر).

راست است که اصمعی وی را به جعل اخبار و اشعار تبّع متهم ساخته (نک: ابوالفرج، ۲۵۵/۱۸؛ قس: پلا، همانجا؛ GAS, I/249)، اما امروز چیزی جز ۳۶۷ بیت از او بر جای نمانده است که آنهم در منابع مختلف پراکنده است. چنانکه گذشت، نخست شارل پلا به جمع آوری این ابیات همت گماشت و ۳۰۰ بیتی را که یافته بود، در «یادنامه لویی ماسینیون» در دمشق (۱۹۵۷م) انتشار داد (جزوه مجزا، دمشق، ۱۹۵۷م، مورد استفاده ما بوده است). سپس داوود سلوم، دیوان را تکمیل کرد و در بغداد (۱۹۶۸م) مجدداً به چاپ رسانید. آخرین جمع آوری، به همت عبدالقدوس ابوصالح صورت پذیرفته است. وی ۳۶۷ بیت یافت و همراه با ذکر منابع و برخی توضیحات در بیروت (۱۹۷۵م) انتشار داد. چاپ دوم که مورد استفاده ما بوده، در بیروت (۱۹۸۲م) منتشر گردیده است.

مأخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، الانصاف فی سائل الخلاف، ۱۳۸۰/۱۹۶۱م؛ ابن انباری، محمد بن قاسم، الاضداد، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، کویت، ۱۹۶۰م؛ ابن خلکان، وفیات: ابن درید، محمد بن حسن، الاشتقاق، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۸ ق/ ۱۹۵۸م؛ ابن سکت، یعقوب بن اسحاق، «الاضداد»، ثلاثة کتب فی الاضداد، به کوشش هانتر، بیروت، ۱۹۱۲م؛ ابن سلام، محمد، طبقات فحول الشعراء، به کوشش محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴م؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ادب الکاتب، به کوشش محمد الدالی، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ همو، الشعر والشعراء، بیروت، ۱۹۶۴م؛ ابن مفرغ، یزید، دیوان یزید بن مفرغ، به کوشش عبدالقدوس صالح، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲م؛ ابن هشام، السیرة النبویه، به کوشش مصطفی سقا و دیگران، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۵م؛ ابوتام، حبیب بن اوس، نقاض جریر والاخطل، بیروت، ۱۹۲۲م؛ ابوطیب لغوی، عبدالواحد بن علی، الاضداد فی کلام العرب، به کوشش عزت حسن، دمشق، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۳م؛ ابو عبیده، معمر بن مثنی، مجاز القرآن، به کوشش فؤاد سزگین، بیروت، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش عبدالکریم ابراهیم غرباوی، قاهره، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰م؛ بطلیوسی، ابن سید، الانتصاب فی شرح ادب الکاتب، بیروت، ۱۹۷۳م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۹م؛ همو، فتوح البلدان، ترجمه آذرنوش، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بهار، محمدتقی، تعلیقات بر تاریخ سیستان (نک: تاریخ سیستان در همین مأخذ)؛ تاریخ

سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ثقفی، ابراهیم بن محمد، الفارات، به کوشش جلال الدین محدث، تهران، ۱۳۵۵ ش؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البیان والتبیین، به کوشش حسن سندویی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲م؛ همو، رسائل، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۵م؛ جوالیقی، موهب بن احمد، شرح ادب الکاتب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ جوهری، صحاح؛ زمخشری، محمود بن عمر، المفصل، لیدن، ۱۸۴۰م؛ حبیب اللهی (نوید)، ابوالقاسم، «ابن مفرغ در سیستان»، مجلة دانشکده ادبیات مشهد، ۱۳۴۵ ش، شد ۱؛ صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ طبری، تاریخ؛ فوک، بوهان، العربیه، ترجمه عبدالعلیم نجار، قاهره، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱م؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAS; Pellat, Charles, Le poète Ibn Mufarrig et son œuvre, Damas, 1957. آذرنوش

ابن مفلح، نک: میسی.

ابن مفلح، نام افراد خاندانی از فقیهان حنبلی دمشق که در سده های ۸ - ۱۱ ق/ ۱۴ - ۱۷م دارای مقامات علمی و اجتماعی بوده اند. از نسبت رامینی و قاقونی برای افراد این خاندان چنین بر می آید که اصل این خاندان به فلسطین باز می گردد. مشهورترین آنان عبارتند از:

۱. شمس الدین ابو عبدالله محمد بن مفلح (ح ۷۱۰ - ۷۶۳ ق/ ۱۳۱۰ - ۱۳۶۲م)، سر سلسله و مهم ترین شخصیت این خاندان. از زندگی او اطلاع بسیاری نداریم. زرکلی (۱۰۷/۷) از منابع متقدم نقل کرده است که وی در بیت المقدس به دنیا آمد و همانجا رشد یافت. مشاهیری چون ذهبی و مزّی از مشایخ او بوده اند (حسینی، ۱۹۶/۴؛ ابن عماد، ۱۹۹/۶). شمس الدین که نیابت قاضی القضاة جمال الدین مرداوی را در قضا برعهده داشت با دختر او ازدواج کرد (صفدی، ۱۱۳/۱۱) و از وی صاحب ۷ فرزند شد (ابن کثیر، ۲۹۴/۱۴). در منابع موجود از شمس الدین ۵ پسر شناخته شده است (نک: ابن عماد، ۳۰۲/۶، ۲۲/۷، ۱۰۶، ۲۹۲، ۳۲۱). او در علوم مختلف دست داشت (ابن کثیر، همانجا)، اما در فقه تواناتر بود (همانجا؛ ابن حجر، الدرر، ۱۴/۶) و استادانش ذهبی و مزّی وی را بزرگ می داشته اند (ابن عماد، ۱۹۹/۶). شمس الدین پس از سالها تألیف و تدریس در مدارس دمشق چون صاحبیه و جوزیه (نک: نعیمی، ۸۴/۲ - ۸۵) سرانجام در دمشق درگذشت (صفدی، حسینی، همانجا) و در مقبره ابن قدامه در کوه قاسیون به خاک سپرده شد (ابن کثیر، همانجا؛ ابن رافع، ۲۵۳/۲). آثار جایی: ۱. الآداب الشرعیة الکبری، که در ۳ جلد در ۱۳۴۸ - ۱۳۴۹ ق/ ۱۹۳۰م در قاهره به چاپ رسیده است. این اثر از آن جهت که قطعاتی از کتاب مقفود الفنون ابن عقیل را در بر دارد، حائز اهمیت است؛ ۲. الفروع فی الفقه الحنبلی، که یک بار در ۱۳۳۹ ق/ ۱۹۲۱م و بار دیگر به کوشش عبدالستار احمد فراج در ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۷م در قاهره به چاپ رسیده و یکی از مهم ترین منابع فقه حنبلی است.

گوید: خود در قاهره و دمشق از نظام‌الدین ابوحفص بسیار بهره برده است. از وی تنها یک اثر با عنوان مشیخة باقی مانده که نسخه‌ای از آن در کتابخانه «کتاب سرای» در مانیسای ترکیه موجود است (زرکلی، ۳۹/۵).

۴. برهان‌الدین ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن مفلح (۸۱۶ - ۸۸۴ ق / ۱۴۱۳ - ۱۴۷۹ م). او از ابن ناصرالدین، ابن محب اعرج و علاءالدین بخاری حدیث شنید و از بخاری فقه آموخت (سخاوی، ۱۵۲/۱). از دیگر مشایخ او ابن حجر عسقلانی و ابن قاضی شهبه شایان ذکرند (نعیمی، ۵۸/۲؛ بدران، ۲۳۳). او در ۸۵۱ ق به قضای دمشق گمارده شد و از آن پس بارها مسند قضا بین او و علاءالدین علی بن مفلح دست به دست گردید. آنگاه که درگذشت، قاضی دمشق بود و فرزندش نجم‌الدین عمر جانشین او شد (سخاوی، همانجا؛ نعیمی، ۵۸/۲ - ۶۱). نعیمی از ابواسحاق حدیث شنیده و از وی اجازه دریافت کرده است و به گفتهٔ همتی‌الدین جراحی نیز از شاگردان او بوده است (نعیمی، ۵۹/۲ - ۶۰).

آثار چاپی: ۱. الاستعاذة بالله من الشیطان الرجیم و بیان وسوسه و خدعه و کشف امور، که در ۱۳۱۱ ق / ۱۸۹۳ م در مصر به چاپ رسیده است؛ ۲. المبدع که شرحی است بر المقنع ابن قدامة. جزء اول آن در ۱۹۶۸ م و به صورت کامل در ۱۹۸۰ م به کوشش محمد زهیر شایوش در بیروت چاپ شده است.

آثار خطی: المقصد الارشد فی ترجمة اصحاب الامام احمد، نعیمی و ابن طولون در مواضع مکرر از این کتاب با عنوان طبقات ابن مفلح نقل قول کرده‌اند، نسخه‌هایی از این اثر در مصر (دارالکتب، ۲۴۷/۸) و نیز مکه (منجد، ۴۵۱) موجود است (در مورد دیگر آثار، نک: سخاوی، ۱۵۲/۱؛ بغدادی، ۲۱/۱).

۵. اکمل‌الدین محمد بن ابراهیم بن عمر بن ابراهیم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن مفلح (۹۳۰ - ۱۰۱۱ ق / ۱۵۲۴ - ۱۶۰۳ م)، او حدیث، فقه و قرآن را از پدرش و نیز عزالدین ابن نقیب و شهاب‌الدین احمد طیبی فرا گرفت (محبی، ۳۱۵/۳؛ ابن شطی، ۱۰۳) و از کسانی چون شمس‌الدین محمد بن طولون، ابوالسعود افندی مفتی عثمانی و شهاب‌الدین احمد مالکی قاضی القضاة قدس اجازه دریافت کرد. برای تحصیل سفری به روم (ظاهراً به استانبول) داشته است. پس از این سفر مدتی عهده‌دار قضای بعلبک و صیدا شد و بعد به دمشق آمد. وی به تاریخ اهتمام ویژه‌ای داشت (محبی، همانجا)، چنانکه دربارهٔ تاریخ دمشق و قاهره تألیفاتی داشته و اخبار الدولتین ابوشامه را تلخیص کرده است (نک: ابن شطی، ۱۰۴).

از آثار باقی‌ماندهٔ او جزء ۱۵ از کتاب التذکرة الاکملیة المفلحیة است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ دانشگاه آمریکایی بیروت موجود است (زرکلی، ۳۰۳/۵). همچنین مجموعه‌ای ادبی گردآوری شده توسط او و نیز چند بیت از اشعار وی در برلین یافت می‌شود (آلوارت، شمه 6926، 8467).

آثار خطی: ۱. اصول الفقه (آلوارت، شمه 4399)؛ ۲. رسالة فی العمل بالخطوط، در مورد ثبوت شهادت به خط و نوشته در مذهب حنبلی که نسخه‌ای از آن در ریاضی (فهرس مخطوطات، ۳۶۹/۶) و نسخه‌ای در دمشق (GAL.S.I/688) موجود است؛ ۳. النکت والفوائد السنیة علی مشکلات المحرر لمجدالدین ابن تیمیة، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر (GAL.S.I/690) موجود است (نیز نک: ابن کثیر، همانجا؛ ابن حجر، الدرر، همانجا؛ بغدادی، ۱۶۲/۲).

۲. تقی‌الدین (یا برهان‌الدین) ابواسحاق ابراهیم بن محمد بن مفلح (۷۵۱ - ۸۰۳ ق / ۱۳۵۰ - ۱۴۰۱ م)، او از پدر و نیز نیش جمال‌الدین مرداوی، ابن قیم جوزیه، ابوالقیام سبکی و دیگران دانش آموخت و در خردسالی (۷۶۰ ق) به مصر سفر کرد و از فلاسی و خلاطی و ناصرالدین فارقی حدیث شنید (ابن قاضی شهبه، ۲۰۰/۳ - ۲۰۱؛ ابن حجر، انباء، ۴۷/۴؛ سخاوی، ۱۶۷/۱ - ۱۶۸). او نیز چون پدرش در مدارس صاحبیه و جوزیه و نیز در دارالحدیث اشرفیه تدریس می‌کرد (نعیمی، ۳۷/۲ - ۸۵). مدتی نایب قاضی ابن منجا بود و در رجب ۸۰۱ قاضی دمشق شد (همو، ۴۸/۲). هنگام ورود تیمور به شام، وی برای برقراری صلح بسیار کوشید، ولی سودی نبخشید. ابواسحاق سرانجام بر اثر بیماری درگذشت و کنار پدرش دفن گردید (ابن حجر، همان، ۲۴۸/۴؛ ابن عماد، ۲۳/۷؛ نعیمی، همانجا). ابن حجر عسقلانی (همانجا) یادآور شده که از او حدیث شنیده است. اثری با عنوان المقصد الارشد فی ذکر اصحاب احمد که ذیلی بر طبقات الحنابلة ابن ابی یعلی بود، از آثار او به شمار آمده (حاجی خلیفه، ۱۰۹۷/۲) و گفته شده است که نسخه‌ای از آن در کتابخانهٔ ظاهریه (ظاهریه، ۴۵۰/۲ - ۴۵۱) موجود است (نک: آثار برهان‌الدین ابواسحاق ابن مفلح در ادامهٔ همین مقاله؛ برای عناوین دیگر آثار وی نک: سخاوی، ۶۶/۶).

۳. نظام‌الدین ابوحفص عمر بن ابراهیم (۷۸۲ - ۸۷۲ ق / ۱۳۸۰ - ۱۴۶۷ م)، او قرآن و ادبیات را نزد مشایخ دمشق فرا گرفت و از پدر و عمویش شرف‌الدین عبدالله فقه و اصول آموخت. سپس به قاهره رفت و از محضر مشایخی چون سراج‌الدین بلقینی، صدرالدین مناوی و شهاب‌الدین مرداوی استفاده کرد (سخاوی، همانجا). در ۸۰۱ ق که جوان کم‌سالی بود، نیابت قضای پدر را در دمشق و نیابت مجدالدین سالم را در قاهره برعهده گرفت. سپس خود در ۸۰۵ ق قاضی غزه شد. او نخستین حنبلی است که عهده‌دار قضای آن دیار گشت (همو، ۶۶/۶ - ۶۷). پس از چندی از آن سمت عزل و به نیابت قاضی ابن عباد در دمشق برگزیده شد. در ۸۳۳ ق به جای قاضی شهاب‌الدین ابن حبال قاضی القضاة گشت. از ۸۳۵ تا ۸۵۱ ق بارها عزل و نصب شد تا اینکه ظاهراً در ۸۵۳ ق برای همیشه از قضا کناره گرفت (برای تفصیل این عزل و نصبها، نک: نعیمی، ۵۵/۲ - ۶۰؛ ابن طولون، ۱۴۶/۱). او دارالحدیث نظامیه را در دمشق بنا کرد (نعیمی، ۵۸/۲). سخاوی (۶۷/۶) از عنایت فراوان ابن حجر به وی یاد کرده است. همو

مأخذ: ابن حجر، احمد بن علی، انباء الفهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ همو، الدرر الکامنه، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق / ۱۹۷۶ م؛ ابن رافع، محمد، الوفيات، به کوشش صالح مهدی عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن شطی، محمد جمیل بن عمر، مختصر طبقات الحنابلة، به کوشش فواز زمرلی، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن طولون، شمس الدین، القلائد الجوهريه، به کوشش محمد احمد دهمان، دمشق، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ - ۱۳۵۴ ق؛ ابن قاضی شهبه، تقی الدین، التاریخ، به کوشش عدنان درویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ ابن کثیر، البدایه؛ پدران، عبدالقادر، منامه الاطلال، به کوشش زهر شاییش، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ یغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف؛ حسینی، محمد بن علی، ذیول العبر، به کوشش محمد سعید بسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ دارالکتب، فهرست؛ زرکلی، اعلام؛ سخاری، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ صفدی، خلیل بن ایک، اعیان العصر، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ظاهریه، خطی (تاریخ)، ریان؛ فهرس مخطوطات جامعه الملك سعود، ریاض، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ محبی، محمدابن بن فضل الله، خلاصة الآثار، مصر، ۱۲۸۴ ق؛ متجد، صلاح الدین، معجم المؤرخین الدمشقیین، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ نیمی، عبدالقادر بن محمد، الدارس فی تاریخ المدارس، به کوشش جعفر الحسینی، دمشق، ۱۳۶۷ ق / ۱۹۴۸ م؛ نیز: Ahlwardt; GAL, S. محمد هادی مؤذن جامی

ابن مقدّم، شمس الدین محمد بن عبدالملک بن مقدم (د ۵۸۳ یا ۵۸۴ ق / ۱۱۸۷ یا ۱۱۸۸ م)، فرمانده سپاه و صاحب منصب دولت اتابکان شام (نوریه) و ایوبی، والی دمشق در عهد اتابکان، والی بعلبک و نایب الحکومه دمشق در دولت ایوبی و از رزمندگان جنگهای صلیبی. هنگامی که پدرش دژبان قلعه سنجار بود (ابن اثیر، ۱۴۰/۱۱؛ ابن فرات، ۹۹/۱۱)، فنون نظامی و فرماندهی را آموخت به گونه‌ای که در غیبت پدر جانشین او می‌شد (ابن اثیر، همانجا). در ۵۴۴ ق که نورالدین محمود بن زنگی (حک ۵۴۱ - ۵۶۹ ق / ۱۱۴۶ - ۱۱۷۳ م) بر قلعه سنجار دست یافت، محمد به سپاه او پیوست و در سلک فرماندهان سپاه وی درآمد و همراه او به دمشق رفت (همانجا). پس از درگذشت نورالدین محمود، ابن مقدم با فرزند نابالغ او اسماعیل، ملقب به ملک صالح، بیعت کرد (ابن جوزی، ۳۲۴/۱۱)؛ ابن کثیر، ۲۸۵/۱۲). اسماعیل بیش از ۱۱ سال نداشت (ابن اثیر، ۴۰۵/۱۱) و مملکتش در معرض هجوم فرنگیان صلیبی و فرمانروایان محلی، خاصه سیف الدین غازي ثانی (حک ۵۶۵ - ۵۷۶ ق) فرمانروای موصل و سعدالدین گُمشتکین، والی حلب بود. گُمشتکین خود را نایب الحکومه مملکت می‌شمرد و سیف الدین، با بهره‌گیری از آشننگی اوضاع شام، بخش عظیمی از سرزمینهای شمال سوریه، از جمله جزیره را به قلمرو خود منضم کرده بود (رانسیمان، 399-398/II؛ ابن اثیر، همانجا؛ ابن عدیم، ۱۱۳-۱۴). ابن مقدم برای حفظ دولت و اداره امور مملکت ملک صالح، با تنی چند از بزرگان و دولتمردان نورزی، از جمله قاضی کمال الدین شهر زوری، هم‌پیمان شد (ابن جوزی، همانجا) و خود فرماندهی سپاه و تربیت و ولایت امر ملک صالح را برعهده گرفت (ابن اثیر، ابن جوزی، همانجا؛ ابن خلدون، ۵۶۴/۳)؛ ۶۳۵؛ ابن عدیم، ۱۲/۳). آنگاه به دفع دشمنان خارجی و رفع توطئه‌های داخلی پرداخت. نخست، آشوب آمالریک اول،

فرمانروای صلیبیان را فرو نشاند (ابن اثیر، ۴۰۸/۱۱؛ ابن جوزی، همانجا؛ ابن خلدون ۵۶۴/۳)؛ رانسیمان، همانجا)، سپس توطئه‌های داخلی، خاصه ادعای گُمشتکین را خنثی کرد. از ابن رو، شمس الدین علی بن دایه، از رجال حلب را به جای گُمشتکین منصوب کرد (ابن عدیم، ۴/۳). آنگاه به اتفاق رأی امرای دمشق و در حضور گُمشتکین بر آن شد که ملک صالح را به حلب بفرستد و شمس الدین علی دایه را نیز به اتابکی و ولایت امر او منصوب داشت، اما گُمشتکین و یارانش در راه پیمان شکستند و یاران شمس الدین علی را به بند کشیدند و خود سر رشته کارها را به دست گرفتند (همانجا؛ ابن اثیر، ۴۱۵/۱۱). ابن مقدم و امرای دمشق، از قدرت یافتن گُمشتکین به هراس افتادند و از سیف الدین غازي یاری خواستند و او را به تسخیر دمشق دعوت کردند، اما او، از بیم نیرنگ آنان، نپذیرفت (همانجا). ابن مقدم و امرای دمشق از هم پیمانی سیف الدین غازي و ملک صالح و انتقام کشی آنان از دولتمردان دمشق بیمناک بودند و پناهگاهی امن می‌جستند؛ پس همراه با بزرگان دمشق به صلاح الدین نامه نوشتند و او را به تسخیر این شهر تحریض کردند (ابن اثیر، ۴۱۶/۱۱؛ ابن عدیم، ۱۹/۳؛ ابن خلکان، ۱۶۶/۷؛ ابن جوزی، ۳۲۶/۱۱)؛ صلاح الدین به بهانه حفظ مملکت ملک صالح و حمایت از او (ابن خلکان، همانجا؛ ابن تغری بردی، ۲۴/۶) به سوی دمشق حرکت کرد و در آخر ربیع الثاني ۵۷۰ ق / ۲۷ نوامبر ۱۱۷۴ م (ابن تغری بردی، همانجا؛ قس: ابن کثیر، ۲۸۸/۱۲، که آخر ربیع الاول دانسته است؛ ابن خلکان، همانجا) بدون برخورد با کمترین مقاومتی آنجا را تصرف کرد (ابن اثیر، همانجا؛ ابن عدیم، ۱۹/۳؛ ابن جوزی، ۳۲۷/۱۱)؛ ابن خلکان، همانجا) و طولی نکشید که دیگر ولایات سوریه را نیز زیر فرمان خود درآورد.

ابن مقدم در دستگاه صلاح الدین اعزازی تمام یافت و صلاح الدین، به پاداش خدمت او در گشایش دمشق، ولایت بعلبک را به او واگذاشت (ابن اثیر، ۴۵۰-۴۵۱/۱۱؛ ابن خلدون، ۶۴۲/۳)؛ ابن مقدم تا ۵۷۳ یا ۵۷۴ ق بلامنازع بر بعلبک فرمان راند، تا آنکه شمس الدوله تورانشاه، برادر صلاح الدین، به این ولایت چشم دوخت و آن را از برادر طلب کرد (ابن اثیر، ۴۵۱/۱۱؛ ابن جوزی، ۳۵۱/۱۱)؛ ابن خلدون، ۶۴۳/۳)؛ صلاح الدین از ابن مقدم خواست که بعلبک را واگذارد، اما ابن مقدم از فرمان او سرپیچی کرد و در قلعه بعلبک متحصن شد. صلاح الدین سپاه بر او کشید و دژ بعلبک را محاصره کرد. ابن مقدم از در تسلیم و آشتی برآمد و در قبال قلاع و اقطاعاتی، این شهر را بازپس داد و صلاح الدین آن را به شمس الدوله واگذاشت (ابن اثیر، ابن جوزی، همانجا؛ ابن کثیر، ۲۹۹/۱۲؛ ابن خلدون، همانجا؛ صفدی، الوافی، ۳۹/۴). با این وصف ابن مقدم همچنان در زمره نزدیکان صلاح الدین باقی ماند. چنانکه در ۵۷۸ ق، هنگامی که صلاح الدین قصد تسخیر رها را داشت و در راه خبر مرگ برادرزاده اش عزالدین فرخشاه، نایب الحکومه دمشق را شنید، ابن

از سلسله عیونی که طی سده‌های ۵ - ۷ ق/ ۱۱ - ۱۳ م بر احساء حکومت کردند، به دنیا آمد (ابن نجار، ۱۸۶/۴؛ مسلم، ۲۷۵؛ قس: ابن مقرب، ۲۰۶، بیت ۶۷). نیای بزرگ او عبدالله بن علی بن ابراهیم، پس از آنکه دولت قرامطه را در بحرین برانداخت، خود حکومت آن ناحیه را به دست گرفت (بلادی، ۳۹۳ - ۳۹۴؛ امین، ۳۴۷/۸ - ۳۴۸). از آن پس تا مدتها بحرین توسط امیران ابن خاندان اداره می‌شد. ابن مقرب در ابن خاندان پرورش یافت و از همان اوان کودکی نبوغ خود را در زمینه شعر و ادب به ثبوت رسانید. ده ساله بود که به سرودن شعر پرداخت (مسلم، همانجا). هیچ یک از منابع اشاره‌ای به استادان و چگونگی تحصیلات او نکرده‌اند، اما بعید نیست که وی از درس مدرسه نظامیه بغداد (نک: ابن نجار، ۱۸۴/۴) و حلقه‌های درس کسانی چون ابوالقاء عکبری (نک: ابن مقرب، ۳۸۳) و محب‌الدین واسطی (نک: همو، ۵۶۹) بهره برده باشد. درباره شاگردان او نیز تنها می‌دانیم که کسانی چون ابن نجار و ابن نقطه اشعارش را از او شنیده و روایت کرده‌اند (نک: ابن نجار، همانجا؛ ابن خلکان، ۳۸۶/۴؛ ذهبی، ۴۸۸/۲؛ قس: منذری، ۳۲۵/۳). وی در جوانی گویا هوای حکومت در سر داشت و این احتمالاً با کشمکشها و دودستگی‌های میان خویشاوندان او که صاحبان قدرت بودند، بی‌ارتباط نبود (مسلم، ۲۷۶). حاکم بحرین، محمد بن علی بن عبدالله، نیز که ظاهراً منافع خود را از جانب او در خطر می‌دید، وی را به زندان افکند و همهٔ املاک و داراییهایش را مصادره کرد (مقدمه، ۶ - ۷؛ حلو، ۴). ابن مقرب پس از تحمل رنج بسیار از زندان رهایی یافت و پس از مدتی اقامت در احساء چون از آزار دشمنان در امان نبود، روی به جانب عراق آورد (همانجا) و چند ماه، احتمالاً میان ۶۰۴ و ۶۰۵ ق (نک: ابن مقرب، ۳۵، ۴۳۴)، با آسایش کامل و بدون دغدغهٔ خاطر در بغداد به سر برد (مقدمه، ۷) و ظاهراً در همین ایام مدتی را در ملازمت حاکم بصره ابو شجاع شمس‌الدین باتکین گذرانید و قصاید و مدایح بسیاری به ویژه در ستایش اصلاحاتی که وی در بصره انجام داده بود، به او تقدیم داشت (نک: ابن مقرب، ۱۸۲ - ۱۹۰، ۱۹۱ - ۱۹۶)؛ اما نگرانی او از جانب زن و فرزندان که در بحرین به سر می‌بردند، سبب شد که وی با سرودن قصیده‌ای در مدح ابو شجاع، دربار او را ترک گوید و به بحرین بازگردد (همو، ۱۵۸ - ۱۵۹)، با اینهمه مکاتبات وی با ابو شجاع تا مدتها ادامه داشت (نک: همو، ۲۴۷ - ۲۵۱، ۵۱۰ - ۵۱۱). در بحرین قصیده‌ای در مدح امیر محمد بن ماجد حاکم وقت سرود و در آن از او خواست تا اموال مصادره شده‌اش را به او بازگرداند (همو، ۳۰۵ - ۳۱۵). امیر نخست با درخواست او موافقت کرد، اما سپس به تحریک اطرافیان از تصمیم خود بازگشت. ابن مقرب که چنین دید، زبان به نکوهش او و درباریان‌ش گشود و خود از بیم جان به طیف گریخت (مقدمه، ۸؛ مسلم، همانجا). در آنجا ابتدا امیر فضل بن محمد را مدح گفت (ابن مقرب، ۵۲۰ - ۵۲۵)، اما چون روی خوش ندید، به هجو او پرداخت و از مدایحی که دربارهٔ وی گفته بود، اظهار پشیمانی کرد

مقدم را به نیابت حکومت دمشق منصوب داشت (ایوبی، ۱۰۴؛ عمادالدین، ۵۶/۵؛ ابن اثیر، ۴۹۱/۱۱؛ صفدی، امراء دمشق، ۸۴، ۱۷). ابن مقرب تا پایان عمر در دستگاه صلاح‌الدین باقی ماند و در سر او در جنگهای بسیار، از جمله نبردهای حطین، عکا، قدس و سواحل (صفدی، الوافی، همانجا) در ۵۸۳ ق/ ۱۱۸۷ م - که منجر به رهایی قدس از دست فرنگان شد - شرکت جست. پس از جنگ اخیر، ابن مقرب از صلاح‌الدین رخصت حج خواست. صلاح‌الدین با اعطای مقام امیرالحاجی شام او را به مکه روانه کرد. در شب عید قربان، به سبب برافراشتن رایت صلاح‌الدین و طبل کوفتن به نام او (ابن اثیر، ۵۵۹/۱۱؛ ذهبی، ۸۶/۳؛ صفدی، همانجا؛ غسانی، ۲۰۱) یا به سبب قصد شامیان در تقدم ورود به حرم (ابوالفداء، ۹۸/۵؛ ابن وردی، ۱۴۹/۲) میان ابن مقرب و امیرالحاج عراقیان، طاشتکین که تنها رایت ناصرالدین الله، خلیفهٔ عباسی را سزاوار برافراشتن می‌شمرد (ابن تغری بردی، ۱۰۵/۶؛ عامری، ۴۶۹)، نبرد در گرفت. در این نبرد، ابن مقرب زخم برداشت و روز بعد در منی درگذشت (ابن اثیر، ۵۶۰/۱۱؛ ذهبی، صفدی، همانجا؛ یاقعی، ۴۲۶/۳) و در مقبرهٔ المعلی به خاک سپرده شد (ابن اثیر، ابوالفداء، همانجا). گفته‌اند که صلاح‌الدین بر مرگ ابن مقرب گریست و حسرت خورد (صفدی، همانجا). ابن مقرب را دلاوری خردمند و با حشمت (ذهبی، یاقعی، همانجا) سخت‌کوش در رزم، سختگیر در امر دین و مدبّر در ادارهٔ امور (عمادالدین، همانجا)، خوانده و از او به نیکی یاد کرده‌اند (ابن اثیر، ابوالفداء، همانجا). از اه آثار و موقوفاتی چند (ابن تغری بردی، همانجا)، از جمله مدرسهٔ مقدمیه، خانه، مسجد و سرایی باقی ماند.

ماخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن تغری بردی، النجوم؛ ابن جوزی، یوسف بن قزاوغل، مرآة الزمان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق/ ۱۹۵۱ م؛ ابن خلدون، العبر؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن عدیم، عمر بن احمد، زیلة الحلب من تاریخ الحلب، به کوشش سامی دهان، دمشق، ۱۹۵۱ م؛ ابن فرات، محمد بن عبدالحجیم، تاریخ، به کوشش حسن محمد شجاع، بغداد، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۷ م؛ ابن کثیر، البداية؛ ابوالفداء، المختصر فی اخبار البشر، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ ابن وردی، عمر، تنمة المختصر فی اخبار البشر، به کوشش احمد رفعت بدرای، بیروت، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ ایوبی، محمد بن عمر، مضماری الحقائق و سر الخلائق، به کوشش حسن حبشی، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، العبر، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ همو، امراء دمشق، به کوشش صلاح‌الدین منجد، بیروت، ۱۹۵۵ م؛ عامری، یحیی بن ابی بکر، غریبال زمان فی وفيات الاعیان، به کوشش محمد ناجی زغبی، عمر؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، البرق الشامی، به کوشش رمضان نشین، استانبول، ۱۹۷۹ م؛ غسانی، ملک اشرف، عبدالسبوح، به کوشش شاکر محمود عبدالمتمم، بیروت، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م؛ یاقعی، عبدالله بن اسعد، مرآة الجنان، بیروت، ۱۳۹۰ ق/ ۱۹۷۰ م؛ تیز:

Runciman, Steven, A History of the Crusades, London, 1965.

محمد هدایی

ابن مُقَرَّب، ابو عبدالله علی بن مقرب بن منصور بن مقرب عیونی (۵۷۲ - ۶۳۰ ق/ ۱۱۷۶ - ۱۲۳۳ م)، ادیب و شاعر بحرینی. در احساء بحرین (= منطقه‌ای ساحلی بین بصره و عمان) و در خاندانی

(همو، ۱۴۰ - ۱۴۸؛ مقدمه، ۸ - ۹). برخی نیز هجویه او را خطاب به امیر با معاهده‌ای مرتبط دانسته‌اند که در ۶۰۶ ق میان فضل بن محمد و غیاث‌الدین، فرمانروای کیش، منعقد شد و به موجب آن جزیره بحرین به قلمرو حکومت ایران پیوست. بنابراین نظر، ابن مقرب که در معاهده نشانی از سستی و خیانت دیده بود، بر عاملان آن به ویژه امیر فضل تاخت و آنان را به خیانت متهم ساخت (مسلم، ۱۶۳ - ۱۶۴؛ درباره این معاهده که از کهن‌ترین سندهای رسمی خلیج فارس است، نک: محیط طباطبایی، ۹۸ - ۹۹).

هنگامی که ابوالقاسم محمد بن مسعود، برادرزاده خود محمد بن ماجد را کشت و حکومت احساء را به دست گرفت، ابن مقرب به احساء بازگشت و امیر را مدح گفت و خواسته‌های خویش را تکرار کرد (صص ۱۶۰ - ۱۶۷، ۴۷۳ - ۴۸۲). اما امیر نه تنها به درخواست وی وقعی ننهاد، بلکه بسیاری از املاک بنو ابراهیم از وابستگان وی را نیز به دیگران بخشید. ابن مقرب بر حسب عادت او را هجو گفت (صص ۳۳۴ - ۳۴۰؛ قس: مقدمه، ۹) و در ۶۱۰ ق بار دیگر به عراق رفت (ابن نجار، ۱۸۴/۴). وی پس از قیام علی بن ماجد به بحرین بازگشت و قصایدی در مدح او سرود (ابن مقرب، ۸۴ - ۹۱؛ مسلم، ۱۶۴ - ۱۶۵)، اما برخلاف معمول هیچ اشاره‌ای به املاک خود نکرد (مقدمه، همانجا). در پی شورش ابن ابی جروان و روی کار آمدن مقدم ابن‌غریب عیونی، علی بن ماجد از احساء گریخت. ابن مقرب نیز که تنها حامی خود را از دست داده بود، بار دیگر به قطیف رفت و در آنجا با سرودن قصیده‌ای از بدرفتاری حاکمان جدید انتقاد کرد (صص ۶۳۱ - ۶۴۲؛ مقدمه، ۹ - ۱۰؛ مسلم، ۱۶۵). وی در حدود ۶۱۴ ق به بغداد رفت و خلیفه عباسی الناصر لدین الله را مدح گفت (نک: ابن مقرب، ۱۲۰ - ۱۲۹، ۴۴۸ - ۴۵۵)، اما از ارتباط بیشتر او با دربار خلیفه اطلاعی در دست نیست.

ابن مقرب در ۶۱۷ ق به قصد ملاقات با الملک الاشرف راهی موصل شد، اما او برای جنگ با صلیبیان به دمیاط رفته بود، از این رو شاعر قصایدی را در مدح بدرالدین لؤلؤ والی موصل و دیگر بزرگان شهر سرود و از آنان اکرام و احترام بسیار دید (مقدمه، ۹). در همین زمان بود که یاقوت حموی در موصل با او ملاقات کرد (یاقوت، ۱۸۱/۴). شگفت آنکه ابن مقرب که در تمام دوران آوارگی، همواره از درخواست صله ابا داشت، این بار دست نیاز به سوی بدرالدین دراز کرد (نک: ابن مقرب، ۴۳۹ - ۴۴۷؛ مقدمه، ۱۰). از این زمان به بعد تقریباً هیچ اطلاعی از زندگی ابن مقرب در دست نیست. گویا وی همچنان میان شهرهای احساء، قطیف و بغداد در رفت و آمد بوده است (ابن مقرب، ۶۴؛ حلو، ۸). شاعر در اواخر عمر به زادگاه خود بازگشت و در همانجا در گذشت (ابن نجار، ۱۸۶/۴).

اشعار ابن مقرب به سبک کهن و موضوع غالب آنها مدح و فخر و حماسه است. تقلید از شعر جاهلی در قصاید او کاملاً مشهود است (نک: ابن مقرب، ۳۰۵، ۶۱۸ - ۶۲۳، به تقلید از معلقه زهیر بن ابی سلمی؛

قس: زوزنی، ۷۳ - ۷۴). همچنانکه تأثیر شعر شاعران معروف دوره عباسی از جمله بشار و ابو تمام نیز در سروده‌های وی دیده می‌شود (نک: ابن مقرب، ۲۸، بیت ۲۲، جم: قس: بشار، ۳۱۷/۱، بیت ۶؛ ابن مقرب، ۳۲، بیت ۵۳ - ۵۴؛ قس: ابو تمام، ۱۴، بیت ۱ - ۳). اشعاری که وی در رثای اهل بیت (ع) و به ویژه در سوگ امام حسین (ع) سروده، سبب شده که منابع شیعی او را در زمره شیعیان به شمار آورند (نک: ابن مقرب، ۲۵۹ - ۲۶۶؛ ابن ابی رجال، ۳۴۱/۴ - ۳۴۵؛ حر عاملی، ۲۰۴/۱؛ افندی، ۲۶۴/۴؛ امین، ۳۴۷/۸؛ قمی، ۳۳۰)، اما غالب این اشعار احتمالاً به علت تعصبات مذهبی از دیوان او حذف شده است (بلادی، ۳۹۴ - ۳۹۵؛ مسلم، ۲۷۷). دیوان ابن مقرب بارها به چاپ رسیده است: در مکه مکرمه (۱۳۰۷ ق) به کوشش احمد بن خلیفه عیونی؛ در بمبئی (۱۳۱۱ ق) با شرح عبدالعزیز بن احمد اویسی (نک: GAL, S, I/460)؛ در قاهره (۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م) به کوشش عبدالفتاح محمد حلو.

مأخذ: ابن ابی الرجال، احمد بن صالح، مطلع البدور، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز: ابن خلکان، وفیات؛ ابن مقرب، علی، دیوان، به کوشش عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۲۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ ابن نجار، محمد بن محمود، ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر فرح، حیدر آبادکن، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۵ م؛ ابو تمام، حبیب بن اوس، دیوان، به کوشش شاهین عطیه، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۸ م؛ افندی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ امین محسن، اعیان الشیعه، به کوشش حسن امین، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ بشار بن برد، دیوان، به کوشش ابن عاشور، قاهره، ۱۳۶۹ ق / ۱۹۵۰ م؛ بلادی، علی، انوار البدرین، نجف، ۱۳۷۷ ق؛ حر عاملی، محمد بن حسن، امل الآمل، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۸۵ ق؛ حلو، عبدالفتاح محمد، مقدمه و تعلیقات بر دیوان (نک: ابن مقرب در همین مأخذ)؛ ذهبی، محمد بن احمد، المثنیه، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۲ م؛ زوزنی، احمد بن حسین، شرح المعلقات السبع، بیروت، دار صادر؛ قمی، عباس، الفوائد الرضویه، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ محیط طباطبایی، محمد، «سرزمین بحرین»، خلیج فارس، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ ش: ۱؛ مسلم، محمد سعید، ساحل الذهب الاسود، بیروت، ۱۹۶۰ م؛ مقدمه دیوان (نک: ابن مقرب در همین مأخذ)؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، الکمله لوفیات النقلة، به کوشش بشار عواد معروف، بیروت، ۱۲۰۵ ق / ۱۹۸۴ م؛ یاقوت، بلدان؛ نیز: GAL, S, I/460 مریم صادقی

ابن مقری، ابوبکر محمد بن ابراهیم بن علی بن عاصم بن زاذان (۲۸۵ - ۳۸۱ ق / ۸۹۸ - ۹۹۱ م)، از محدثان اصفهان. «مقری» شهرت یکی از نیاکان او بوده و نسبت عاصمی و زاذانی که به وی داده شده است، به اجدادش باز می‌گردد (نک: سمعانی، ۱۴۹/۹؛ ابن نقطه، الاستدراک، ۴۴۶، التقیید، ۵/۱). ابن مقری در اصفهان پرورش یافت و در ۳۰۲ ق به سماع حدیث پرداخت (همان، ۴/۱؛ قس: ذهبی، سیر، ۳۹۸/۱۶). آنگاه سفرهای بسیاری کرد و چنانکه نقل شده از قریب ۵۰ شهر گذشت و از مشایخ بسیاری بهره برد (همو، تاریخ، ۳۸). وی در کتابی موسوم به معجم الشیوخ (نک: آثار) به ذکر مشایخ خود در سفرهایش پرداخته است. در باره تاریخ آغاز این سفرها اطلاع دقیقی نداریم، تنها می‌دانیم که او در ۳۰۵ ق در موصل حضور داشته است (ابن نقطه، همانجا). در جریان این سفرها که به گفته خود وی ۴ بار شرق و غرب را زیر پا گذاشته بوده (نک: ذهبی، همان، ۳۹)، از همدان،

القاری، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه و دارالکتب مصر موجود است (ظاهریه، همانجا؛ فهرس، ۶۱ - ۶۲؛ سید، ۲۱۱/۱؛ GAS، همانجا)؛ ۶. معجم الشیوخ، که در کتابخانه دارالکتب مصر محفوظ است (فهرست، ۲۹۸/۱). این کتاب مورد استفاده کسانی چون سمعانی، ابن نقطه، ذهبی و احتمالاً ابونعیم اصفهانی در ذکر اخبار اصبهان قرار گرفته است (نک: ابونعیم، ۱۴۹/۱، ۷۶/۲، جم: سمعانی، ۳۷۳/۱، جم: ابن نقطه، الاستدراک، ۱۷۰، جم: ذهبی، سیر، ۱۶/۱۱، جم). ابن مقری در این کتاب بیش از ۷۰۰ تن از مشایخ خود را به ترتیب الفبا نام برده و از هر کدام یک حدیث یا بیشتر روایت کرده است (رافعی، همانجا؛ فهرست، همانجا) ۷. المنتخب من غرائب احادیث مالک بن انس الاصبیحی، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه یافت می‌شود (ظاهریه، همانجا؛ فهرس، ۴۴۹). ضمناً یک جزء حدیثی از وی در همان کتابخانه موجود است (ظاهریه، همانجا؛ فهرس، ۴۴۵).

آثار ابن مقری همواره در طول سده‌های مختلف مورد توجه محدثان و رجال‌شناسان واقع شده و این مطلب بر اساس شواهدی چون صورت سماعها و اجازات مختلفی که بر روی هر یک از این نسخه‌ها موجود است، روشن می‌شود (نک: ابن نقطه، التقیید، ۲۶۰/۲؛ ذهبی، همان، ۴۰۱/۱۶، ۴۵۱/۲۱، رودانی، ۴۱، ۷۴، جم: کنانی، ۶۱۲/۲؛ فهرس، ۱۸۱، جم: فهرست، همانجا). همچنین باید گفت که ابن مقری به عنوان راوی برخی آثار سلف نیز شناخته شده است که از آن میان می‌توان برخی تألیفات طحاوی، مسند ابویعلی موصلی و فضائل المدینة مفضل جندی را بر شمرده (جندی، ۱۷ - ۱۸؛ ابن نقطه، همان، ۲۲/۲، ۲۸۴؛ ابن جزری، همانجا؛ بعلی، ۶۴؛ رودانی، ۲۲۱، ۲۶۲، ۲۸۴، ۳۶۲؛ شوکانی، ۹۷؛ فادانی، ۱۲).

مأخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگنسر، قاهره، ۱۳۵۲ ق / ۱۹۳۳ م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، عثمان، دارالبشر؛ ابن نقطه، محمد بن عبدالغنی، الاستدراک، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، التقیید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، ذکر اخبار اصبهان، به کوشش ددرینگ، لیدن، ۱۹۳۱ - ۱۹۳۲ م؛ بعلی، عبدالباقی، ریاض اهل الجنة، اختیار و اختصار فادانی، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ بکری، حسن بن محمد، کتاب الاربعین حدیثاً، به کوشش محمد محفوظ، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ جندی، مفضل بن محمد، فضائل المدینة، به کوشش محمد مطیع حافظ و غزوة بدیر، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، شرف اصحاب الحدیث، به کوشش محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا، ۱۹۷۱ م؛ خلیلی، خلیل بن عبدالله، الارشاد، به کوشش محمد سعید عمر ادیس، ریاض، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۹ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تاریخ الاسلام، وفیات و حوادث ۳۸۱ - ۴۰۰ ق، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸ م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، التدریج، به کوشش عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۴ م؛ رودانی، محمد بن سلیمان، صلة الخلف، به کوشش محمد حبیب، بیروت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الاساب، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ سبکی، حمزة بن یوسف، تاریخ جرجان، بیروت، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م؛ سید، خطی؛ شوکانی، محمد بن علی، «اتحاف الاکابر» رسائل خمسة اسانید، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۸ ق / ۱۹۱۰ م؛ ضیاء مقدسی، محمد بن عبدالواحد، فضائل بیت المقدس، به کوشش محمد مطیع حافظ، دمشق، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ ظاهریه، خطی (حدیث)؛ فادانی، محمد یاسین،

خوزستان، عراق، جزیره، شام، حجاز، یمن و مصر دیدن کرد (نک: سبکی، ۲۵۱؛ ابونعیم، ۲۹۷/۲؛ خطیب، ۱۰۵؛ سمعانی، ۲۷۷/۶، ۴۰۱/۱۲؛ ابن عساکر، ۷۶۶/۱۴؛ رافعی، ۹۵/۲؛ ابن نقطه، الاستدراک، ۴۲۸).

در میان مشایخ بسیار ابن مقری، می‌توان از ابویعلی موصلی، ابوالقاسم عبدالله بن محمد بغوی، ابوبکر محمد بن محمد بن سلیمان ابن باغندی، عبدان بن احمد جوالیقی، ابوعمرو حرائی، احمد بن حسن بن عبدالجبار صوفی، علی بن عباس مقانعی، محمد بن محمد بن اشعث و ابوجعفر طحاوی که از وی کتاب شرح معانی الآثار او را استماع نموده، نام برد (سبکی، ۳۵۸؛ خطیب، ۴۷؛ سمعانی، ابن عساکر، همانجاها؛ ابن نقطه، التقیید، ۴/۱؛ ذهبی، همان، ۳۸ - ۳۹) و کسانی چون حمزة بن یوسف سبکی، ابونعیم اصفهانی، ابوبکر ابن مردویه، ابویعلی خلیلی قزوینی، ابوسعید مالینی، ابوالحسن هارونی از امامان زیدیه، احمد بن محمد عتیقی و ابوالشیخ اصفهانی که از مشایخ وی نیز به شمار می‌آید، از او روایت کرده‌اند (برای روایت کنندگان از او، نک: سبکی، ۲۹۹؛ ابونعیم، ۱۳۳/۱، ۲۹۷/۲؛ خلیلی، ۴۳۲/۱؛ سمعانی، ۱۴۹/۹؛ ابن عساکر، ۷۶۶/۱۴ - ۷۶۷؛ ضیاء مقدسی، ۴۹؛ ذهبی، سیر، ۳۹۹/۱۶؛ قاسم بن محمد، ۱۸۴/۱، به نقل از شرح التجرید ابوالحسن هارونی).

رجال‌شناسان بر امانت ابن مقری در نقل حدیث تأکید داشته و با الفاظی چون «ثقة» و «مأمون» از وی یاد کرده‌اند. نیز تبحر وی در حدیث و سعه روایت او مورد اتفاق محدثانی چون ابن مردویه، ابونعیم اصفهانی، سمعانی و ابن نقطه واقع شده است (ابونعیم، ۲۹۷/۲؛ سمعانی، ۲۲۷/۶، ۱۴۹/۹، ۴۰۱/۱۲؛ ابن عساکر، همانجا؛ ابن نقطه، همان، ۴/۱ - ۵؛ ذهبی، همان، ۳۹۸/۱۶).

ابن مقری با صاحب بن عباد مراد و دوستی داشته و بر پایه دو حکایت که در منابع نقل شده، روشن می‌شود که صاحب برای وی احترام بسیار قائل بوده است (نک: ابن عساکر، ۷۶۷/۱۴). ذهبی نیز در تاریخ (ص ۴۰) نقل کرده که وی یک چند خازن کتب صاحب بن عباد بوده است. ابن مقری در قرائت نیز دستی داشته، چنانکه ابوعمرو دانی وی را در این زمینه «متصدر» (پیشرو) خوانده است (ابن جزری، ۴۵/۲). ابن مقری پس از عمری طولانی در اصفهان چشم از جهان فرو بست (سمعانی، ۲۲۷/۶).

آثار: ۱. الاربعون، که مورد استفاده بکری (صص ۲۴، ۷۱ - ۷۲) قرار گرفته و نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه یافت می‌شود (ظاهریه، ۱۱۴؛ فهرس، ۴۱۹)؛ ۲. تقبیل الید، که دو نسخه از آن در همان کتابخانه موجود است (ظاهریه، ۱۱۵؛ فهرس، ۱۸۱، ۶۱۸)؛ ۳. فوائد، که در ۱۴ جزء بوده است (ابن عساکر، ۷۶۶/۱۴) و اکنون ۲ جزء آن در کتابخانه مزبور یافت می‌شود (ظاهریه، همانجا؛ فهرس، ۴۵۶، ۵۶۲)؛ ۴. مسند ابی حنیفه، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه فیض‌الله در ترکیه محفوظ است (نک: GAS, I/205)؛ ۵. مسند نافع بن ابی نعیم

اتحاد المستنید، دمشق، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ فهرست المخطوطات، دارالکتب المصرية، قاهره، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۶ م؛ فهرس مجامع المدرسة العمريه، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ قاسم بن محمد، الاعتصام، صنعاء، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷ م؛ کنانی، عبدالحی بن عبدالکبیر، فهرس الفهارس، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ نیز: GAS، حسن انصاری

ابن مقری، ابو محمد اسماعیل بن ابی بکر بن عبدالله (۷۵۴-۸۳۷ ق / ۱۳۵۳ - ۱۴۳۴ م)، فقیه، ادیب و شاعر یعنی که در برخی منابع به مقری نیز شهرت دارد (نک: ابن قاضی شهبه، ۱۰۹/۴). اصل وی از شرجه در سواحل غربی یمن است. برخی وی را به قبیله بنی شاور، ساکن کوهستانهای شرق محالب در یمن، منتسب می‌دانند (ابن حجر، ۳۰۹/۸؛ سخاوی، ۲۹۲/۲). نسبت شرحی و شاعری او از همین جاست. از آنجا که وی در «ابیات حسین» (حسین از قبایل معروف یمن است) به دنیا آمده، به او نسبت حسینی نیز داده‌اند (ابن قاضی شهبه، سخاوی، همانجاها). ابن مقری در زادگاه خود پرورش یافت و مقدمات علوم را در همانجا نزد کسانی چون کاهلی فرا گرفت (ابن عماد، ۲۲۰/۷). در ۷۸۱ یا ۷۸۲ ق زادگاه خویش را ترک گفت و در سرحد به خدمت الملك الاشرف، سلطان رسولی یمن (حک ۷۷۸-۸۰۳ ق / ۱۳۷۶-۱۴۰۱ م) درآمد و در همانجا به ادامه تحصیل و نیز سرودن شعر پرداخت (ابن مقری، ۵۴-۵۳، ۶۲-۶۱). وی ظاهراً پس از حجبی که همراه الملك الاشرف گزارد، دربار وی را ترک گفت و به زبید رفت و نزد استادان بنامی چون جمال الدین ریمی، محمد بن زکریا و عبداللطیف شرحی دانش خود را کمال بخشید و به زودی در علوم مختلفی چون فقه، ادب و منطق بلند آوازه شد (همو، ۶۲-۶۳؛ شوکانی، ۱۴۲/۱؛ سخاوی، همانجا). در ۷۹۴ ق / ۱۳۹۲ م الملك الاشرف بار دیگر او را به خدمت خود فرا خواند و تدریس در مدرسه مجاهدیه تمز و نظامیه زبید را به او سپرد و مقری درخور توجهی نیز برای او تعیین کرد (نک: ابن مقری، ۶۳-۶۵). به گفته سخاوی، وی چندی عهده‌دار حکومت محالب بود؛ زمانی نیز به سفارت قاهره منصوب شد، اما به طمع دستیابی به منصب قاضی القضاتی آن را نپذیرفت (۲۹۲-۲۹۳). با اینهمه ابن مقری خود در شرح حال خویش در عنوان الشرف اشاره‌ای به این مناصب نکرده است. وی پس از مرگ الملك الاشرف در ۸۰۳ ق (نک: ابن مقری، ۵۸) به خدمت فرزند و جانشین او الملك الناصر (حک ۸۰۳-۸۲۹ ق) درآمد و کتاب عنوان الشرف را به او تقدیم کرد (ابن قاضی شهبه، ۱۱۰/۴؛ سخاوی، ۲۹۳/۲). وی تا پایان عمر به احترام زیست و سرانجام در زبید درگذشت (ابن قاضی شهبه، همانجا).

ابن مقری بخش مهمی از زندگی خود را صرف تألیف و تصنیف کرد (سخاوی، همانجا). بسیاری از این آثار امروزه به چاپ رسیده یا نسخ خطی آن موجود است. برخی از قصاید او نیز در ضمن دیگر کتب حفظ شده است (برای برخی از اشعار وی، نک: خزرجی

۲۰۶/۲-۲۶۲؛ ابن عماد، ۲۲۱/۷)، اما به رغم ستایشهای مبالغه‌آمیزی که از هنر و به ویژه اشعار او شده (سخاوی، همانجا؛ شوکانی، ۱۴۳/۱)، سروده‌های وی عموماً تبعیت از سبک مصنوع و پرتکلف آن روزگار است. آثار منشور او نیز بیشتر اختصار یا شرح آثار دیگران بوده است. آثاری:

الف - جایی: ۱. ارشاد الفاوی فی مسائل الحاوی. این کتاب که در فقه شافعی تألیف شده و مختصر الحاوی الصغیر قزوینی (د ۶۶۵ ق) است، سخت مورد توجه علمای شافعی بوده، از این رو شرحهای بسیاری بر آن نوشته‌اند که شرح خود مؤلف از جمله آنهاست (ابن حجر، ابن قاضی شهبه، همانجاها؛ قس: حاجی خلیفه، ۶۹/۱، که نام آن را الارشاد فی فروع الشافعیة آورده است؛ شوکانی، همانجا). این اثر در ۱۳۰۲ و نیز در ۱۳۲۰ ق در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۲. **روض الطالب**، که در غالب منابع با نام **الروض آمده**، مختصر الروضة تألیف نووی در فروع فقه شافعی است (ابن قاضی شهبه، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۹۱۹/۱). این کتاب در ۱۳۱۳ ق به همراه شرح زکریا انصاری (اسنی المطالب) در چهار مجلد در قاهره به چاپ رسیده است؛ ۳. **دیوان**، که در اواخر عمر شاعر گردآوری شده (سرکیس، ۲۴۸/۱) و در ۱۳۰۵ ق در بمبئی به چاپ رسیده است. از این کتاب با عنوان **مجموع شرف الدین ابی الذبیح... المقری** نیز یاد شده است («کاتالوگ»، ۳۴۹)؛ ۴. **عنوان الشرف الوافی**، مطالب این کتاب که موضوع اصلی آن فقه است، به گونه‌ای مرتب شده که از اتصال حروف و کلماتی که در چهار ستون عمودی (دو ستون در آغاز و پایان و دو ستون نیز در میانه سطور) از هر صفحه آن آمده، رساله‌هایی در چهار علم دیگر یعنی عروض، تاریخ، نحو و قوافی فراهم می‌آید. گویند ابن مقری این کتاب را در رقابت با فیروزآبادی (د ۸۱۷ ق)، صاحب قاموس، تألیف کرده که در آن هنگام قاضی القضاة یمن بود و مقام و منصب او طبعاً نظر کسانی چون ابن مقری را به خود جلب کرده بود (ابن قاضی شهبه، سخاوی، همانجاها). سبک این کتاب که تألیف آن در زمان الملك الاشرف آغاز شد (ابن مقری، ۱-۲) و در آغاز حکومت فرزند او الملك الناصر به پایان رسید (همو، ۶۱، ۶۹-۷۰)، سبب شد که آثاری به تقلید از آن پدید آید. از آن جمله می‌توان به **النفحة المسکية والتحفة المکیة سیوطی** (نک: سیوطی، ۴۴۴/۱) و تألیفی از ابن کمیل دمیاطی (نک: حاجی خلیفه، ۱۱۷۶/۲) و نیز **تحفة السنیة** عبدالله افندی و صاف که به ضمیمه عنوان الشرف (صص ۷۱-۷۷) منتشر شده، اشاره کرد. عنوان الشرف بارها به چاپ رسیده است؛ قاهره (۱۲۷۲ و ۱۳۱۸ ق)، حیدرآباد دکن (۱۲۷۲ ق)، حلب و کلکته (۱۲۹۴ ق). نسخه‌های مستقلی از برخی رساله‌های این کتاب نیز با نامهای مختلف در دست است. مثلاً رساله ابن مقری که در حقیقت بخش تاریخ

از ثعلب فرا گرفت و در قرائت از عباس بن فضل رازی و جمعی دیگر استفاده برد. همچنین از محمد بن عثمان بن ابی شیبه، محمد بن محمد بن سلیمان باغندی، ابومسلم کجی و دیگران روایت کرد. ابوبکر ابن مهران، ابوالحسن ابن رزقویه، علی بن احمد راز، ابوعلی ابن شاذان و گروه بسیار دیگری نیز در ادب و قرائت و حدیث از او استفاده کردند (نک: ابن مهران، ۳۱؛ خطیب، ۲۰۶/۲؛ ذهبی، سیر، ۱۰۶/۱۶؛ ابن جزری، غایه، ۱۲۳/۲ - ۱۲۴).

وی تألیفاتی در نحو دارد و مدتها ملازم احمد بن یحیی ملقب به ثعلب (د ۲۹۱ ق) پیشوای مکتب کوفیان در نحو و لغت بود، ولی بیش از همه به علوم قرآن اشتغال داشت (نک: ابن انباری، ۱۹۲). رديه‌ای نیز بر معتزله نوشت (یاقوت، ۱۷/۱۵۴). خرده‌ای که بر او گرفتند این بود که در قرائت قرآن در نماز و غیر آن بر این باور بود که می‌توان هر قرائتی را انتخاب کرد، به شرط اینکه با رسم مصحف موافق و از لحاظ لغت و ادب عرب توجیه‌پذیر باشد (خطیب، ۲۰۷/۲). اما به گفته ابوحیان (۲/۳۷۸) ابن مقسم قرائتی از خود ساخته و هرچه قرائت کرده بر اساس روایت و حجت بوده است. شیوع این نظر ابن مقسم، اهل علم را برضد او برانگیخت و در ۳۲۲ ق / ۹۳۴ م به فرمان خلیفه القاهر بالله، ابن مجاهد بغدادی و چند تن از قضات با وی مناظره کردند و او را به توبه واداشتند و کتابهایش را سوزاندند (ابوعلی مسکویه، ۱/۲۸۵؛ شالچی، ۱۳۷). ابوبکر ابن مجاهد (د ۳۲۴ ق) از خلیفه خواست تا از تأدیب او در گذرد که مورد قبول افتاد (خطیب، همانجا)، ولی ابن مقسم پس از مرگ ابن مجاهد همچنان روش خود را دنبال کرد (ذهبی، معرفة، ۲۴۸/۱؛ برای تفصیل در این مورد، نک: خطیب، ۲۰۶/۲ - ۲۰۸؛ نیز ه د، ابن شنبوذ و ابن مجاهد).

مجالس ثعلب یا مجالسات ثعلب که املائی ثعلب و روایت و تدوین ابن مقسم است (نک: ابن ندیم، ۳۶)، به کوشش عبدالسلام محمد هارون در مصر مکرراً به چاپ رسیده است. از آثار ابن مقسم الانوار فی تفسیر القرآن به صورت خطی در کتابخانه رامپور (بروکلان، ۲/۲۱۸) و جزء فیه من حدیث ابن مقسم عن شیوخه در دارالکتب مصر (سید، ۱/۲۱۵) نگهداری می‌شود. از دیگر آثار او احتیاج القراءات، اختیاره فی القراءات، الانتصار لقراء الامصار، کتاب السبعة الاوسط، کتاب السبعة بطلها الكبير، اللطائف فی جمع هجاء المصاحف، المدخل الی علم الشعر، کتاب المذکر والمؤنث، کتاب المقصور والممدود، کتابی در نحو و رديه‌ای بر معتزله قابل ذکر است (نک: ابن ندیم، همانجا؛ ابن خیر، ۳۸۰ - ۳۸۱؛ یاقوت، ۱۷/۱۵۳ - ۱۵۴).

مأخذ: ابن انباری، عبدالرحمن بن محمد، نزهة الالاء، به کوشش ابراهیم سامرائی، بغداد، ۱۹۵۹ م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگسترسن، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۲ م؛ همو، التشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد ضیاح، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن خیر اشیلی، محمد، الفهرسة، به کوشش کودرا، بغداد، ۱۹۶۳ م؛ ابن مهران، ابوبکر، البسوط، به کوشش سیح حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوحیان توحیدی، البصائر والنخائر، به کوشش ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴ م؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن محمد، تجارب الامم، مصر،

این کتاب است و در آن از تاریخ سلسله بنی رسول سخن رفته (نک: ازهریه، ۴۵۰/۵). نیز المجموع فی العربیة، که همان رساله نحو ابن کتاب است و ابن مقری خود آن را به این نام خوانده است (ص ۶۰؛ نک: فهرس المخطوطات العربیة، ۳۳۲).

ب - خطی؛ ۱. بدیعی، در مدح الملك الناصر که شاعر آن را در معارضه با بدیعی صفی‌الدین موصلی سروده است (ابن حجر، همانجا؛ سخاوی، ۲۹۳/۲). نسخه‌های فراوانی از این قصیده با شرح آن به قلم خود ابن مقری، در کتابخانه‌های لندن، پاریس، لایپزیک، قاهره، صنعاء، موصل، استانبول و تهران موجود است (نک: صنعاء، ۱۶۸۵/۴؛ خدیویه، ۷/۵۶۲؛ احمد، ۷/۱۹۰؛ کوپرلی، ۱۲/۶۲-۶۲۵؛ GAL, S, II/254). ابن مقری در مقدمه شرح اشاره می‌کند که قصیده را به فرمان الملك الناصر سروده و در آن از صنایع بدیعی هیچ فرونگذاشته است (ملی، ۹/۴۲۶-۴۲۷)؛ ۲. جدول فی المیراث الشرعی (نک: ازهریه، ۲/۶۶۴)؛ ۳. الرکاز الممخمس فیما قیل من الأوجه فی الماء المشمس. نسخه‌هایی از آن در دارالکتب موجود است (GAL, S)، همانجا؛ خدیویه، ۳/۶۰؛ ۴. عقیده اسماعیل المقری، در اصول دین. نسخه‌ای از این رساله در دانشگاه ملک سعود ریاض موجود است (فهرس مخطوطات جامعه، ۱۵۱-۱۵۰/۵).

نسخه‌های مستقلی از برخی قصیده‌های او نیز با نامهای مختلف در کتابخانه‌های جهان موجود است (نک: GAL, S, II/254-255).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء القصر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن قاضی شیبه، ابوبکر ابن احمد، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالعلیم خان، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن مقری، اسماعیل بن ابی بکر، عنوان الشرف للوائی، به کوشش محمد حنفی، قاهره، ۱۳۱۸ ق؛ احمد، سالم عبدالرزاق، فهرس مخطوطات مکتبة الاوقاف العامة فی الموصل، بغداد، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ ازهریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خدیویه، فهرست؛ خزرجی، علی بن حسن، العقود الزلّزلیة، به کوشش محمد بن علی اکوع، صنعاء، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۴ ق؛ سرکیس، جایی، میوطی، بقیة الوعاء، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴ م؛ شوکانی، محمد بن علی، البدر الطالع، قاهره، ۱۳۴۸ ق؛ صنعاء، خطی؛ فهرس مخطوطات جامعة الملك سعود، ریاض؛ فهرس المخطوطات العربیة بمکتبة عبدالله بن العباس بمدينة الطائف، به کوشش عثمان محمود حسین، کویت، ۱۹۸۶ م؛ کوپرلی، خطی؛ ملی، خطی؛ نیز؛

GAL, S; The National Union Catalog, New York, 1963, vol. 21.

میار علوی مقدم

ابن مقسم، ابوبکر محمد بن حسن بن یعقوب عطار (۲۶۵ - ۸ ربیع الآخر ۳۵۴ ق / ۸۷۹ - ۱۳ آوریل ۹۶۵ م)، مقری، مفسر، محدث و نحوی بغدادی. جد اعلای او مقسم از مصاحبان ابن عباس بود (ابن جزری، التشر، ۱/۱۶۶). خطیب بغدادی (۲۰۶/۲) او را نقه و یکی از آگاه‌ترین مردم به مکتب نحو کوفی و داناترین ایشان به قرائات معرفی کرده و کتاب الانوار او را در تفسیر مورد تمجید قرار داده است. فیروزآبادی (ص ۲۱۹) نام او را در شمار پیشوایان لغت آورده و ذهبی در سیر (۱۰۵/۱۶) او را شیخ القراء خوانده است. ابن مقسم ادب را

۱۳۳۲ ق: بروکلمان، کارل، تاریخ الادب العربی، ترجمة عبدالحلیم نجار، قاهره، ۱۹۶۸ م: خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ ق: ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و اکرم البوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۲ ق/ ۱۹۶۷ م؛ سید، خطی؛ شالچی، عبود، حاشیه بر الفرج بعد الشدة، جزء ۴، بیروت، ۱۳۹۸ ق؛ فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، البیفة، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ یاقوت، ادبا.

ابن مقفع، ابو محمد عبدالله (ح ۱۰۶ - ۱۴۲ ق/ ۷۲۴ - ۷۵۹ م)، نویسنده بزرگ و مترجم آثار پهلوی به عربی.

بررسی منابع: در کتابهای کهن، زندگی‌نامه‌ای که در خور این شخصیت مشهور باشد، نیامده است و نیز تا چندی دو اثر عمده که در واقع تنها منابع مفید درباره اوست و با اندکی تفصیل به شرح گوشه‌هایی از زندگی اجتماعی و کشمکش‌های سیاسی او پرداخته‌اند، ر. دسترس نخستین محققان نبود. این دو اثر، عبارتند از *انساب الاشراف* بلاذری (د ۲۷۹ ق) و *الوزراء والکتاب جهشیاری* (د ۳۳۱ ق). گزارش ابن‌اعثم (د ۳۱۴ ق) با آنکه بر جهشیاری اقدم است، به سودمندی این دو منبع نیست. با اینهمه بخش اعظم روایات این دو کتاب، با انشائی متفاوت و اندکی اختلاف دروفیات الاعیان ابن‌خلکان گرد آمده است و مؤلفان متأخرتر که تقریباً همیشه از او استفاده کرده‌اند، البته در این بخش از روایات از جاده صواب به دور نیفتاده‌اند، اما در بیان جزئیات و ربط حوادث به یکدیگر دچار سرگردانی شده‌اند. نمونه بارز این نقص را در کار گابریلی می‌توان دید. وی که در ۱۹۳۱ - ۱۹۳۲ م به تألیف مقاله خود دست زد، در درجه اول، از وفیات ابن‌خلکان استفاده کرد. سپس توده‌ای از روایات دست دوم را که غالباً مشکوک و مورد بحثند به کار گرفت. پس از آن از آثار کسان دیگری چون ابن‌ندیم، ابن‌جوزی، صفدی، ابوالفرج اصفهانی و ابن‌قتیبه بهره جست (نک: گابریلی، ۲۴۵). در ۱۹۵۴ م سوردل که دو منبع اساسی مذکور را یافته بود، به تکمیل مقاله گابریلی پرداخت و نظر به توجهی که وی به مسائل تاریخی دارد، توانست از این دو منبع و برخی قراین تاریخی شرح حال نسبتاً روشنی از ابن‌مقفع به دست دهد.

این نقص، البته در کتابهای شرقی نیز آشکار است. از جمله، در مقاله مفصل و ارزنده عباس اقبال آشتیانی جای آن دو منبع خالی است. در شرق، پژوهش درباره ابن‌مقفع در حقیقت با همین اثر که در مجله کاوه (برلین، ۱۹۲۶ م) منتشر گردید، آغاز شد. اقبال علاوه بر منابع معمول عربی، خاصه وفیات ابن‌خلکان، از آثار فارسی کهن، چون تاریخ طبرستان ابن‌اسفندیار نیز استفاده کرد، اما او دو منبع اصلی (بلاذری و جهشیاری) و چندین اثر دیگر را که بعدها منتشر شد، ندیده بود. از این رو، به رغم شیوه نیکو در کار تحقیق و بهره‌گیری از پژوهشهای خاورشناسان، کار او چنانکه مینوی اشاره می‌کند (ص «یز»)، از نقص خالی نماند. کتاب *ابن‌المقفع* خلیل مردم‌بک که ۴ سال بعد (۱۹۳۰ م) چاپ شد، چیز عمده‌ای بر اطلاعات گذشته نیفزود. در

ابن‌المقفع محمد سلیم الجندی (۱۹۳۶ م) اطلاعات جدید اندک است، اما تحلیل زندگی و آثار ابن‌مقفع آغاز می‌گردد. عبداللطیف حمزه عمده‌ترین منابع و نیز کتاب اقبال و منابع فارسی او را دیده و شرح‌حال نسبتاً خوبی، همراه با تحلیلها و اظهارنظرهای شخصی فراوان ارائه داده است (۱۹۳۷ م) و ضمناً به آثار او نیز پرداخته است، اما بحثهای جانبی در اثر او بیشتر است.

در مقاله مفصل محمد کردعلی (۱۹۴۸ م)، اظهارنظرهای نویسنده بیشتر جلب توجه می‌کند. کتاب *ابن‌المقفع* عمر فروخ (۱۹۴۹ م) سخن تازه‌ای ندارد. حنا فاخوری در کتابش، تاریخ ادبیات، مقاله‌ای دارد که با اندکی تغییر در کتاب *ابن‌المقفع* او (۱۹۵۷ م) تکرار شده است. محمد غفرانی خراسانی، ابن‌مقفع را موضوع رساله فوق‌لیسانس خود قرار داد و در ۱۹۶۵ م کتابی منتشر ساخت که بی‌گمان بهترین کتابی است که تاکنون در شرق، درباره ابن‌مقفع تألیف یافته است. وی توانسته است تقریباً همه منابع نو و کهنه عربی و فارسی را بررسی کند و به شیوه خود و برحسب نظرات و اعتقادات خود، آنها را در بوتۀ نقادی افکند. شهادت او، با توجه به اینکه کتابش در مصر چاپ شده، در رد نظرات مشاهیری چون طه حسین و عزّام در خور توجه است.

I. زندگی‌نامه

نام پدر ابن‌مقفع در واقع داذویه بوده (ابن‌خلکان، ۱۵۵/۲؛ نیز نک: یوستی، 82)، هر چند که گاه، داذویه به داذبه تحریف شده است (مثلاً بلاذری، *انساب*، ۲۱۸/۳؛ ابن‌اسفندیار، ۱۱؛ *تاج‌العروس*، ذیل «مقفع»). ابن‌ندیم (ص ۱۳۲) نام اسلامی پدر او را مبارک ذکر کرده که گویی ترجمه عربی روزبه است، اما زبیدی در *تاج‌العروس* او را داذجشنش (دادگشنسب) خوانده، با اینهمه مینوی (همانجا) معتقد است که نام عبدالله، پیش از مسلمان شدن، داذبه بوده که به روزبه تصحیف گشته است. پدرش نیز داذجشنس (= دادگشنسب که مخفف آن داذویه است) نام داشته است. داذویه که از اعیان و اصیل‌زادگان فارس بود (بلاذری، همانجا)، زمانی که حجاج بن یوسف بر عراق حکم می‌راند، از جانب وی مأمور خراج فارس شد، اما در کار اموال، نازوایی کرد و حجاج او را چندان شکنجه داد تا دستش «مقفع» (ناقص و تُرنجیده) گشت (بلاذری، ابن‌ندیم، ابن‌خلکان، همانجاها؛ قس: گابریلی، همانجا؛ سوردل، 308). گاهی، به جای حجاج، نام خالد بن عبدالله قسری را آورده‌اند و مأمور عذاب او را نیز یوسف بن عمر ثقفی خوانده‌اند (ابن‌خلکان، همانجا)، اما نتیجه روایت در هر حال یکی است. کلمه «مقفع» لقبی برای داذویه شد و فرزندش روزبه، ابن‌مقفع خوانده شد.

ابن‌مقفع تا زمانی که اسلام نیاورده بود، همچنان به روزبه نامور بود و ابو عمرو کنیه داشت. پس از تشرف به اسلام، نام عبدالله و کنیه ابو محمد برگزید (بلاذری، ابن‌ندیم، همانجاها؛ درباره قرائت دیگر لفظ مقفع، نک: ابن‌مکی، ۱۳۹؛ ابن‌خلکان، همانجا).

ظاهرأ روزبه در جور (= گور) که همان فیروزآباد فارس باشد، زاده شد (نک: جهشیاری، ۷۵؛ EI^۲؛ قس: ابن‌ندیم، همانجا). او هنوز کودک

بی‌گمان او دیرزمانی در کرمان نماند، زیرا جنگهای بی‌دری
ابومسلم و چند امیر طرفدار عباسیان، به سرعت همه ایران را فرا
گرفت و در ۱۳۲ ق دولت اموی فرو ریخت. بزرگان این دولت، برخی
کشته شدند، برخی پنهان گشتند و بسیاری نیز مورد عفو قرار گرفتند و
در مقام خود ابقا شدند. با اینهمه ابن مقفع در امان ماند، اما کرمان را
ترک گفت و به بصره روی آورد و آنجا، چنانکه از مجموعه روایات
برمی‌آید، در آسایش و فراخی زیست و با بزرگان به رفت‌وآمد پرداخت
و با معن بن زائده، مسلم بن قتیبه، عماره بن حمزه، ابن ابی لیلی و ابن
شبرمه دوست شد (نک: سوردل، 310).

علاوه بر این، برخی به دوستی بسیار نزدیک او با عبدالحمید کاتب
(مق ۱۳۲ ق) نیز اشاره کرده‌اند. داستان این دوستی را که چگونگی آن
بر ما پوشیده است و در اصل آن نیز به سبب بعد مسافت دو نویسنده
می‌توان تردید کرد، جهشیاری (ص ۵۲) و ابن خلکان (۲۳۱/۳)
آورده‌اند و سپس، تقریباً همه نویسندگان شرقی، از اقبال (ص ۲۲) به
بعد، آن را پذیرفته و نقل کرده‌اند. خلاصه داستان چنین است که
عبدالحمید، دبیر با وفای مروان از چنگ عباسیان گریخت و در یکی از
بلاد جزیره پنهان شد. چون مأموران عباسی به مخفی‌گاه او وارد شدند،
دو کس را آنجا یافتند که هر دو ادعا کردند عبدالحمیدند. شخص دوم،
ابن مقفع بود و با چنین ادعایی، می‌خواست خود را فدا کند و جان
دوستش را نجات دهد. ساخت افسانه‌گون و اغراق‌آمیز روایت و نیز
استبعاد سفر ابن مقفع به شمال بین‌النهرین، یا فرود آمدن عبدالحمید تا
بصره در آن احوال پر آشوب، موجب تردید در صحت این روایت
می‌شود (نک: سوردل، 310-311).

روایت دیگری که آن نیز مورد تردید است، ملاقات او با خلیل بن
احمد (د ۱۷۵ ق) است. گرچه آشنایی آن دو با هم در شهر بصره غریب
نیست، اما آنچنانکه در روایات آمده، با اینکه در منابع کهن مذکور
است، معقول نیست. گویا اصل داستان از بلاذری (انساب، ۲۲۰/۳)
است که گوید: برخی از حسودان گفته‌اند که ادب او بیش از عقل
اوست. چندی بعد، ابوالفرج اصفهانی نظیر این سخن را از زبان خلیل
نقل می‌کند (۲۲۳/۲۰)؛ دو مرد دانشمند به دیدار یکدیگر راغب بودند.
کسی این دیدار را میسر گردانید. پس از چندی، آن مرد از خلیل پرسید
که ابن مقفع را چگونه دیده است. وی گفت: سرپا علم و ادب، اما
کلامش را بیش از علمش یافتیم. ابن مقفع نیز در حق او همین الفاظ را
تکرار کرده، جز اینکه گفته است: «عقل وی بیش از علم وی است». ^۱
گفته منسوب به خلیل را پس از آن بارها تکرار کرده و گفته‌اند: «علم او
بیش از عقل اوست» (نک: ابن خلکان، ۱۵۱/۲؛ ابن اسفندیار، ۱۱؛ قس:
اقبال، ۲۲-۲۱). در معجم‌الادباء یا قوت‌لحن روایت از این هم تندتر
است: علم فراوان و عقل ناتوان. (۱۱۲/۹).

در بصره، ابن مقفع به خدمت خاندانی عباسی، یعنی آل علی بن
عبدالله عم خلیفه منصور درآمده و از میان آن خانواده، بیشتر به عیسی
ابن علی متمایل بود (بلاذری، همان، ۲۱۸/۳). بدین‌سان ملاحظه

بود که با پدر به بصره رفت. پدر به تربیتش همت گمارد، ادبا را گرد او
جمع می‌آورد یا او را به مجالس ایشان می‌برد (نک: بلاذری، همانجا)،
سپس دو مرد بدوی به نامهای ابوالغول و ابوالجاموس را که از
فصحای عرب بودند و پیوسته به بصره می‌رفتند، به آموزش او گمارد
(همانجا؛ ابن ندیم، ۵۰). ابن مقفع علاوه بر دانشی ظاهراً گسترده‌ای که
از زبان پهلوی در فارس کسب کرده بود (اقبال، ۱۰-۱۱)، عربی را از
زبان فصیحان و ادیبان پاکیزه زبان عرب چنان آموخت که خود در
صف فصیحان نشست. چند نکته مزاح‌آمیزی که بلاذری به او نسبت
داده (همان، ۲۲۰/۳)، بیشتر بر توجه او به لغات و فصاحت دلالت
دارد.

ظاهراً پیش از ۱۲۶ ق / ۷۴۴ م مسیح بن حواری، حکومت شاپور
داشته و ابن مقفع نزد او به دبیری مشغول بوده است. سپس عبدالله بن
عمر بن عبدالعزیز، والی عراق (۱۲۶ ق) مسیح را از حکومت عزل
کرده، سفیان بن معاویه مهبلی را به جایش گماشت و سفیان عازم مرکز
مأموریت خود شد. اما مسیح که از مسلط نبودن خلیفه بر آن دیار و
آشوبهای بخش شرقی آگاه بود، از واگذاشتن ولایت به سفیان سرباز
زد و پیشنهاد کرد که یا ۵۰۰۰۰ درهم بستاند و باز گردد، یا همین مال
را بپردازد و بر کرسی حکومت نشیند. سفیان نپذیرفت، ولی ابن مقفع
که ظاهراً رابط میان این دو بود، کار را چندان به درازا کشاند تا مسیح
توانست با کردانی که در این شهر قدرت داشتند و نیز یاران خود
مکاتبه کرده، گروهی گرد خود جمع کند. چون نیرومند شد، از سفیان
خواست که باز گردد. در نزاعی که میان دو مرد در گرفت، مسیح
توانست به ضربه‌ای، ترقوه سفیان را بشکند. سفیان به دورق در مرز
خوزستان گریخت و کینه ابن مقفع را به دل گرفت. ابن اطلاعات دقیق
را جهشیاری داده است (ص ۷۲) که در هیچ جای دیگر یافت نمی‌شود
و ملاحظه می‌شود که در توضیح قتل ابن مقفع چقدر سودمند خواهد بود.
سرانجام پس از آنکه در ۱۲۹ ق مسیح از شاپور رانده شد (طبری،
۳۷۲/۷)، ابن مقفع چندی در کرمان زیست. این سخن از آنجا دانسته
می‌شود که به قول جهشیاری (ص ۷۵) وی در کرمان دبیر داوود بن
یزید بن عمر بن هبیره بود و در آن زمان ثروت کلانی به چنگ آورد (نیز
نک: بلاذری، همان، ۲۱۸/۳). گزارش بلاذری در کتاب فتوح (ص
۲۱۷) قابل تأمل است. به گفته وی «چون صالح بن عبدالرحمن
متصدی خراج عراق شد (۹۶ ق / ۷۱۵ م)، ابن مقفع از جانب او امر
خراج خوره دجله، یا به قولی، بهبذارا به عهده گرفت و مالی بیاورد و
نامه بخویش. را بر پوستی نوشت و آن را به زعفران بیندود. راوی گوید:
سبب آن است که وی را بر امور عجم آشنایی تمام بود». راست است
که از آداب دانی ابن مقفع چنین ظرافتی بعید نیست، اما اگر چنانکه
خواهد آمد — بپذیریم که او در ۱۰۶ ق / ۷۲۴ م زاده شده، تاریخ مذکور
۱۰ سال پیش از تولد ابن مقفع خواهد بود. در این صورت باید در
روایت بلاذری تردید کرد. اقبال بی‌آنکه به این نکته توجه کند، گزارش
بلاذری را پذیرفته و نقل کرده است (ص ۱۰).

می‌شود که وی، از امویان برید و به عباسیان پیوست، اما در این پیوند هم خللی پدیدار است، زیرا این خاندان، از طریق عبدالله بن علی که بر منصور شورید، مدعی خلافت بودند و منصور نیز به زحمت نگرانی خویش را از ایشان پنهان می‌داشت (جهشیاری، ۷۰). در هر حال ابن مقفع به نوعی دبیر رسمی ایشان گردید و شاید به قول جاحظ آموزش فرزندان سلیمان بی‌علی را هم به عهده گرفت (البیان، ۱۳۸). در همین زمان بود که ابن مقفع، خواه از سر صدق و خواه به ملاحظات اجتماعی و سیاسی، آیینهایی را که بدان پای‌بند بود، فرو گذاشت و به اسلام گروید و ابو محمد عبدالله خوانده شد. اما راویان گذشته خواسته‌اند که برای این کار نیز سببی ملموس و در عین حال شورانگیز بیان کنند. از این رو برخی گفته‌اند که او روزی از کنار مکتبی می‌گذشت، کودکی به آواز بلند می‌خواند: «أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا...» (نبا ۶/۷۸). باز استاد تا کودک سورة نبا را تمام کرد، گفت: «الحق که این سخن مخلوق نیست» (ابن اسفندیار، همانجا). سرانجام ابن مقفع، چنانکه در بخش II این مقاله آمده است، اسلام آورد. وی حدود ۱۰ سال در اسلام زیست و احتمالاً در همین دوره بود که همه یا بیشتر آثارش را تألیف کرد. از این دوره، چند حکایت و روایت در دست است که شخصیت و برخی از گوشه‌های زندگی او را باز می‌نماید، اما در بازسازی زندگی او در خلال این مدت چندان کمک نمی‌کند.

قتل او: از عوامل عمده قتل ابن مقفع یکی ماجرای سفیان است که دیدیم به قصد حکومت شاپور آمد و با نیرنگ ابن مقفع شکست خورد و گریخت. عامل دوم، فرزندان علی بن عبدالله بن عباس، یا عموهای خلیفه منصوری که ابن مقفع در خدمتشان می‌زیست. یکی از آنان که عبدالله نام داشت، برخلاف دستور سفاح که خواسته بود پس از او با منصور بیعت کند، سر به شورش برداشت و به امید خلافت، چندین سال بر حران و نصیبین و حلب و چندین جای دیگر حکم راند. عاقبت، ابو مسلم به فرمان منصور، در نصیبین به جنگ او رفت. کار او ۱۵ ماه به درازا کشید تا سرانجام عبدالله شکست خورد و نزد برادرش سلیمان که حاکم بصره بود، پنهان شد (۱۳۷ ق / ۷۵۴ م). اما ابو مسلم شکست‌خورده‌گان را امان داد و دست از آنان کشید (ابن اثیر، ۴۶۸-۴۶۴/۵). فرزندان علی چندی در بصره آرام زیستند، به خصوص که ابو مسلم هم در ۱۳۷ ق به قتل رسید و عبدالله هم در ۱۳۸ ق با منصور بیعت کرد (همو، ۴۶۸/۵، ۴۸۶)، اما منصور هرگز از جانب آنان آسوده‌خاطر نبود و اصرار داشت که ایشان، عبدالله را نزد او بفرستند. سلیمان و برادرانش از خلیفه زینهار نامه‌ای خواستند تا مطمئن شوند که جان برادرشان در امان خواهد بود. در این باب روایت جهشیاری (ص ۷۰-۷۱) بسیار دقیق و روشن است و سوردل (ص 316-314) همه آن را ترجمه کرده است. خلاصه این ماجرا که در زندگی ابن مقفع تأثیر عمده‌ای داشته، از این قرار است که: عیسی از دبیر خود خواست که متن زینهارنامه را تهیه کند. وی نیز چنان الفاظی استوار به کار برد

و چنان جوانب احتیاط را مراعات کرد که هیچ راه نیرنگی برای منصور باقی نگذاشت. اما آنچه در این متن بر منصور گران آمد، این بود که نوشته بود: منصور در پایین زینهارنامه، به خط خود بنویسد که اگر عبدالله بن علی یا نزدیکان او را، چه آشکارا، چه پنهان زبانی رسانم، دیگر فرزند محمد بن علی نیستم و زنازاده‌ام. بر مسلمانان واجب است که بر من خروج کنند، زن، کنیز و... بر من حرام است. سوردل می‌افزاید که طبری (۵۰۱/۷) و یعقوبی (۳۶۸/۲) گفته‌اند او امان‌نامه را امضا کرده و عبدالله با آن امان نزد او رفته است، اما ظاهراً منصور از امضای آن خودداری کرد و اظهار داشت که زمانی این زینهارنامه معتبر است که من خود عبدالله را ببینم، زیرا بیم آن هست که وی به پشت‌گرمی این پیمان، در بلاد تباهی کند. آنگاه پرسید: چه کسی این زینهارنامه را نوشته است؟ گفتند: ابن مقفع، دبیر عیسی بن علی. منصور گفت: آیا کسی نیست که کار او را یکسره کند. این خبر را خصیب به سفیان رسانید و او نیز به سبب کینه‌ای که از ابن مقفع داشت، در صدد قتلش برآمد (جهشیاری، ۷۲). بلاذری (همان، ۲۲۱/۳) این ماجرا را در چند سطر آورده و در آغاز آن به ولایت سفیان بن معاویه بر بصره در زمان زینهارنویسی ابن مقفع اشاره می‌کند و در پایان آن اضافه می‌کند که منصور به سفیان نامه نوشت، یا به قولی، هنگامی که با او وداع می‌کرد به او گفت: کار ابن مقفع را بساز (نیز نک: سوردل، 321-316).

بنابراین، چون در ۱۳۹ ق / ۷۵۷ م سلیمان عزل شده و سفیان به جایش نشسته است (ابن اثیر، ۴۹۷/۵)، ناچار باید پنداشت که سفیان، ۳ یا ۴ یا ۶ سال درنگ کرد تا عاقبت موفق به قتل ابن مقفع شد. پس از عزل سلیمان، عیسی به ملطیه رفت (طبری، ۴۹۷/۷). سوردل اشاره می‌کند که وی دبیر خود عبدالله بن مقفع را نیز به همراه داشت (ص 318). اگر ابن مقفع به آن دیار هم سفر کرده باشد، در هر حال دیری در آنجا نمانده و زود به بصره بازگشته است. از حضور او در بصره، انبوهی روایت نقل شده که برخی از آنها به سفیان مربوط است: چندین سال ابن مقفع در پناه خاندان علی در بصره آسوده می‌زیست و به تألیف مشغول بود. ظاهراً بیشتر حکایاتی که درباره او و نویسندگان و شاعران معروف عرب نقل شده، مربوط به همین زمان است. نیز در همین احوال بود که به مجلس سفیان، دشمن خویش رفت و آمد می‌کرد و پیوسته او را به ریشخند می‌گرفت. روایتی که در این باب آمده است، نشان می‌دهد که میان آن دو دیدارهای مکرر رخ داده است. پیش از این رابطه او را با سفیان در شهر شاپور دیدیم، اما در بصره ابن مقفع از سفیان پرسشهایی می‌کرد. وی چون پاسخ می‌داد، ابن مقفع با خنده و استهزا می‌گفت: «خطا کردی» (جهشیاری، ۷۱؛ نیز نک: بلاذری، همانجا؛ ابن خلکان، ۱۵۳/۲).

افزون بر خشم منصور به سبب زینهارنامه او و کینه سفیان که پیش‌تر بدان اشاره شد، عوامل دیگری نیز در قتل ابن مقفع مؤثر بوده که به تفصیل تمام توسط سوردل مورد بحث قرار گرفته است. ظاهراً

دیدار او نرفته‌ایم. می‌ترسم گمان بد کند و این تأخیر را به دلگیری و دشمنی حمل کند». در دیوان امارت، آن دو را به داخل راه دادند و جایی نشاندند تا امیر اجازه دیدار دهد. حاجب نخست ابراهیم را نزد امیر برد و سپس عبدالله را فرا خواند. اما او را به جای بارگاه امیر، به مقصوره‌ای بردند و دستهایش را بستند. آنگاه امیر که می‌خواست نزد ابراهیم تظاهر به بی‌اطلاعی کند، از حاجب خود خواست که عبدالله را به درون فرستد. اندکی بعد حاجب باز آمد و گفت: عبدالله رفته است. سفیان خطاب به ابراهیم اظهار داشت که ابن مقفع مغرورتر از آن است که بماند، زیرا از اینکه ابراهیم را زودتر پذیرفته، خشمناک شده است. سپس سفیان ابراهیم را تنها گذاشت و خود نزد ابن مقفع شتافت... آنگاه یقرمود تنوری برافروزد و اندامهای ابن مقفع را یکی یکی ببرند و به آتش اندازند. او خود می‌گفت: «ای ابن زندیق، پیش از آنکه به آتش جهنم بسوزی، به آتش دنیایت بسوزانم».

هنگامی که ابراهیم بیرون آمد، غلام ابن مقفع سراغ مولای خود را از او گرفت و چون سخت نگران شده بود، زاری می‌کرد و فریاد برمی‌آورد که «سفیان مولای مرا کشت». پس از آن عیسی، سفیان را تهدید کرد که اگر عبدالله را بکشد، به خونخواهی او خواهد خاست. اما سفیان پیوسته تظاهر به بی‌اطلاعی می‌کرد و به یاری یاران خود، دروغها ساز می‌کرد تا اتهام را از خود بگرداند. اما عیسی که از قتل ابن مقفع اطمینان یافته بود، عده‌ای را واداشت که در کوچه بانگ زنند «سفیان بن معاویه، عبدالله بن مقفع را کشت» و سپس با برادران نزد منصور رفته، دادخواهی کردند. منصور، ابو خصب را روانه کرد که یا سفیان را بیاورد، یا ابن مقفع را. ابو خصب سفیان را بیاورد (جهشیاری، ۷۱ - ۷۴). بقیه روایت به سفیان و منصور مربوط است، اما در لابه‌لای آن، چیزی که نظر را جلب می‌کند آن است که منصور از این ماجرا شادمان به نظر می‌رسد و سپس به حيله‌ای، عموهای خود را از دنبال کردن ماجرا باز می‌دارد (همو، ۷۳ - ۷۴).

بی‌گمان مأخذ روایات جهشیاری، همان است که در اختیار ابن اعثم بود. ابن اعثم که حدود ۱۷ سال پیش از جهشیاری در گذشته، فصلی به «قتل ابن مقفع» اختصاص داده و در آن گویی روایات مأخذ خود را خلاصه کرده، اما مثله کردن او را مشروح‌تر آورده است (۲۱۹/۸).

این روایت با آنکه بسیار دقیق است، باز در همه جا متقن نیست، زیرا روایات دیگری هم به موازات آن نقل شده است: نخست روایت دیگری از جهشیاری است (ص ۷۵) که در آن، از قول حماد عجرد، دوست ابن مقفع، آمده است که آنچه وی را به کشتن داد، این ماجراست: «روزی ابوجعفر [منصور] که به جعتی از ابو ایوب دلگیر بود، به او گفت: انگار تو می‌پنداری که من زبردست‌ترین کاتب را نمی‌شناسم. او مولای من ابن مقفع است» (قس: سوردل، 321). ابو ایوب پیوسته از این امر دل‌نگران بود و در کار او حيله می‌کرد، تا سرانجام به قتلش رسانید. در روایت مختصر بلاذری (همانجا) نیز

سفیان را هنوز آن قدرت نبود که بدون اجازه خلیفه، دبیر عم او را به قتل رساند و خلیفه نیز نمی‌بایست فقط به سبب زینهارنامه‌ای که به فرمان عموهایش، سلیمان و عیسی و عبدالله نوشته شده است، کینه کاتبی ظاهراً گمنام را به دل گیرد. پس خشم خلیفه ناچار سبب عمده دیگری داشته است. آن سبب را تا آنجا که ما اطلاع داریم، نخستین بار طه حسین یافته و بیان کرده است.

ابن مقفع کتابی شگفت به نام رساله الصحابة نگاشته که بی‌گمان در نوع خود بی‌نظیر است (نک: آثار ابن مقفع). طه حسین (۴۴۵/۲) درباره این کتاب گوید: علت قتل ابن مقفع نه زندق بود و نه داستان نگارش زینهارنامه که به افسانه بیشتر شبیه است. اما او را رساله‌ای است که گمان می‌کنم سبب قتلش همان بوده باشد، زیرا این رساله که خطاب به منصور نوشته شده، تقریباً برنامه یک انقلاب است. طه حسین سپس خلاصه آن را نقل می‌کند. سوردل در این رساله در کنار مضامین و انتقادهای گزنده در باب سیاست عمومی کشور، به یکی از مفاهیم اصلی آن توجه کرده که بر اساس آن، شاه یا خلیفه باید مقامهای بزرگ فرماندهی را به طبقه اشراف عرب واگذارد و دبیران و پرده‌داران را مقامهای اجرایی دهد. با این حساب، عموها و عموزادگان خلیفه، باید بالاترین مقامها را اشغال کنند. این رساله می‌توانست خلیفه را از جانب دبیر هوشمند ایرانی نژاد که آنچنان به عم عصیانگر و مدعی خلافتش نزدیک است، سخت نگران کند (ص 322).

اینک عوامل کافی برای قتل ابن مقفع فراهم آمده است. حال اگر ماجرای قتل سهمناک او را شرح دهیم، خواننده کمتر گرفتار افسانه‌پردازیهای راویان می‌شود. نکته بسیار مهم آن است که بسیاری از مؤلفان، مانند حمدالله مستوفی (ص ۳۰۰ - ۳۰۱) و یاقوت (۱۱۲/۹) علت اصلی مرگ او را همانا زندق می‌دانند. داستان زندق یا اسلام ابن مقفع، چنانکه در بخش II این مقاله آمده، بسیار مفصل و مورد گفت‌وگو است. حق به جانب نویسندگان معاصر است که با توجه به محیط نسبتاً آزاد سده ۲ ق و حضور انبوهی زردشتی و مانوی در دستگاه اداری آن زمان، این عامل را تقریباً نادیده گرفته‌اند. با اینهمه، می‌توان چنین پنداشت که ابن مقفع، به سبب متهم بودن به زندق، بیش از مسلمانان عرب آسیب‌پذیر بوده است. از این رو سفیان، هنگام کشتن او، وی را ابن زندیق خطاب می‌کند (جهشیاری، ۷۳)، یا به روایت ابن خلکان (همانجا) به او می‌گوید: کشتن تو گناه نیست که تو زندیق و مفسدی.

جهشیاری مفصل‌ترین روایت را درباره این ماجرا آورده است (ص ۷۲ - ۷۳) و گزارش بلاذری (همان، ۲۲۲/۳) گویی خلاصه همان روایت است: عیسی که در کار عبدالله بن علی با سلیمان به بصره آمده بود، ابن مقفع را پی‌کاری نزد سفیان فرستاد. ابن مقفع که بر جان خود بینناک بود، نخست ابا کرد، اما عاقبت به همراهی ابراهیم بن جبلة نزد او رفت. او می‌خواست این دیدار را نیز مانند دیدارهای پیشین، دوستانه جلوه دهد، زیرا به ابراهیم گفت: «بیا نزد سفیان رویم و پیغام امیر را برسانیم و بر او درود گوئیم. چه از وقتی که به بصره آمده‌ایم، به

چندین عامل بر این ماجرا افزوده شده است. نخست آنکه فصاحت ابن مقفع را به نمایش می‌گذارد؛ چون وی به قصر سفیان وارد می‌شود، حاجب می‌گوید: «صبر کن». ابن مقفع پاسخ می‌دهد: «در بلا صبر باید کرد»، بگو «منتظر باش». سپس آمده است: هنگامی که تنور را برافروختند، حاجب با ضربتی گردن او را شکست. در این روایت، آنچه با موضوع تنور در روایت نخست بلاذری و روایت ابن اعثم و جهشیاری تفاوت دارد، آن است که گفته می‌شود: «او را در چاهی انداخت و در آن را با سنگی بست؛ نیز گویند: او را در حمامی زندانی کردند تا مرد؛ نیز گویند: اندامش را یکی یکی بریدند و سپس در همان حال که بانگ برمی‌کشید، گردنش را شکستند؛ کسی دیگر گوید: او را در مخزن نوره حمام انداختند و حاجب در آن را با تخته سنگی بست تا مرد...». از همه روایات، غریب‌تر روایت سعد بن عبدالله اشعری است که از سه نویسنده‌ای که تاکنون اسم بردیم، قدیم‌تر است. وی می‌گوید که ابن مقفع پس از اسیری به دست سفیان، خود را مسموم یا خفه کرد (ص ۶۷).

پیداست که مردی چون ابن مقفع و قتل به سهمناکی قتل او، انبوهی شعر و نکته حکمت‌آمیز و عبرت‌انگیز در ادبیات افسانه‌گرای عرب پدید می‌آورد که در صحت و سقم همه آنها نمی‌توان نظری قاطع ایراز داشت. آنچه در سه منبع کهن فوق آمده از این قرار است: دو بیت از هشام بن درهم، دوست ابن مقفع در هجای مادر سفیان (بلاذری، همانجا)؛ قطعه‌ای در ۸ بیت در رثای وی از ابوالغول اعرابی که او را در کودکی عربی می‌آموخته است و نیز قطعه‌ای دیگر در ۹ بیت که در آغاز آن، از عیسی بن علی که نتوانسته جان کسی را که در حمایت اوست، نجات دهد، انتقاد شده است. این قطعه یا از ابوالغول است یا از کس دیگر (همان، ۲۲۳/۳)، جهشیاری نیز حکایتی دارد که رنگ افسانه بر چهره آن آشکار است: ابن مقفع به قاتل خود سفیان می‌گوید: «به خدا که اگر مرا بکشی، با قتل من، هزار کس دیگر را خواهی کشت، اما اگر صد کس چون تو کشته شوند، جان یک تن هم در خطر نیست». سپس همین مضمون در دو بیت تکرار می‌شود (ص ۷۶). ابن اعثم پس از ذکر داستان قتل او گوید: بحیر بن زیاد در این باب شعری سروده است، اما دو بیت از مطیع بن زیاد نقل می‌کند که در آن به یارانی که ابن مقفع را فرو نهادند، اشاره شده است (همانجا). این شعر و نیز شعر منسوب به ابوالغول نشان می‌دهد که چه‌سان مردم از عیسی که نتوانست مانع قتل دبیر خود شود و سپس از گرفتن انتقام خون او نیز عاجز ماند، انتقاد می‌کردند.

تاریخ قتل ابن مقفع، بر خلاف بسیاری از مشاهیر آن روزگار، چندان دستخوش بحث و گفت و گو نیست و تقریباً می‌توان ۱۴۲ ق/ ۷۵۹ م را با اطمینان پذیرفت. زیرا ابن خلکان که سن او را ۳۶ سال دانسته (۱۵۴/۲)، از کتاب اخبار البصرة عمر بن شبة نقل می‌کند که وی در ۱۴۲ یا ۱۴۳ ق در گذشته است. پیش از این گفتیم که عیسی بن علی و برادرانش در پی خونخواهی عبدالله بودند، اما اقدام ایشان

ناگهان متوقف شد. حال اگر این امر را در اثر مرگ سلیمان بن علی (جمادی الآخر ۱۴۲) بدانیم، تقریباً به قطع می‌توان گفت که عبدالله در ۱۴۲ ق به قتل رسیده و دیگر قول ابن جوزی (به گفته ابن خلکان، ۱۵۳/۲) که مرگ وی را در حوادث سال ۱۴۵ ق آورده است، بی اعتبار می‌شود (نک: اقبال، ۱۳ - ۱۴؛ غفرانی، ۱۰۲).

شخصیت ابن مقفع: ابن مقفع یکی از مشهورترین چهره‌های فرهنگی در تاریخ اسلام، بلکه در فرهنگ جهان است. بی‌گمان شخصیت اجتماعی-اخلاقی او بیش از هر چیز مسیر فرهنگی و ادبی او را ترسیم می‌کرده است. خردمندی، هوش بسیار، روح شفاف آینه‌گون، انسان دوستی، اخلاق، آداب دانی، خوش زبانی و زیارویی همه در زندگی کاملاً مرفه او جمع آمده بود. سپس این ویژگیها، در داستانهای دل انگیز، در مفاهیمی حکیمانه، در اندرزهایی عینی و ملموس و همه به زبانی پاک، بی‌گرم و بهم پیوسته متجلی گردیده است. ابن مقفع مردی آزاده و آزاداندیش بود. خصایل اخلاقی و ارزشهای شخصی او در حدی بوده که کار پژوهشگران را دشوار ساخته است. آنان که پیوسته می‌خواهند مردان تاریخ را در قالبهای معین دینی، اخلاقی، سیاسی و اجتماعی قرار دهند، در کار ابن مقفع سرانجام دچار اختلاف می‌گردند و او را در دو قطب متضاد، دین داری کامل و الحاد مطلق می‌نهند. در بخش II هنگام بحث از زندگی او به این کشمکشها اشاره رفته است.

برازندگی اخلاقی او و وقار و احتشام عباراتش آنچنان است که محقق مسلمان به دشواری می‌تواند وی را از دین خویش خارج بداند. با اینهمه تهی بودن آثار او از دفاع مستقیم از اسلام و شریعت، شوخ چشیمهای گاه به گاه او و به خصوص همنشینی با متهمان به زندقه، باعث می‌شود که گروهی دیگر به زندقه او حکم کنند. ظاهراً گذشتگان در دوستی او با گروه هرزه درای بصره و بغداد که به «اصحاب مجون» معروفند و گویی کاری جز باده‌نوشی و شعرسرایی نداشتند، تردید نکرده‌اند. جاحظ از گروهی شامل ۱۳ تن از مشاهیر این مکتب نام می‌برد (نک: الحيوان، ۴۴۷/۴ - ۴۴۸) که ابن مقفع را در آن میان نمی‌یابیم. حدود یک قرن پس از او، همان فهرست را - با اندکی اختلاف - در اغانی (ابوالفرج، ۱۰۱/۱۸) باز می‌یابیم که این بار، نام ابن مقفع در میانشان گنجانده شده است. همین خبر، با نام ابن مقفع به امالی سید مرتضی (۹۰/۱) راه یافته، اما شمار یاران هرزه گرد در آنجا به ۱۷ تن بالغ گشته است.

این روایات، چه راست باشد، چه جعلی، در اصل موضوع تأثیر چندانانی ندارد، زیرا تردید نیست که ابن مقفع با بسیاری از شاعران و سخنوران عصر خود دوستی داشته و حتی اگر در مجالس باده‌نوشی آنان شرکت نمی‌کرده، از هم صحبتی ایشان رو بر نمی‌تابفته است. شاید اگر اوضاع اجتماعی آغاز عصر عباسی و رفتار و خلیقات شاعران و نویسندگان آن زمان را در نظر آوریم، دیگر در پی یافتن قالبی دینی برای تفکرات و اعتقادات ابن مقفع نباشیم. همه کسانی که

اطعام می‌کرد و با هر کس به او نیاز داشت گشاده دستی روا می‌داشت (جهشیاری، ۷۵). بی‌جهت نیست که دوستش ابن شبرمه، او را «پیشوای صادقان» و مسلم‌بن قتیبه را «پیشوای دروغگویان» می‌خواند و شرح می‌دهد که چگونه امیر توانمند از برآوردن نیاز او رو گرداند و ابن مقفع با ظرافتی که خاص او بود، به دادش رسید (بلاذری، همانجا).

اینهمه گشاده‌دستی تنها هنگامی میسر می‌بود که او را مالی عظیم باشد. پیش از این دیدیم که ابن مقفع در کرمان ثروتی کلان اندوخته بود. از فارس نیز درآمد شایسته‌ای به دستش می‌رسید و از املاکش چارپایان متعدد برایش می‌آوردند (همان، ۲۱۹/۳). وی با این ثروت، به گروهی از بزرگان کوفه و بصره مستمراً پولی می‌پرداخت (جهشیاری، همانجا).

ابن مقفع که با بزرگان بصره نشست و برخاست داشت، می‌کوشید همه آن آداب و آیینهایی را که از اشراف فارسی به ارث برده بود، در دستگاه خود به کار بندد. گزارش دقیقی که بلاذری در این باره نقل می‌کند، به راستی جالب توجه است: «هرگاه عبدالله بن مقفع روی به خانه خویش می‌نهاد، غلامی آمدن او را خبر می‌داد. اگر غلامان جامه مناسب به تن نداشتند، خویشتن را آماده می‌کردند و در به روی او می‌گشودند. عبدالله با گروهی از دوستان وارد می‌شد. هنگامی که خوراک آماده می‌شد، پیشکار او (قهرمان) مقابل مهمانان می‌ایستاد خوراکیهایی را که در آشپزخانه تهیه شده بود، اعلام می‌کرد تا هریک از میهمانان آنچه میل دارد، برای خود برگزینند. ایشان پیش از خوراک، دستها را با اشنان می‌شستند. عبدالله می‌گفت: دست در معرض سرما و گرماست و ممکن است آلودگی در آن باقی بماند که آب به تنهایی نتواند از دست بزدايد» (همان، ۲۱۹/۳ - ۲۲۰).

ابن مقفع اینهمه آداب‌دانی را با نکته‌دانی و لطیفه‌گویی آمیخته بود. داستان بسیار مشهور نان و نمک او نظر جاحظ را چنان جلب کرده که آن‌را هم در بخلا آورده (۴۰/۲ - ۴۱)، هم در بیان (ص ۳۱۳ - ۳۱۴): کسی او را به «نان و نمک» مهمان کرد. ابن مقفع هنگام طعام دید که مهماندار چیزی جز آن نان و نمک برخوان نهاده. سپس چون درویشی به طلب خوراک آمد، صاحبخانه او را به شکستن ساقهای پا تهدید کرد. ابن مقفع وی را اندرز داد که برو، زیرا این صاحبخانه هرچه گوید، همان کند (نیز نک: ابن عبدربه، ۱۸۶/۶).

در میان یاران ابن مقفع دیدیم که چند تن، از بزرگ‌ترین شاعران عرب چون حماد عجرد، حماد راویه و مطیع بودند. اما ابن مقفع به شعر روی نیاورد و ابیاتی هم که از او باقی مانده، یا به‌او نسبت داده‌اند، استثنایی است و در مناسبت‌هایی خاص سروده شده است. مجموعه این ابیات اینهاست: سه بیت در رثای ابن ابی العوجا (زندیق معروف) یا یحیی بن زیاد (ابن خلکان، ۱۵۴/۲؛ ابوتمام، ۳۵۷/۱؛ خطیب تبریزی، ۳۵۷/۱)؛ یک بیت در جواب سائل (یهقی، ۵۸۹)؛ دو بیت در فقر و غنا (ماوردی، ۲۱۶؛ نیز نک: غفرانی، ۴۹۱)؛ یک بیت پندآمیز (جاحظ، لیان، ۳۹۲)؛ سه بیت در گلایه از ابن ابی لیلی (بلاذری، همان

جاحظ و ابوالفرج و سید مرتضی و دهها نویسنده دیگر ذکر کرده‌اند، در چند امر مشترکند. بی‌بندوباری در زندگی اجتماعی، آزادی مطلق در امر واجب و حرام، شهرت به باده‌نوشی و زن‌بارگی و غلام‌بارگی، بی‌پردگی در شعر و به‌خصوص غزل و هجا، راست است که چندین تن از ایشان به اتهام زندقه کشته شدند، اما می‌دانیم که جز در یکی دو مورد، همه این شاعران، فدای سیاستهای به ظاهر دینی شده‌اند. از سوی دیگر شمار بسیاری از ایشان نیز، هرگز از آن کردارها و گفتارها دست برنداشتند و هیچ‌گاه نیز مورد آزار دولتمردان قرار نگرفتند و حتی برخی در پایان عمر توبه کردند و زاهد و پارسا نیز شدند یا نویسندگان سده‌های بعد، چنین عاقبت خیری برای آنان ذکر کردند. در مورد ابن مقفع باید گفت که نمی‌توان به آسانی شرف مسلمانی را از وی ستاند، اما به قطع می‌توان گفت مسلمانی او رنگ باخته بود و شیوه خردگرایی‌اش بارزتر می‌نمود.

با اینهمه شخصیت جذاب، بخشندگی، بزرگ‌مردی، آداب‌دانی، ظرافت، سخن‌دانی، نکته‌دانی و نیز ثروت ابن مقفع چنان بود که همگان را شیفته می‌ساخت. در وجود او، انسان دوستی در قالب مکتبی نظام یافته جلوه می‌کند، آنچنانکه پنداری خواسته است خلا دینی درون خود را با این ویژگی پرکند. رفتار او - تا آنجا که منابع به‌ما نشان می‌دهند - دقیقاً همان است که در آثارش می‌توان یافت. آنچه در الادب الکبیر و الادب الصغیر، در باب انسان کامل آمده، بر خود او منطبق است: «مرا دوستی... بود که از همه مردمش برتر و گرمی‌تر داشتمی. چون آنچه در وی دیدم، در کس نیافتم... بدان که هرگز در بند شکم نبود. پس چیزی که نیافتی، نخواستی و اگر یافتی، گزافی نکردی. هیچ‌گاه فرمان شهوت خود نمی‌برد، چه دامن به زشتیها آلوده نداشتی و آب و آرم خود نریختی. همیشه لجام زبان در دست داشت، از آنکه ندانسته، نگفتی و در آنچه دانستی، ستیزه نکردی... تا داوری دادگر و گواهی پایدار نیافتی، داوری نخواستی و تا درمان نزد کسی نجستی، درد دل نمودی... از کسی بند و اندرز دریغ نمی‌داشت، بیشتر خاموش بود و اگر گفتی، گوی بیشی بردی...» (الدرة الیتیمه، ۱۱۴، آیین بزرگی، ۴۴ - ۴۵).

در آغاز باب دوستی الادب الکبیر (= الدرة الیتیمه، ۸۳) می‌گوید: «در راه دوست، جان و مالت را بده». او خود با عبدالحمید کاتب همین‌گونه رفتار کرد. پیش از این گفتیم که احتمالاً دیدار او با عبدالحمید واقعیت نداشته، اما نقل داستان در همه منابع نشان از آن دارد که همگان چنین احوالی را از شخصیت او ممکن می‌دانند. عثمان بنی می‌گفت «دوستی او، خود پیمان اوست» (بلاذری، همان، ۲۲۰/۳).

بیشترین روایاتی که درباره او نقل کرده‌اند، به بخشندگی او و محبتش به دوستان مربوط است: عماره بن حمزه را که منصور به کوفه تبعید کرده بود، از زبانی بزرگ نجات داد (جهشیاری، ۷۵ - ۷۶)؛ محکومی را که به قتلگاه می‌بردند، از مرگ نجات داد و دیه او را سه چندان پرداخت (بلاذری، همانجا)؛ او ثروتمند و بخشنده بود، مردم را

۱۲۹: محمدی، ۴۲۰ به بعد، جم).

نخستین پدیده‌ای که در نثر ابن مقفع جلب نظر می‌کند، سازمان منطقی اسلوب است. موضوع به نحوی طبیعی بخش‌بندی می‌شود، گسترش می‌یابد و به نتیجه‌ای ختم می‌گردد. دیگر در آن قافیه و سجعی نیست که الفاظی تنها از نظر آهنگ دلنشین به دنبال آورد. لفظ جامه‌ای است که بر قامت معنی دوخته شده و به بیش از آنچه ابن مقفع آورده، نیاز نیست، اما کاستن از آن، مفهوم عبارات را زیان می‌رساند. تفاوت عمده او با عبدالحمید شاید در همین امر باشد. عبدالحمید، هنوز در بند قافیه و همنواسازی پاره‌های عبارت گرفتار است و با همه کوششی که در کار گسترش عبارات و بیان روشن مفاهیم می‌کند، باز واژه‌ها، جابه‌جا، او را به دنبال خود می‌کشاند. ابن مقفع به کلی از این بند جسته است. معنی اصل است و لفظ فرع آن. موضوع هدف است و کلمه ابزار. در وجود او، آثار فرهنگهای یونانی و هندی، به دانش ایرانی درآمخته و از یک سو او را خردمندی ساخته که به اصلاح سیاست دولت و اخلاق عامه مردم می‌پردازد و از سوی دیگر هنرمندی گردانیده که کلیله و دمنه را ترجمه و تألیف می‌کند. خردگرایی و لاجرم التزام شدید به معنی و تمایل تمام به توضیح و تبیین آن، دیگر مجال لفظ پردازی برای او باقی نمی‌گذارد.

ابن مقفع عربی را نیک آموخته بود و همه زیباییها و دشواریها و واژگان سخت گسترده آن را خواه از بدویان بنی هلال یا از دوستان زبان دان خود اخذ کرده بود. از این رو، گویی بی‌آنکه ذهن و طبع را خسته و آزرده کند، واژه‌هایی مناسب حال برمی‌گزید. راست است که او خود می‌گوید: «کلمات در سینه‌ام ازدحام می‌کنند، دمی می‌پایم تا یکی را برگزینم» (ابوحیان، ۶۵/۱؛ نیز: حمزه، ۱۴۲؛ فاختوری، ۳۵۰). کلیله و حتی دو کتاب ادب و رساله الصحابة را آنچنان آسوده و بی‌خیال می‌خوانیم و آنچنان آسان می‌فهمیم که باور نداریم مؤلف در اثنای تألیف رنجی بر خود هموار کرده باشد و در گزینش واژگان که این چنین طبیعی، در دسترس همگان و بایسته معنی است، اندیشه‌ای کرده باشد. ظاهراً همین حال است که نثر او را، نمونه‌ی اعلای نثر عربی گردانیده و طی ۱۲ قرن، همه عربی‌شناسان را شیفته خود ساخته است. اما برای ابن مقفع نباید امر بدین سادگی بوده باشد، زیرا گویی رسالتی دارد که زبان عربی را آنچنان آمادگی و نرمشی بخشد که بتواند انبوه عظیمی از مفاهیم تازه علمی، فلسفی، هنری و اجتماعی... را که سیل‌آسا از چهار گوشه جهان اسلام به درون آن می‌ریخت، در دایره ساختارها و واژگان خود جای دهد و از زبانی محلی، به زبانی جهانی مبدل گرداند. این سخن بدان معنی است که او باید همه اسالیب گذشته، از نثر و شعر را - که طی قرن‌ها فخر اعراب بوده است - به کنار نهد و خود، در حال و هوای اسلوبهای زبان فارسی، طرحهایی تازه افکند. می‌بایست واژگانی برگزیند که از خشونت به دور باشد، مفهوم همگان باشد، به سهولت بر زبان جاری گردد و تاب آن را نیز داشته باشد که به مقتضای زمان، پهنای بیشتر یابد و مفاهیم بسیار وسیع‌تر فرهنگ نو

۲۱۹/۳؛ دو بیت در ستایش خویش هنگامی که سفیان آهنگ قتل او کرد (چهارماری، ۷۶). علاوه بر این گویا قصیده‌ای در باب ماههای رومی داشته که نسخه‌ای از آن در ایاصوفیه استانبول موجود است و همراه با ترجمه آلمانی آن نیز در برلین چاپ شده است (نک: غفرانی، همانجا).

مینوی می‌نویسد که مبرد شعر او را جمع کرده است (ص «یز»)، اما نمی‌دانیم که وی این روایت را از کجا نقل کرده است. شیوه ابن مقفع در نگارش: ابن مقفع بی‌گمان شهنشوار نثر عربی است. کمتر محققى است که هنگام سخن گفتن از او، بتواند شیفتگی و شگفتی خود را پنهان کند. «با ظهور او باید قدم نثری را مبارک گوئیم که در جامه‌ای بی‌پیرایه و واژه‌های معمول روزانه توانست در کنار شعر عرب نشیند. این زبان با همه سادگی و بی‌تکلفی، باز موفقیتی به کمال بود. به برکت ابن مقفع، دیگر لازم نیامد که جهان عرب دیر زمانی تأمل کند، تا عوامل بیگانه آن را غنی سازند. ابن مقفع، نخستین کس و شاید تنها کسی است که توانست دستمایه‌ای گرانبها به فرهنگ عربی تقدیم کند. ترجمه‌های فلسفی و علمی سده ۹ م، به سبب تخصصی بودن، هرگز به این درجه از سودمندی نرسیدند» (ویت، ۵۶).

پیش از او، نثری که اینک نثر ادبی، یا فنی می‌خوانیم در واقع وجود نداشت. از دوره جاهلی ظاهراً هیچ باقی نمانده است و سنت نثرپردازی آن دوره هم به شهادت چند اثر ساختگی که ظاهراً تقلیدهایی از سجع کاهنان هستند، در نمی‌گذرد. سپس قرآن کریم است که البته نثری غیرقابل تقلید دارد. از خطبه‌های بزرگان اسلام، نمونه‌های زیبایی به جای مانده که در نثر دورانهای مختلف تأثیر بسزایی داشته، اما ساختار عبارات در خطبه، با بیان مسائل علمی، یا داستان و خیال سازگار نبوده است. برخی کتابها هم که گویند طی سده نخست تألیف یا ترجمه شده، چون کتابی در کیمیا برای خالد بن یزید و کتاب طب ماسرجویه، نمی‌دانیم چه بوده، آنچه باقی می‌ماند، انبوهی روایت است که مایه تألیف کتابهای اخبار و ایام العرب و تاریخهای سده‌های ۲ و ۳ به بعد گردید. نثر این آثار، اگر بتوان آنها را «نثر قرن اول» خواند، بیشتر شفاهی بود و از توده عظیمی روایت تشکیل می‌یافت که سالها، سینه به سینه می‌گشت و در آنها، مایه اعتبار، همانا صداقت و امانت در نقل قول بود. بدین سان هیچ یک را نمی‌توان به راستی تألیف و ابداع هنری یا ادبی خواند. این سخن، حتی بر آثار ادیبان بزرگی چون ابن قتیبه نیز قابل انطباق است (نیز نک: محمدی، ۴۲۱).

بنابراین، زبان عربی نثر فنی خود را سراسر مدیون عبدالحمید و ابن مقفع است. عبدالحمید این شیوه نو را آغاز کرد و در همان زمان ابن مقفع آن را به چنان درجه‌ای از کمال رسانید که دیگر کسی چیزی بر آن نیفزود و دهها تقلید و بازنویسی و نظم که طی قرون از کلیله و دمنه او صورت گرفت، به زودی فراموش شد. به این سبب است که تقریباً همه محققان، چه خاورشناس، چه ایرانی، چه عرب، نثر فنی عربی را، نثری فارسی در جامه‌ای عربی می‌دانند (مثلاً نک: حمزه،

عبارات کوتاه‌ترند. پنداری گوینده سر آن دارد که تأثیری سریع در شنونده خویش باقی گذارد و بگذرد. در اینگونه مضامین است که نثر ابن مقفع تا حدودی به نثر خطبه‌ها — که البته او نیز خوب می‌شناخته است — شبیه می‌شود. این تشابه را حمزه نیک احساس کرده و از آن نتیجه گرفته است که ابن مقفع و عبدالحمید از نثر خطابه تأثیر پذیرفته‌اند (ص ۱۳۲ - ۱۳۳).

بی‌گمان، مفاهیم ایرانی، یا حتی هندی و یونانی که در ذهن ابن مقفع شکل می‌گرفت، می‌بایست تا حد امکان با فرهنگ و زبان توده مردم نیز سازگار باشد. از این رو، به گفته عبد الجلیل «وی زبان قهرمانان خود را رنگ اسلامی زده است و بسیاری از جوانب اندیشه و زندگی اجتماعی و مادی را که در کلیله و دمنه آشکار است، با زمان خود منطبق کرده است...» اما ارزش نویسنده باز هم در استعداد ادبی او جلوه بیشتری دارد: وی موفق شد نثری در نهایت سادگی و استواری بپردازد و ترکیبات وسیع و منسجمی را با چنان استادی به کار برد که کمتر لغزشی در آن راه یابد. در اثر او، زبان عربی، هنوز هم گاه کدر و کف‌آلود است، اما گاهی چنان جریان می‌یابد که پنداری جویباری است که از کوهستان روان گردیده، آنچنان شفاف است که گویی عمق آب را هم می‌توان لمس کرد» (ص ۱۲۹).

نقد و بررسی نثر ابن مقفع، امری است که نویسندگان عرب از دیرباز در پی آن بوده‌اند، هر چند که روایات موجود در این باب چندان متعدد نیست. روایت بسیار معروف، آن است که سیوطی (۱۵۸/۲) از قول اصمعی نقل کرده است. وی گوید: «من آداب ابن مقفع را خواندم، در هیچ جای آن لغزشی ندیدم، مگر آنجا که بر سر «بعض و کل» حرف تعریف نهاده است». نهادن حرف تعریف بر سر این لفظ، ظاهراً عیبی نداشته و میان شاعران و نویسندگان معمول بوده است (نک: غفرانی، ۴۹۶ - ۴۹۹).

شاید تحت تأثیر قدما، خاصه جاحظ (نک: الحیوان، ۷۶/۱) بوده که طه حسین نیز تیغ انتقاد برمی‌گیرد. وی پس از بحث مفصلی درباره گسترش فرهنگ و زبان یونانی، نظر خاورشناسان را که — تحت تأثیر شعوبه — نثر عربی را سخت مدیون فارسی می‌دانند، رد می‌کند (۴۲۸/۲ - ۴۲۹؛ قس: ضیف، ۱۴۰ - ۱۴۴) و می‌پندارد، اعراب بیشتر به یونانیان مدیونند (حسین، ۴۳۰/۲). در مورد ابن مقفع، طه حسین نخست قول ویلیام مارسه^۱ را نقل می‌کند که می‌پرسد: «تا چه حد زبان فارسی در نوشته‌ها و ترجمه‌های ابن مقفع اثر گذاشته است؟ آیا ترجمه‌ای لفظ به لفظ و با رنگی فارسی بوده یا ترجمه‌ای آزاد با رنگ عربی؟». در پاسخ، مارسه خود می‌گوید که جواب به این سؤال ممکن نیست، زیرا متون پهلوی آن آثار، اینک از دست رفته است (۴۳۱/۲). طه حسین مدعی است که بدون آن متون هم می‌توان به جواب قانع-کننده‌ای رسید، به خصوص که «هنگام خواندن آثار او، در نثرش

را به نیکی بیوشاند. ابن مقفع در این راه، هیچ کلمه تازه‌ای نیافرید، هیچ واژه‌ای از زبان مادری خود وام نگرفت، هیچ یک از انبوه کلمات فارسی را که اندکی پس از او به زبان عربی راه یافت، به کار نگرفت. کلمه‌های فارسی در آثار او، همانهاست که در قرآن کریم و نیز در شعر جاهلی و زبان عصر اموی می‌توان یافت. دانش گسترده و احساس شدید لغوی به او امکان می‌داد که منحصراً از گنجینه واژگان عرب بهره گیرد و حرمت آن زبان را پاس دارد. نتیجه گزینش او آن بود که چون کلمات نامأنوس (وحشی) و بدوی را فرو گذاشته بود، از آوردن مترادفات — که از ویژگیهای بیشتر نویسندگان عرب، حتی در زمان حال است — پرهیز کرده بود. لاجرم دایره واژگان آثار او، سخت محدود به نظر می‌آید.

عباراتی که از قول خود او نقل شده، بسیار دلنشین است. نویسندگان را چنین اندرز می‌دهد: «مباد که به طمع دست یافتن به بلاغت، در پی کلام نامأنوس برایی، بدان که این خود بزرگ‌ترین گنگی است»؛ با کاتبی گفت: «بباید که پیوسته الفاظ روان را برگزینی و در عین حال از الفاظ فرومایگان بپرهیزی» (سیدمرتضی ۹۵/۱)؛ او را پرسیدند که بلاغت چیست؟ گفت: سخن بلیغ آن است که چون نادان شنود، پندارد که مانند آن را به آسانی تواند آورد (سیدمرتضی، همانجا؛ برای روایات دیگر، نک: غفرانی، ۴۷۵ به بعد).

ساختار جمله در قرآن کریم و نثر سده اول ق یا در نوشته‌های منسوب به دوره جاهلی غالباً بسیار ساده است. انبوه عظیمی از آیات یا عبارات و خطبه‌ها از نهاد و گزاره‌ای تشکیل می‌یابد که هریک تنها یکی دو کلمه در بردارند. آنگاه که گفتار به گسترش نیازمند می‌شود، مفعولها و قیده‌های گوناگون به کمک جمله می‌شتابند. جمله‌های حکمت‌آمیز، اندرز، فرمان و نظایر آن، خاصه به هنگام گفتار، غالباً دارای همین ساختار ساده است. در صورت نیاز به گسترش بیشتر، البته موصولها و حروف ربط به کار می‌آیند، اما جمله، همچنان ساده و خالی از تعقید باقی می‌ماند. هنگام بیان مفاهیم گسترده‌تر، غالباً چنین است که اجزاء یک مفهوم وسیع را در عباراتی کوتاه می‌ریزند و آن عبارات را کنار یکدیگر می‌نشانند. اما بیان مضامین فلسفی، اخلاقی، استدلال و جدل و نیز نقل داستانهای مفصل، دیگر نمی‌تواند در آن ساختمان کوتاه و فشرده جمله جای گیرد و غالباً ناچار جمله اصلی از میان شکافته می‌شود و یک یا چند جمله پیرو، در درون آن قرار می‌گیرد و سپس هریک از این اجزاء با صفات و قیود و ترکیبات اضافی و دهها ابزار دیگر آراسته می‌گردد تا سرانجام اندیشه‌ای که در ذهن نویسنده نضج یافته است، یکباره بیان شود. از اینجاست که عبارات کلیله و دمنه مفصل‌تر از عبارات معمول آن روزگار به نظر می‌آید.

بی‌گمان در این ترجمه، زبان مبدأ که همانا پهلوی باشد، بی‌تأثیر نبوده است. نثر ابن مقفع در این ترجمه با نثر نوشته‌ها و ترجمه‌های دیگر او تفاوت فاحشی ندارد. با اینهمه هرجا که سخن از اندرز و حکمت عام و ارشاد مردمان می‌رود، خواننده احساس می‌کند که

احساس پیچ و تاب می‌کنیم، احساس می‌کنیم که نویسنده در بیان معانی خویش دچار مشقت شده است. این ضعف را که هنگام عربی‌نویسی گریبانگیر نویسنده شده است، نه تنها با عقل که با گوش هم درمی‌یابیم. می‌بینیم که ابن مقفع در کار نحو، سخت دچار تکلف می‌شود. شاید هم نحو عربی هنوز آماده تحمل این بار نبوده است. ابن مقفع، با آنکه سرور نویسندگان و آفریننده نمونه‌های بارز بود... باز از فصاحت و نحو عربی بهره چندان نداشت... او بیش از خاورشناسی که عربی و فارسی را نیک می‌داند، نبود... (۴۳۱/۲ - ۴۳۲).

پس از طه حسین، ادیب معروف دیگری که دوباره به این قضیه پرداخت، عبدالوهاب عزام بود که کهن‌ترین نسخه موجود از کلیله و دمنه (مکتوب در ۶۱۸ ق) را یافت و در ۱۳۶۰ ق / ۱۹۴۱ م در قاهره منتشر ساخت. وی در مقدمه مفصل خود چند نمونه از متن کتاب را آورده که ترجمه تحت اللفظی، یا گرده برداری از ترکیبهای زبان فارسی (= پهلوی) است (نک: حمزه، ۱۳۸ - ۱۳۹). حمزه نیز در این باره به جست و جو پرداخته است و سبب اصلی این حال را همانا ترجمه می‌داند (ص ۱۳۴ - ۱۳۵). آنگاه می‌گوید: در سه کتاب ادب الکبیر، رسالة الصحابة و کلیله و دمنه که نزد اعراب «آیت بلاغت عربی و معجزه نثر عباسی» است، جمله‌های ضعیف فراوان است. از آن میان، وی ۵ نمونه ذکر کرده که عیب آنها در جابه‌جایی اجزاء جمله، استعمال بی‌جای حرف جرّ «علی» و آشفتگی در ارجاع ضمائر است (ص ۱۳۵ - ۱۳۸).

شوقی ضیف‌گویی چندان با این نظرات موافق نیست. او به ستایش جاحظ از ابن مقفع که می‌گوید: هیچ‌کس بلاغت را چون ابن مقفع تفسیر نکرده است (البیان، ۷۶)، اشاره می‌کند و به بخشی از تندترین انتقادهای طه حسین می‌پردازد و همه را رد می‌کند، زیرا اولاً آثار ابن مقفع، پیش از آنکه به چاپ رسند، بیش از هزار سال دست به دست گشته و دچار تغییر و تحریف شده‌اند. ثانیاً ابن مقفع که از کودکی نزد آل اهتم عربی آموخته، شعر سروده و دبیری کرده، با خاورشناسان قابل قیاس نیست. به خصوص که ابن ندیم (ص ۱۴۰) او را یکی از ده تن کاتب طراز اول عباسی به شمار آورده و جاحظ نیز وی را ستوده است (ضیف، ۱۴۱). با اینهمه نباید در حق او اغراق کرد و همه ترجمه‌هایش را شاهکار پنداشت. مثلاً ترجمه او از منطق ارسطو ظاهراً چندان موفقیت‌آمیز نبوده و در این مورد جاحظ (الحيوان، ۷۶/۱) نیز از او انتقاد کرده است (ضیف، ۱۴۰).

همه نویسندگان عرب درباره نقاط ضعف ترجمه‌های او، به تقلید از یکدیگر، عباراتی کلی آورده‌اند، اما از ذکر آنها سودی حاصل نمی‌شود (مثلاً نک: فاخوری، ۳۵۰).

اینک لازم است اشاره کنیم که غفرانی، تقریباً همه انتقادهای را نقل کرده و نکته‌ها و استدلالهای متعدد در رد آنها آورده است که برخی به راستی صائبند (ص ۴۹۶ - ۵۰۸).

مأخذ: ابن اثیر، الکامل؛ ابن اسفندیار، محمد بن حسن، تاریخ طبرستان، به کوشش

عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۰ ش؛ ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۵ ق / ۱۹۷۵ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عبدربه، احمد بن محمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م؛ ابن مقفع، عبدالله، آیین بزرگی (ترجمه فارسی الادب الکبیر)، ترجمه ذبیح بهروز، تهران، ۱۳۳۷ ش؛ همو، «الادب الکبیر» (= «الدرة الیتمه»)، رسائل البلقاء، به کوشش محمد کردعلی، قاهره، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳ م؛ ابن مکی، تنقیف اللسان، به کوشش عبدالعزیز مطر، قاهره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوتام، حبیب بن اوس، دیوان الحماسة، با شرح خطیب تبریزی، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ ابوحیان توحیدی، الامتاع و الموائسة، به کوشش احمد امین و احمد زین، قاهره، ۱۳۳۹ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به کوشش عبدالکریم عزبای و دیگران، قاهره، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ اشعری، سعد بن عبدالله، المقالات والفرق، به کوشش محمد جواد مشکور، تهران، ۱۹۶۳ م؛ اقبال آشتیانی، عباس، شرح حال عبدالله بن المقفع فارسی، برلین، ۱۹۲۶ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ همو، نثر الحیدان، ترجمه آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ بهیقی، ابراهیم بن محمد، المحاسن والمساوی، بیروت، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ تاج العروس؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البخله، به کوشش احمد عوامری بک و علی جارم‌بک، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ همو، البیان و التبيين، به کوشش فوزی عطوی، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ همو، الحيوان، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م؛ جهشیاری، محمد بن عبدوس، الوزراء والکتاب، قاهره، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ حسین، طه، من تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۲ م؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ حمزه، عبداللطیف، ابن المقفع، قاهره، ۱۹۳۷ م؛ خطیب تبریزی، شرح بر دیوان الحماسة (نک: همو، ابوتام)؛ سیدمرتضی، علی بن حسین، امالی، قاهره، ۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۷ م؛ سیوطی، المزهر، به کوشش محمد احمد جادمولی بک و دیگران، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ ضیف، شوقی، الفن و مذهب فی النثر العربی، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ طبری، تاریخ؛ عبدالجلیل، ج. م.، تاریخ ادبیات عرب، ترجمه آ. آذرنوش، تهران، ۱۳۶۳ ش؛ غفرانی خراسانی، محمد، عبدالله بن المقفع، قاهره، ۱۹۶۵ م؛ فاخوری، حنا، تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ قرآن مجید؛ ماوردی، علی بن محمد، ادب الدنيا والدین، به کوشش مصطفی سقا، بیروت، دارالکتب العلمیة؛ محمدی، محمد، فرهنگ ایرانی پیش از اسلام، تهران، ۱۳۵۶ ش؛ مینوی، مجتبی، مقدمه و حاشیه برنامه تسر، ترجمه ابن اسفندیار، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ یاقوت، ادبا؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، تاریخ، بیروت، ۱۳۷۹ ق / ۱۹۶۰ م؛ نیز: EI²; Gabrieli, F., "L'opera di Ibn al-Muqaffa", RSO, Rome, 1931-1932, vol. XIII; Justi, F., Iranisches Namenbuch, Hildesheim, 1963; Sourdel, D., "La biographie d'Ibn al-Muqaffa d'après les sources anciennes", Arabica, 1954, vol. I; Wiet, Gaston, Introduction à la littérature arabe, Paris, 1966.

آذرنوش

II. عقاید و آثار

زندقه: انتهایی که بر ابن مقفع از جهت زندیق بودن یا مانوی بودن وارد ساخته‌اند، قابل بحث است. زندقه یک معنی عام و وسیع داشت که عبارت بود از الحاد و بی‌دینی و استهزا به شعایر دینی یا اهمیت ندادن به این شعایر و بی‌اعتنایی به آنها. معنی خاص و محدودی هم داشت که پیروی از دین مانی بود. از همان آغاز استعمال و رواج این کلمه در میان مسلمانان هر دو معنی آن شایع و رایج بود و از این رو درباره کسانی که به زندقه مشهور شده‌اند، پرده‌ای از ابهام و شبهه ایجاد شده است؛ آیا کسی که صرفاً به زندقه متهم بوده است، ملحد و بی‌دین و بی‌اعتنا به شعایر مذهبی بوده است یا متدین به دین مانوی؟ درباره ابن مقفع هم چنین پرده‌ای از ابهام موجود است. بعضی او را فقط زندیق خوانده‌اند و بعضی مانند ابوریحان بیرونی (نک: ص ۱۲۳) او را پیرو دین مانوی دانسته‌اند. در میان مؤلفان و راویان نخستین، ابن

به معنی عام آن است، زیرا چگونه می‌توان قبول کرد که ابن مقفع منشأ و منبع آثار مانویت بوده باشد. مانند چنین تألیفاتی از ابن مقفع سراغ نداریم، جز کتابی که قاسم بن ابراهیم به او نسبت داده است (ص ۸) و آن‌هم به احتمال قوی مجعول است. خود سید مرتضی، ابن مقفع را سپیک دین خوانده است (۹۴/۱) که می‌رساند او را مانوی نمی‌دانسته است.

دربارهٔ تمثیل ابن مقفع به دو بیت معروف احوص، روایت دیگری در /اغانی آمده است: ابن مقفع دو بیت مذکور را به هنگام عبور از کنار کسانی که به اتهام زندقه گرفتار شده بودند و پسر او در میان آنان بود، خوانده است. ابن مقفع می‌ترسید که اگر بر ایشان سلام کند، گرفتار شود. پس آن بیت را خواند و آنان مقصود او را دریافتند و بر او سلام نکردند (ابوالفرج، ۱۰۷/۲۱ - ۱۰۸). این روایت /اغانی به ظاهر درست نمی‌نماید، زیرا مورخان در میان متهمان به زندقه نام پسر ابن مقفع را ذکر نکرده‌اند و اگر پسر ابن مقفع به دلیل زندقه گرفتار شده بود، چرا خود او که در میان دشمنانش چنین شهرتی داشت، گرفتار نشده بود؟ علاوه بر آن گرفتار شدن زنداقه بیشتر در زمان مهدی است که در آن وقت ابن مقفع زنده نبوده است. این روایت /اغانی از هر جهت منفرد است و از جای دیگر تأییدی بر آن نداریم.

بنا به روایتی که بلاذری (۲۱۸/۳) آورده است، ابن مقفع در آغاز زردشتی بوده و خود داوطلب دخول به دین اسلام شده است. طبق این روایت شبی که فردای آن بنا بود تشریفات گرویدن او به دین اسلام در حضور بزرگان در مجلس عیسی بن علی صورت گیرد، به هنگام غذا خوردن مانند زردشتیان «زمزمه» کرد، عیسی بن علی به او گفت: اکنون که اسلام در دل تو رخنه کرده است و فردا مسلمان خواهی شد، چرا مانند زردشتیان «زمزمه» می‌کنی؟ ابن مقفع پاسخ می‌دهد برای آنکه نمی‌خواهد شبی را بدون تدین به دینی به سر برد (نیز نک: ابن خلکان، ۱۵۱/۲). هرچند بعضی از خاورشناسان گفته‌اند، در این سخن ابن مقفع نوعی طنز پنهان است، ولی این حقیقت را نمی‌توان انکار کرد که او پیش از اسلام زردشتی بوده است، نه مانوی. مخالفت دین زردشتی با دین مانوی به همان اندازهٔ مخالفت دین اسلام با مانویت است، پس چگونه می‌توان ابن مقفع را در هر دو حال زردشتی بودن و مسلمان بودن (اگر هم اسلامش ظاهری باشد)، مانوی دانست؟ ممکن است ابن مقفع — چنانکه از نشست و برخاست او با متهمان به الحاد برمی‌آید — عمیقاً اسلام را نپذیرفته باشد، اما این امر دلیل بر اینکه او به دین مانوی گرویده باشد، نیست. گابریلی در مقاله‌ای با عنوان «آثار ابن مقفع» از مانوی بودن ابن مقفع دفاع کرده است (ص ۲۴۴-۲۳۶)، اما دلیل او مانند دلیل دیگر خاورشناسان قانع کننده نیست.

در ردیهٔ قاسم بن ابراهیم رستی (۱۶۹ - ۲۴۶ ق) بر کتابی که به ابن مقفع نسبت می‌دهد و او را مانوی می‌خواند و در هر چند سطر دشنام و نفرینی نثار او می‌کند، دلیلی بر اینکه این کتاب واقعاً از ابن مقفع باشد، در دست نیست. برخلاف گفتهٔ گابریلی و دیگران اسلوب

مقفع فقط متهم به زندقه بوده است، اما از قرن سوم به بعد، به احتمال قوی نظر به مشترک بودن لفظ زندیق میان الحاد و مانویت او را مانوی دانسته‌اند. این معنی در روایتی که مسعودی نقل کرده است، دیده می‌شود (مروج، چ داغر، ۲۲۴/۴) و همچنین بیرونی، چنانکه قبلاً نقل کردیم، او را مانوی خوانده است.

در میان مؤلفان اسلامی سید مرتضی (د ۴۳۶ ق) بهتر از مؤلفان دیگر در معنی زندقه و متهمان به آن سخن گفته است (۸۸/۱ به بعد). سید مرتضی در این فصل از کسانی سخن به میان آورده است که خود را زیر پوشش دین اسلام نهان می‌داشتند تا خون و مال خود را حفظ کنند. او این اشخاص را «زنداقه ملحد و کفار مشرک» می‌خواند و آنان را برای اسلام و مسلمانان خطری بزرگ می‌شمرد، زیرا یا تظاهر به اسلام در نهان مقاصد باطنی را اجرا می‌کردند، چنانکه عبدالکریم بن ابی العوجاه پس از گرفتاری مدعی شد که ۴۰۰۰ حدیث جعل کرده است. سیدمرتضی عدهٔ این افراد را زیاد می‌داند و از میان ایشان ولید بن یزید (خلیفهٔ اموی)، حماد عجرد، حماد راویه، حماد بن زبرقان، عبدالله بن مقفع، عبدالکریم بن ابی العوجاه، بشار بن برد، مطیع بن ایاس، یحیی بن زیاد حارثی، صالح بن عبدالقدوس ازدی و علی بن خلیل شیبانی را نام می‌برد (۸۸/۱ - ۸۹). در میان این اشخاص که به زندقه معروف هستند، کسانی دیده می‌شوند که دلیلی بر مانوی بودن آنان در دست نیست، مانند ولید بن یزید که فقط متظاهر به فسق و فجور و اهانت به قرآن بوده یا حماد راویه که فاسق و دائم‌الخمر بوده است (نک: همو، ۸۹/۱ - ۹۳).

سیدمرتضی از قول جاحظ کسانی را نام می‌برد که «گرد هم جمع می‌شدند و شراب می‌خوردند و شعر می‌گفتند و یکدیگر را هجو می‌کردند». وی از جملهٔ این اشخاص عبدالله بن مقفع را ذکر می‌کند. جاحظ می‌گوید: «همهٔ آنان متهم به بی‌دینی بودند»، اما از اینکه همهٔ ایشان مانوی بوده‌اند، سخنی نمی‌گوید (سید مرتضی، ۹۰/۱؛ نیز جاحظ، /الحیوان، ۴۴۷/۴ - ۴۴۸).

پس به طور کلی می‌توان گفت که زندیق در معنی عام آن به کسانی گفته می‌شد که ظاهراً به دین اسلام علاقه‌ای نداشتند، اهل ادب و شعر بودند، محافل خاصی داشتند که در آن از ادب و فرهنگ آزادانه سخن می‌گفتند و شاید بعضی از پارسانمایان و سختگیران در دین را استهزا می‌کردند. سید مرتضی دربارهٔ حماد بن زبرقان و ابوالغول نهشلی می‌گوید که آن دو قرار گذاشتند که نهشلی حماد را به نماز فرخواند و او نهشلی را به خوردن شراب و اندارد (۹۲/۱).

سیدمرتضی دربارهٔ ابن مقفع تمثیل او را به دو شعر معروف احوص به هنگام عبور از کنار آتشکدهٔ زردشتیان نقل می‌کند (۹۴/۱). این تمثیل ابن مقفع در کنار آتشکده می‌تواند دلیل زردشتی بودن او باشد، نه مانویت او. باز سیدمرتضی از مهدی خلیفهٔ عباسی سخنی نقل می‌کند که گویا گفته بود: کتابی در زندقه نخوانده است، مگر آنکه اصل آن از ابن مقفع بوده است (۹۳/۱ - ۹۴). اگر این سخن درست باشد، «زندقه»

سخنانی که از ابن مقفع در این کتاب نقل شده است، با اسلوب او در رساله‌هایش کاملاً متفاوت است. اصولاً به قول گویندی چیز مهمی در این کتاب از سخنان خود ابن مقفع نیامده است و جمعاً از ۴۰ سطر پراکنده تجاوز نمی‌کند (مقدمه، ۵). برخلاف گفته گویندی خواست ابن مقفع در این کتاب معارضه با قرآن نبوده است و جمله «بسم النور الرحمن الرحیم» (نک: قاسم بن ابراهیم، همانجا) دلیل بر معارضه با قرآن نتواند بود. علاوه بر این، به موجب اخباری که آمده است، ابن مقفع ظاهراً زمانی خواسته است که با قرآن معارضه کند، ولی فوراً از آن منصرف شده است (باقلانی، ۴۷).

اگر ابن مقفع کتابی در ردّ یا معارضه قرآن نوشته بود، ابوبکر باقلانی از آن آگاه می‌شد، زیرا او می‌گوید: «قومی مدعی شده‌اند که ابن مقفع با قرآن معارضه کرده است و دلیل ایشان کتاب الدرة و الیتیمه است» (ص ۴۶). ملاحظه می‌شود که در اینجا از قول مدعیان، غیر از دو کتاب مذکور کتاب دیگری ذکر نشده است. باقلانی در اواخر سده ۴ و اوایل سده ۵ ق می‌زیست و کسانی که به قول او مدعی شده‌اند که ابن مقفع با قرآن معارضه کرده است، از مردمان سده‌های ۳ و ۴ ق بوده‌اند و هیچ کدام اشاره‌ای به این کتاب نکرده‌اند. باقلانی بعد می‌گوید: «او کتابی ندارد که کسی مدعی شود که در آن با قرآن معارضه کرده است» (ص ۴۷).

بنابراین باید گفت که آنچه قاسم بن ابراهیم از مسائل مربوط به ردّ قرآن و اسلام به ابن مقفع نسبت داده است، درست نیست. چون ابن مقفع به زندقه اشتها داشته است، کسانی که به دین مانوی بوده‌اند و خواسته‌اند در اسلام و قرآن طعن کنند، پس از مرگ او کتابی در این موضوع نوشته و آن را به ابن مقفع نسبت داده‌اند تا در زیر پوشش نام او هم خود را نهان سازند و هم مقاصد خود را بیان کنند.

مسعودی در مروج الذهب در فصل خلافت القاهر بالله سخنانی درباره اوصاف خلفای عباسی از یکی از ندیمان او نقل می‌کند و در آنجا ترجمه‌ای از کتب مانی و مرقیون و ابن دیصان را به ابن مقفع نسبت داده است (ج ۴، ۲۲۲-۲۲۴). مادر فهرست آثار ابن مقفع که در الفهرست ذکر شده است، به چنین کتابهایی بر نمی‌خوریم (نک: ابن ندیم، ۱۳۲) و پیداست که آن ندیم در مجلس انس و شراب با آشنایی مبهمی که درباره ابن مقفع داشته است، سخنان گزافی برای خوشامد خلیفه‌ای که مست بوده و شمشیر به دست او را تهدید می‌کرده است، بگوید.

آثار:

۱. کلیله و دمنه. مهم‌ترین اثر ادبی ابن مقفع ترجمه‌ای است از کلیله و دمنه به عربی که آن را از پهلوی برگردانده است. نثر این ترجمه از نمونه‌های عالی نثر عربی کلاسیک است (درباره اصل کلیله و دمنه و ترجمه‌های پهلوی و سریانی و عربی و فارسی آن، نک: ه. د. کلیله و دمنه). در اینجا از افزوده‌هایی بر این کتاب که گفته می‌شود از خود ابن مقفع است، سخن خواهیم گفت.

اصل کتاب کلیله و دمنه به زبان هندی (سانسکریت) پنجه تتره (پنج فصل) نام دارد و مشتمل بر پنج باب از ابوابی است که در ترجمه‌های عربی و سریانی و فارسی هست. سه فصل دیگر از این ابواب از کتاب بزرگ حماسه هندوان است که ماهیبارتا نام دارد. بعضی دیگر از ابواب این ترجمه‌ها یا اصل هندی دارد و یا افزوده ایرانیان است. معروف‌ترین این بابها باب «برزویه طیب» است که گفته می‌شود ساخته خود ابن مقفع است. ولی در متن عربی کلیله و دمنه چاپ عزّام به بزرگمهر بختگان منسوب شده، اگرچه او هم از قول برزویه نقل کرده است. آغاز این فصل چنین است: «قال بزرجمهر ان برزویه رأس اطباء فارس، و هو الذی ولی انتساخ هذا الکتاب و ترجمه من کتب الهند، قال...» (ص ۲۵).

ابن باب گفتاری است از قول برزویه پزشک در شرح حال و سیر و سلوک باطنی و وجدانی خویش و مجادله او با نفس و در جست و جوی او برای وصول به سعادت و حقیقت و در شکایت از وضع زمان و ابناء زمان که سرانجام به روی آوردن او به ریاضت و زهد و اعراض از دنیا و عمل برای آخرت منتهی می‌گردد. پس از وصول به این نتیجه کتابهایی را در هند استنساخ می‌کند و به ایران می‌آورد که از آن جمله همین کتاب کلیله و دمنه است. از مطالعه این باب برمی‌آید که ظاهراً باید انشای خود برزویه باشد، اما ابوریحان بیرونی، ریاضی‌دان و هندشناس معروف ایرانی، در کتاب تحقیق ماللهند، این باب را افزوده ابن مقفع می‌داند و می‌گوید: «دوست داشتم که کتاب پنجه تتره را که میان ما به کلیله و دمنه مشهور است، ترجمه کنم، زیرا این کتاب در انتقال و ترجمه از زبانهای مختلف (هندی، پهلوی و عربی) از تغییر در امان نبوده است، چنانکه عبدالله بن مقفع باب برزویه را افزوده و قصدش آن بوده است که مردم سست اعتقاد را به شک در دین بیندازد و (از این راه) به دین مانویان دعوت کند...» (ص ۱۲۳).

از دانشمندان اروپایی نولدکه و هرتل و گابریلی این سخن بیرونی را تقریباً پذیرفته‌اند و گابریلی گفته است که ابن مقفع لا اقل قسمت شک در ادیان را به کلام برزویه افزوده است (نک: کراوس، ۱۴). کراوس می‌گوید که گابریلی موضعی را که به عقیده او ابن مقفع به باب برزویه افزوده، به دقت تعیین نکرده است، اما فصل اختلافات و تناقضات ادیان را یقیناً افزوده خود ابن مقفع می‌داند. کراوس خود احتمال می‌دهد که ابن مقفع متنی را که در برابرش بوده، بسط و گسترش داده است، اما به عقیده او در متن پهلوی مطالبی درباره شک و تردید در ادیان وجود داشته است (ص ۱۵-۱۴).

دلیل کراوس بر این معنی متنی است به زبانی سریانی در منطق تألیف بولس ایرانی^۱. بولس ایرانی ظاهراً اهل ریوآرشدیر (ریشهر) بوده و در علوم دینی و فلسفه متبحر بوده و می‌خواسته است مطران و رئیس اساقفه فارس شود و چون به این مقام نرسیده، به دین زردشت

مؤید این نظر کراوس که انوشروان، با آنکه خود زردشتی مؤمنی بوده است، تعصب دینی نداشته و به عقاید و افکار اقوام متعدد دیگر (هندی و یونانی) احترام می‌گذاشته است، مطلبی است که ابوعلی مسکویه، در تجارب الامم از کتاب سیره انوشروان نقل کرده است. آنچه در تجارب الامم آمده، قطعه‌ای است در سیرت و سیاست انوشروان به قلم خودش (نک: ابوعلی مسکویه، ۱۱۰/۸). انوشروان در این قطعه می‌گوید: «چون از نظر به راه و رسم نیاکان خود پیرداختیم... به راه و رسم یونانیان و هندوان روی آوردیم و آنچه پسندیده بود، برگزیدیم و خرد را میزان آن ساختیم و به معیار خرد آن را تمیز دادیم. از این راه و رسمها آنچه برای پادشاهی مایه زیور بود، برگرفتیم... و دل ما در این کار با ما به خلاف برنخواست. آنگاه آنان (یونانیان و رومیان) را از کار خود آگاه ساختیم و سیرتهایی را که ناپسند و مذموم بود، به ایشان گوشزد کردیم، ولی کسی را ناگزیر نساختم که به دین و آیین دیگران بگردد. آنچه خود داشتیم از دیگران دریغ نکردیم و آنچه دیگران داشتند از آموختن سرباز نزدیم، زیرا خستو شدن به حقیقت و دانش و پیروی از آن، از اهم اموری است که شاهان خود را به آن زیور بخشند» (همو، ۱۱۰/۸).

اما اینکه بیرونی گفته است: ابن مقفع با افزودن این باب خواسته است عقاید کسانی را که در دین ضعیف هستند، سست کند و ایشان را به مذهب مانوی بخواند، مطلبی است که او بر ابن مقفع تحمیل کرده است، زیرا از مطالعه قسمت مذکور از این باب هرگز بر نمی‌آید که نویسنده این باب چنین قصدی داشته است، بلکه قصد او همه ادیان بوده است که مانویت هم یکی از آنهاست. اگر کسی مدعی شود که همه ادیان بر خطا هستند، مسلماً نمی‌خواهد دین معینی را تبلیغ کند، مخصوصاً اگر مدعی شود که کسی را از پیشینیان نیافته است که چیزی بیشتر از ستایش دین خود و نکوهش دین دیگران بگوید و نیز مدعی شود که سخن ارباب ادیان و پاسخهای ایشان از روی هوی و هوس است نه عدالت و کسی را از ارباب ادیان ندیده است که برصفت عدالت و اعتدال باشد و خردمندان آن را بشناسند و پسندند (نک: کلیله و دمنه، ۳۰).

اما آنچه مسلماً ابن مقفع بر کلیله و دمنه افزوده است، «باب غرض الکتاب» است که عزّام در مقدمه کلیله و دمنه آن را از ابن مقفع دانسته است. در آخر این باب آمده است: «چون دیدیم که ایرانیان این کتاب را ترجمه کردند و از هندی به فارسی در آوردند، بایی بر آن افزودیم تا همچون مقدمه و اساسی بر آن باشد و در آن امر این کتاب برای کسی که آن را بخواند و بفهمد و از آن بهره گیرد، روشن شود» (ص ۱۲). دلیل دیگر این است که در این باب کسی را به عنوان مثال یاد کرده است که می‌خواسته دانش و زبان عربی را یاد بگیرد و این خود می‌رساند که این باب مربوط به زمان ساسانیان نیست (ص ۵).

باب «الفحص عن امر دمنه» را نیز از افزوده‌های ابن مقفع دانسته‌اند، زیرا این باب در پنجه تنتره نیست و در ترجمه سریانی قدیم هم نیست.

گرویده است (ص ۱۶).

بولس ایرانی در مقدمه این کتاب در فرق میان فلسفه و دین گ است که چون دین در معرض شک و تردید است، ادیان گوناگون ب یکدیگر در خلاف و خصومت هستند. او به همین دلیل فلسفه را برتر از دین می‌داند (همو، ۱۷). کراوس مقدمه منطقی بولس ایرانی را با باب برزویه در کلیله و دمنه (در قسمت مربوط به بحث از ادیان و مشاجرات و خصومات آنها با یکدیگر) مقایسه می‌کند و به این نتیجه می‌رسد که اینگونه سخنان درباره ادیان فقط در دربار پادشاهی مانند انوشروان می‌توانست صورت گیرد، زیرا شواهد بسیاری در دست است که این پادشاه به بحث آزاد درباره عقاید و ادیان دلبستگی داشته است (ص ۱۷-۱۹).

کراوس می‌گوید بولس ایرانی و برزویه طبیب هر دو در دربار انوشروان می‌زیستند و از اینجا می‌توان دریافت که ادعای کسانی که می‌گویند: افکار آزادانه باب برزویه نمی‌توانست در دربار انوشروان وجود داشته باشد، نادرست است. برعکس، محیط زمان ابن مقفع که آزاداندیشان به نهمت زندقه تحت تعقیب بودند، برای این افکار مناسب نبوده است. البته چنانکه کراوس می‌گوید، میان برزویه و بولس ایرانی در ملاحظات درونی و وجدانی فرقه‌های بارزی هست:

خطاب بولس ایرانی به پادشاه ایران است، اما روی سخن برزویه با مردم مذهب زمان خویش است؛ بولس پیرو فلسفه غربی است، اما برزویه به ریاضت و زهد بودایی دلبسته است؛ بولس دانش و فلسفه را خیر اعلی برای انسان می‌داند، اما برزویه پشت به علم و روی به اخلاق دارد؛ بولس معتقد است که معرفت دینی نمی‌تواند فلسفه را مجاب کند و فقط در صورت موافقت و مطابقت با آن می‌تواند خود را توجیه کند، اما برزویه از ادیان اعراض می‌کند و در جبهه مخالف دین قرار می‌گیرد (ص ۱۹-۲۰).

به گفته کراوس اهمیت تاریخ معنوی ایران در آن بوده که همچون پلی میان شرق و غرب بوده است. در جندی‌شاپور و دیگر مدارس عالی ایران تعالیم هندی و یونانی با هم برخورد می‌کردند و یکدیگر را بارور می‌ساختند. بولس ایرانی و برزویه طبیب مثالهای بارز این واقعیت هستند.

عادت بر این شده است که گرایشهای روشن‌بینانه و روشن‌گرانه را در شرق به مذهب مانوی و مذاهب و جریانهای خویشاوند آن (در مجموع به «زندقه») نسبت دهند و به همین دلیل است که نولدکه و گابریلی آن قسمت از باب برزویه را که شامل انتقاد از ادیان و مذاهب است، به محرّز و مذهب عربی آن یعنی ابن مقفع نسبت می‌دهند، زیرا او را یک زندیق و مانوی قلمداد کرده‌اند که دین خود را مکتوم می‌داشته است. کراوس می‌گوید: بحث ما نشان می‌دهد که افراد مذهب و درس خوانده در زمان انوشروان به یک دین خاص پای‌بند نبوده‌اند و گفتار برزویه در اثر معاصر خود، یعنی بولس ایرانی، نظایری داشته است (ص ۲۰).

علت افزودن این باب را چنین گفته‌اند که نویسنده آن نخواست است که مردم بپندارند دمنه فتنه‌جوی فتنه‌انگیز از کیفر رهایی یافته است. فتح‌الله مجتبی این نظر را که این باب از اضافات ابن مقفع است، نمی‌پذیرد، زیرا در اعلام داستانهایی این باب تأثیر رسم‌الخط پهلوی آشکار است و از دقت در آن نامها روشن می‌گردد که کلاً از زبان پهلوی به تازی نقل شده است و نیز اختلافاتی که میان نسخه‌ها در این باب دیده می‌شود، گاهی چنان بزرگ و نمایان است که نمی‌توان آن را ساخته یک شخص دانست (ص ۳۳ - ۶۳). نبودن این باب در ترجمه قدیم سریانی می‌رساند که در ترجمه پهلوی هم نبوده است و دلیلی در دست نیست که ترجمه پهلوی دوبار نوشته شده باشد. اختلاف نسخ عربی - در همه بابها هست و منحصر به باب «الفحص عن امر دمنه» نیست، اما نظر مجتبی درباره اعلام این باب مهم و شایسته توجه و دقت است.

۲ - ۴. الادب الکبیر، الادب الصغیر و الیتمیه. به گفته ابن ندیم، ابن مقفع یکی از مترجمان فارسی (پهلوی ساسانی) به عربی بوده و از جمله کتابهایی که ترجمه کرده، الآداب الکبیر (یا الادب الکبیر) معروف به ماقرا جنس (۱)، الادب الصغیر و الیتمیه فی الرسائل است (ص ۱۳۲). درباره این سه کتاب در زمانهای اخیر بحثهای زیادی شده است و بعضی الیتمیه یا الدرۃ الیتمیه را با الادب الکبیر یکی دانسته‌اند. آنچه در اینجا می‌توان گفت این است که اگر به سخن ابن ندیم اعتماد کنیم، الیتمیه کتاب جداگانه‌ای است و علاوه بر این او می‌گوید الیتمیه فی الرسائل، اما الادب الکبیر که در دست ماست، موضوعش در اندرز و سیاست و کشورداری است.

کارلو آلفونسو نالینو (ص ۱۳۰) و کردعلی (ص ۱۱۵) و عباس (ص ۵۵۵) عبارتی را از کتاب اعجاز القرآن ابوبکر باقلانی (د ۴۰۳ ق) نقل کرده‌اند که گویا گفته است: الدرۃ الیتمیه دو کتاب است که یکی متضمن حکم منقوله و دیگری دارای مطالبی در دیانات است. اما عبارت باقلانی چنین است: «وقد ادعی قوم ان ابن المقفع عارض القرآن و انما فزعوا الی الدرۃ و الیتمیه و هما کتابان احدهما يتضمن حکماً منقولاً توجد عند حکماء کلّ امة مذکوره بالفضل فلیس فیها شیء بدیع من لفظ ولا معنی والاخر فی شیء من الدیانات...» (ص ۴۶ - ۴۷). پس بنا بر گفته باقلانی درۃ و یتیمه دو کتاب بوده است که یکی مشتمل بر حکم و آداب و اندرزها و دیگری مشتمل بر دیانات بوده است، نه اینکه خود یتیمه دو کتاب باشد.

کردعلی (ص ۱۱۵ - ۱۱۸) از قول ابن ابی طاهر طیفور (۲۰۴ - ۲۸۰ ق) در کتاب المنشور والمنظوم چنین نقل می‌کند: «مردم همه بر این عقیده هستند که کسی مانند آن نگفته است (یعنی مانند الیتمیه ابن مقفع)؛ آنگاه ابن ابی طاهر می‌افزاید: این رساله شبیه و مانند ندارد و از ارکان بلاغت است و بلفظ از آن بهره می‌گیرند. پس از آن از صدر و آغاز آن مطالبی نقل می‌کند. این مطالب نه در الادب الصغیر است و نه

در الادب الکبیر و خود دلیل بر این است که الیتمیه بجز دو کتاب مذکور است. همچنین نالینو (ص ۱۳۲-۱۳۱) مطلبی از کتاب جامع بیان العلم و فضله تألیف ابن عبدالبر (د ۴۶۳ ق) به واسطه احمد بن عمر محمصانی (از المختصر) که شامل فصلی از الیتمیه ابن مقفع است، می‌آورد. این فصل هم در دو کتاب الادب الکبیر و الادب الصغیر نیست و درباره «دین» است و در آن می‌گوید که دین امری انسانی نیست که موکول به ظن و رأی مردم باشد و تولید خصومت کند. این سخنان هم در دو کتاب مذکور نیست و سخن باقلانی را تأیید می‌کند که الیتمیه درباره دیانات بوده است.

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که آنچه باقلانی به نام درۃ خوانده، در اصل الدرۃ الیتمیه بوده است که همان الادب الکبیر است و آنچه به نام یتیمه خوانده، کتاب دیگری بوده است که فعلاً جایی از آن سراغ نداریم و مطالبی از آن در عیون الاخبار ابن قتیبه (نک: ۷۴/۸، ۸۵، جم) و کتاب ابن ابی طاهر طیفور و المختصر محمصانی آمده است. مشکلی که باقی می‌ماند، این است که ابن ندیم آن را «فی الرسائل» و باقلانی آن را «فی الدیانات» می‌خواند و این مشکل زمانی حل می‌شود که همه رساله الیتمیه به دست آید. ابن ندیم هر سه کتاب الادب الکبیر و الادب الصغیر و الیتمیه را ترجمه می‌داند، اما در آغاز الدرۃ الیتمیه (ص ۵۵) که همان الادب الکبیر است، می‌خوانیم: «قال عبدالله بن المقفع»، از این عبارت چنین برمی‌آید که ابن مقفع مؤلف این کتاب بوده است، نه مترجم آن. عامری (د ۳۸۱ ق) می‌گوید: «این مقفع مجموعه‌هایی از کتاب اوستای زردشتیان را که در اخلاق نیک است، در کتاب معروف به الادب الکبیر نقل کرده است» (ص ۱۵۹ - ۱۶۰). از این سخن عامری چنین برمی‌آید که الادب الکبیر ترجمه است. ابن ندیم، چنانکه گذشت، می‌گوید که نام دیگر الادب الکبیر «ماقراجنس» است و این نیز مؤید این امر است که اصل کتاب به زبان پهلوی بوده است و گر نه معنی ندارد که به یک کتاب عربی چنین نامی بدهند. جزء دوم این نام «جنس» است که معرب گشسپ و از نامهای ایرانی است، اما جزء نخستین آن معلوم نیست و شاید «مهر آزاد» باشد که در این صورت نام کتاب «مهر آزاد گشسپ» است. این کلمه نام یکی از تألیفات علی بن عبیده ریحانی بوده است (ابن ندیم، ۱۳۳). شاید میان این دو احتمال، بتوان چنین جمع کرد که ابن مقفع حکم و امثال و اندرزهایی را از متنهاي مختلف پهلوی گردآورده و ترجمه کرده است و به آن نام الادب الکبیر داده است. احسان عباس نشان داده است که بعضی از قطعات الادب الکبیر اصل یونانی دارد (برای اقوال منقول در الادب الکبیر، نک: عباس، ۵۴۳ - ۵۴۶).

کتاب الادب الصغیر را احمد زکی پاشا عالم مصری، در قاهره (۱۹۱۱ م) انتشار داده و محمد کردعلی در رسائل البلقاء نیز در قاهره (۱۹۱۳ م) منتشر کرده است. گوستاو ریشتر^۱ خاورشناس آلمانی مقاله‌ای

1. Richter, G., "Über das kleine Adabbuch des Ibn al-Muqaffa", *Der Islam*, 1931, XIX/278-281.

فرقه «راوندیه» و «ابومسلمیه» است که فرقه نخست یعنی راوندیه درباره منصور غلو و افراط کرده بودند و گروه دوم به جهت رفتار ناشایست منصور با ابومسلم در اطاعت از خلیفه متحیر و مردد بودند.

ابن مقفع به خلیفه اندرز می‌دهد که امان نامه‌ای بلیغ و مختصر و مفید برای ایشان بنویسد و آنان را به آنچه باید بکنند یا از آن بپرهیزند، راهنمایی کند. رؤسای سپاه این دستور را حفظ کنند و سپاهیان زیر دست خود را به پیروی از آن وادارند. بعضی از این سپاهیان چنان در طاعت خلیفه تند می‌روند که می‌پندارند، خلیفه می‌تواند به کوه امر کند و کوه به راه بیفتد و به ایشان دستور دهد که پشت به قبله نماز بخوانند. اینان حدیث معروف «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق» را بد تعبیر کرده‌اند و پنداشته‌اند که امام می‌تواند آنها را به معصیت خدا دعوت کند (همان، ۱۲۲)؛ درباره این گروه که همان «راوندیه» هستند، نک: طبری، ۵۰۵/۷ - ۵۰۸). گروهی دیگر می‌گویند: ما به هر حال باید از امام پیروی کنیم و کاری به طاعت و معصیت خدا نداریم. زیان این گروه کمتر از زیان گروه نخست نیست. دسته دیگر معتقدند که نباید از امام در اموری که معصیت است و سبب عدم رعایت فرایض و حدود می‌شود، اطاعت کرد، زیرا هیچ کس را حق مداخله در امور شرعی و مخالفت با آن نیست، اما در امور دیگر مانند جنگ با دشمنان و سیاست مملکت و تدبیر امور رعایا باید از امام و خلیفه اطاعت کرد. این گروه بر راه صواب هستند («رسالة الصحابة»، ۱۲۲ - ۱۲۳).

ابن مقفع نصیحت می‌کند که امر مالیات را نباید به سپاهیان وا گذاشت، زیرا این کار ایشان را به طمع و خیانت و حرص در جمع مال وادار می‌سازد و این شایسته سپاهی نیست. همچنین والی باید بداند که در میان سپاهیان کسانی هستند که از سران و سرداران با کفایت‌ترند، باید اینگونه اشخاص را شناخت و به مرتبه ریاست و رهبری سپاه رساند (همان، ۱۲۳ - ۱۲۴).

پس از سپاه و مردم خراسان باید به مردم کوفه و بصره و عراق پرداخت، زیرا آنان، پس از مردم خراسان، نزدیک‌ترین پیروان و یاران خلیفه‌اند. ابن مقفع دانش و عقل و زبان مردم عراق را می‌ستاید (همان، ۱۲۴ - ۱۲۵). باید دانست که در زمان ابن مقفع رشد عقلی و فرهنگی مردم عراق به اوج رسیده بود و به جهت همین رشد فرهنگی بود که بصره و کوفه و بغداد در قرن بعد مهم‌ترین مراکز فرهنگی جامعه اسلامی شدند و پس از آن شهرهای ری، نیشابور، طوس، بخارا و خوارزم نیز در این رشد فرهنگی به شهرهای عراق رسیدند.

ابن مقفع پس از آن به وضع اسف‌بار امر قضا اشاره می‌کند و به خلیفه اندرز می‌دهد که رویه‌های قضایی و احکام قضایی مختلف را جمع کند و از آن قانون و دستور واحدی مدون سازد و به همگان ابلاغ کند (همان، ۱۲۵ - ۱۲۶). در اینجا تأثیر نظام دولت ساسانی در عقاید ابن مقفع به خوبی دیده می‌شود. این نظام مبنی بر مرکزیت شدید و مبتنی بر احکام و قوانین ثابت و معینی بود و در آن از اجتهاد خبری نبود.

درباره الادب الصغير دارد که در انتساب این رساله به ابن مقفع شک کرده است. دلیل ریشتر آن است که هر چه ابن قتیبه در عیون الاخبار از کتابی به نام الادب نقل می‌کند، همه از الادب الكبير است و او مطلبی از الادب الصغير نقل نکرده است (نک: همو، ۵۵۸ - ۵۵۹). گابریلی نیز به پیروی از ریشتر در نسبت کتاب به ابن مقفع شک کرده است و بیشتر مطالب آن را مأخوذ از کلیله و دمنه می‌داند (همانجا). احسان عباس فقراتی از الادب الصغير را با مطالب الحکمة الخالدة و کلیله و دمنه مقایسه کرده و به این نتیجه رسیده است که این کتاب اثر مستقلی نیست و بعید است که ابن مقفع از کتابهایی که خود ترجمه کرده است، کتاب دیگری بیردازد (نک: همو، ۵۶۰ - ۵۷۸).

با اینهمه مسلم است که ابن مقفع کتابی به نام الادب الصغير داشته، زیرا «الكبير» در برابر «الصغير» است و تصریح ابن ندیم بر اینکه الادب الصغير از ترجمه‌های ابن مقفع بوده است، مؤید این معنی است. اگر به اصالت آنچه امروز به نام الادب الصغير معروف است، معتقد نباشیم، باید بگوییم که اصل کتاب در دست نیست و شخصی مطالبی از کتابهای دیگر ابن مقفع استخراج کرده و به این نام نامیده است. ۵. رسالة الصحابة. این کتاب تألیف ابن مقفع است و ترجمه نیست و در ضمن رسائل البلقاء (ص ۱۲۰ - ۱۳۱) به طبع رسیده است. نثر آن فشرده و مغلق است و فهم آن نیاز به دقت و تدبیر دارد و متن چاهی خالی از تحریف و غلط نیست. این رساله خطاب به منصور خلیفه عباسی است و راهنماییهایی است درباره سپاه خراسان و مردم کوفه و بصره و شام و حجاز و درباره قضا و مالیات و اطرافیان یا «صحابه» خلیفه.

ابن مقفع بیشتر عمر خود را در زمان بنی‌امیه گذرانده بود و چون برای عمال آن دولت کار می‌کرد و به اصطلاح کاتب و منشی بود، از وضع سیاسی و مالی و نظامی بنی‌امیه اطلاعات کافی داشت و چون دانشمند و هوشمند بود، از اوضاع اجتماعی و فرهنگی زمان خود آگاه بود. راهنماییها و اندرزهای او در این رساله به منصور مبنی بر همین آگاهیهاست و می‌توان آن را سندی از تاریخ اجتماعی اواخر دوره اموی و اوایل دوره عباسی دانست. اگر این رساله از روی دقت و بصیرت تصحیح شود، برخلاف آنچه طه حسین (۶۰/۵) گفته است، از آثار بسیار خوب نثر عربی کلاسیک به حساب خواهد آمد، نثری که در آن از پرگویی و اطناب غیر لازم احتراز شده است و معانی با الفاظ هم گام و هم عنان افتاده است. پس از ستایشی معتدل و معقول از منصور در مقدمه و تمهید برای بیان تذکارها و راهنماییهای خود، نظر خلیفه را به سپاه خراسان معطوف می‌دارد و می‌گوید: نظیر این سپاه در عالم اسلام دیده نشده است. آنان اهل اطاعت و عفت و خودداری از تجاوز به نفوس و اعراض هستند و نیاز به تقویت آراء و عقاید و دست و زبان دارند، زیرا بعضی از ایشان در پیروی و اطاعت از سلطان تندرو و غالی هستند و بعضی دیگر با آنکه تابع هستند، متحیر و دودلند («رسالة الصحابة»، ۱۲۱). احتمالاً نظر ابن مقفع در باب این دو گروه، به دو

ابن مقفع درباره مردم شام که دشمنان خلافت عباسی بودند، توصیه می‌کند که با آنان به لطف و مدارا رفتار شود و مالیاتی که از ایشان گرفته می‌شود، پس از وضع هزینه‌های دولت صرف خود آنان و جنگجویانشان گردد. سپس به منصور اندرز می‌دهد که در برگزیدن یاران و درباریان و عمال خود دقت کند، زیرا اصحاب و یاران امام مایه روشنی و زیور مجلس او و همچون زبان رعایا هستند و مایه تقویت رأی خلیفه و عزت و کرامت او هستند. اما به گفته ابن مقفع در زمان بنی امیه چنین نبود و وزرا و عاملان و کاتبان آن عصر تبهکار و سبب فساد حسب و نسب و ادب و سیاست بودند، بدان را به خود نزدیک می‌ساختند و نیکان را از خود دور می‌کردند. این امر به آنجا رسیده بود که در زمان خلافت ابوالعباس سفاح، نخستین خلیفه عباسی، روزی که ابن مقفع و گروهی از مردم بصره خواستند به دیدار خلیفه بروند، عده‌ای از این کار سرباز زدند و گفتند: معصیت نرفتن نزد خلیفه بهتر از آن است که با نزدیکی به دربار او بدنام شوند و گفتند در زمانهای خیلی پیش چنین نبود، زیرا در آن زمان مردم شریف حتی به مقامات پایین‌تر در دربار نیز راضی بودند و همه در جست و جوی این مقامات بودند، اما اکنون کار دگرگونه است و کسانی از یاران خلیفه هستند که نه حسب و نسب بلند و نه خصلت نیک دارند. ابن مقفع توصیه می‌کند که خلیفه کسانی را بپذیرد که دارای حسب و نسب بلند و خصال خوب باشند و خلیفه باید توصیه را در انتخاب وزیران، کاتبان و عاملان دولت نپذیرد (همان، ۱۲۷ - ۱۲۹). آنگاه اندرزهایی درباره چگونگی گرفتن مالیات و خراج و نیز درباره مردم جزیره العرب می‌دهد (همان، ۱۲۹ - ۱۳۱).

۶. المنطق. ابن ندیم شرح حال ابن مقفع را ضمن شرح حال کاتبان، وزیران و عاملان خراج و مثنیان آورده است (ص ۱۳۲) و او را یکی از مترجمان فارسی به عربی خوانده است. از نام ترجمه‌هایی که ابن ندیم در الفهرست ذکر کرده است، برمی‌آید که مقصود او کتابهایی است که مؤلفان ایرانی داشته است، اما در فن اول از مقاله هفتم که در اخبار فلاسفه طبیعی و منطقی است، نام ابن مقفع در میان نام کسانی آمده است که کتابهای منطقی و فلسفی را از فارسی به عربی ترجمه کرده‌اند (ص ۳۰۵). دانستن این نکته مهم است، زیرا پاول کراوس پنداشته است که این «ابن مقفع» پسر او، یعنی محمد بن عبدالله بن المقفع است، نه خود او و وی غیر از ابن مقفع «پدر» است که نامش در میان کاتبان و وزیران آمده است (ص ۴-۵). کراوس در مقاله‌ای در «مجله مطالعات شرقی» (م، ۱۹۳۳) نوشته است که ترجمه منطقی منسوب به ابن مقفع از خود او نیست، بلکه از پسرش محمد بن عبدالله ابن مقفع است. دلیل کراوس نسخه‌ای از این منطق است که به شماره ۳۳۸ در کتابخانه سن ژوزف بیروت موجود است و توسط فورلانی کشف شده بود. فورلانی در ۱۹۲۶م مقاله‌ای در گزارشهای آکادمی «لینچی» ایتالیا درباره این نسخه نوشته است. در پایان این نسخه ترجمه خلاصه ایساغوجی و قاطیغوریاس و انالوطیقای ارسطو را به

«محمد بن عبدالله بن مقفع» نسبت داده است (همو، ۴). این نوشته که در پایان نسخه‌های دیگر این کتاب که بعدها به دست آمد (نک: دانش پژوه، ۳، ۷۳ - ۷۶)، نیز آمده است، برخلاف نظر مؤلفان قدیم، چون ابن ندیم، جاحظ (الحيوان، ۷۶/۱)، صاعد اندلسی (ص ۵۷) و خوارزمی (ص ۱۴۳) است که چنین اثری را به ابن مقفع نسبت داده‌اند. چنانکه دانش پژوه حدس زده است، این نام در اصل «ابو محمد عبدالله بن مقفع» بوده است که در دست‌نویسهای متأخر به «محمد بن عبدالله بن مقفع» بدل شده است (ص ۷۶). منطق ابن مقفع شامل ایساغوجی و قاطیغوریاس (قاطیغوریاس، مقولات) و فریارمانیس (باری‌ارمیناس، کتاب العبارة) و انالوطیقا (قیاس) است. سه کتاب آخری از خود ارسطو است و ایساغوجی از شاگرد او فروریوس صوری است. چرا فقط سه کتاب از مجموع کتب منطقی ارسطو برگزیده شده است؟ کراوس در این باره به تحقیقات مایرهوف اشاره می‌کند که بنا بر آن در مدارس صوامع سریانی، فقط این سه کتاب تدریس می‌شده که شاید متأثر از سنت مکتب متأخر اسکندرانی بوده است که گویا بنا بر تصمیمهای یکی از مجامع روحانی، فقط تدریس این سه کتاب مجاز بوده است. سریانیها و علمای لاتین قرون وسطی ارسطو را عالم منطقی می‌دانستند، نه فیلسوف، ممنوعیت تحقیق در آثار فلسفی ارسطو از سوی مسلمانان شکسته شد و در عالم اسلام همه آثار ارسطو، بجز کتاب سیاست، به بحث و تحقیق گذاشته شد (ص ۶-۷). به هر حال به گفته ابن ندیم، ابن مقفع این کتاب را از فارسی به عربی درآورده است و شاید کهن‌ترین کتابی باشد که در منطق به عربی ترجمه شده است. اصطلاحات منطقی این کتاب با اصطلاحات کتب منطقی دیگر که از سریانی و یونانی به عربی ترجمه شده است، فرق دارد. مثلاً اصطلاح علمی و فنی را به «متاع» ترجمه کرده است. محققان اروپایی و همچنین دانش‌پژوه (ص ۷۱) گفته‌اند که «متاع» در این کتاب در برابر «موضوع علم» است، ولی چنانکه از گفته خود ابن مقفع برمی‌آید «متاع» در برابر «اصطلاح» است. ابن مقفع در آغاز کتاب می‌گوید: «لکل صناعة متاع والامتنعة اسماء يعرفها اهل تلك الصناعة ويجهلها من سواهم» (ص ۱). این جمله به روشنی می‌رساند که مقصود از متاع، موضوع علم نیست، بلکه اصطلاحات مخصوص هر علم است. او «علم اعلی» یا «علم مابعدالطبیعه» را «علم غیب» می‌خواند (ص ۳). بعضی از اصطلاحات مهم دیگر این کتاب از این قرار است: علم ادب = علم ریاضی (همانجا)؛ صورت = نوع (ص ۴)؛ عین = جوهر (ص ۹)؛ نصبة = وضع (ص ۱۰)؛ عام و خاص = جزئی و کلی (ص ۱۱)؛ فرقان = فصل (ص ۱۲)؛ عدد منظوم و مقطوع = کم متصل و منفصل؛ جته = جسم؛ بسیط = سطح؛ مثل و لامل = تساوی و عدم تساوی (ص ۱۲، ۱۶، جم).

این کتاب با مقدمه‌ای مبسوط و عالمانه همراه با حدود المنطق

زردشتی بوده و بالطبع با دین اسلام هم سازگار نبوده است. ربطی داشته باشد. جاحظ در رساله «ذم اخلاق الکتاب» (رسائل، ۱۹۱/۲ - ۱۹۲) کتاب مزدک را در ردیف امثال بزرجمهر و عهد اردشیر و رسائل عبدالحمید و ادب ابن المقفع (ظاهراً همان ادب الکبیر و ادب الصغیر) و کلیله و دمنه قرار داده است، یعنی از جمله کتبی که نویسندگان و منشیان به خواندن آن مباحثات می‌کردند و آن را برای فن انشا و ترسل ضروری می‌دانستند. این سخن جاحظ مؤید این مطلب است که کتاب مزدک ربطی به مزدک و آیین او نداشته است. همچنین ابوالمظفر بلخی در شعری که در تیمه‌الدهر از او نقل شده است، سخن بزرجمهر حکیم و سخن مزدک را در یک ردیف ذکر کرده و اندرزی حکیمانه از قول آن دو نقل کرده است (نک: تعالی، ۳۵۱/۴). احمد تفضلی از قول «مردک فارسی» دو سخن از کتاب سراج الملوك طروشوی آورده که باز در «ادب» و اندرز است و نام او را صریحاً مردک گفته است (همانجا؛ نک: طروشوی، ۱۹۸ - ۱۹۹، ۲۰۱). بنابر تحقیق احمد تفضلی نام «مردک» از نامهای خاص دوره ساسانی بوده است (همانجا).

۱۰. الادب الوجیز للولد الصغیر. نام این کتاب در الفهرست نیامده، ولی ترجمه‌ای به فارسی از آن در دست است که در مقدمه، اصل عربی آن را به ابن مقفع نسبت داده است. در صفحه عنوان و نیز در پایان نسخه‌ای که دانش‌پژوه این کتاب را از روی آن منتشر کرده است، ترجمه فارسی آن را از خواجه نصیرالدین طوسی دانسته است («الادب الوجیز»، ۴۹۷، ۵۵۹). مترجم در دیباچه کتاب می‌گوید: ترجمه آن به دستور ابوالفتح ناصرالدین عبدالرحیم محتشم قهستان (د ۶۵۵ ق) انجام یافته است (همان، ۴۹۸ - ۴۹۹) و می‌دانیم که اخلاق محتشمی و اخلاق ناصری که هر دو از تألیفات خواجه نصیر است، نیز به دستور همین محتشم قهستان بوده است. این کتاب بار اول به سعی عبدالرحیم خلخالی و دیباچه عباس اقبال در تهران (۱۳۱۲ ش)، به طبع رسیده است و دانش‌پژوه آن را به همراه اخلاق محتشمی و چند رساله دیگر جزو انتشارات دانشکده معقول و منقول (۱۳۳۹ ش) منتشر کرده است، نیز در ۱۳۴۰ ش در اصفهان به کوشش غلامحسین آهنی به چاپ رسیده است.

در ترجمه فارسی کتاب آیاتی از قرآن و نیز اشعار عربی پس از زمان ابن مقفع (مانند اشعاری از متنبی) و اشعار فارسی افزوده شده است (همان، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۶، جم). چنانکه از کتابهای دیگر ابن مقفع معلوم می‌شود، او به آیات و اشعار استشهد و استناد نمی‌کرده است. پس باید گفت یا مترجم فارسی مطالبی از خود بر اصل کتاب افزوده است یا اصلاً متن کتاب از ابن مقفع نیست.

۱۱. نامه تسر به گشنسپ. بهاءالدین محمد بن حسن بن اسفندیار کاتب، مؤلف تاریخ طبرستان در حدود سال ۶۱۱ ق در دکانی از رسته

ابن‌بهریز به وسیله دانش‌پژوه در تهران (۱۳۵۷ ش) به طبع رسیده است.

۷. کتاب التاج فی سیره انوشروان. ابن ندیم در زمره کتابهایی که ابن مقفع از پهلوی به عربی ترجمه کرده، از این کتاب نام برده است (ص ۱۳۲). چنانکه محمدی (شم ۳، ص ۲۵۹ - ۲۶۴) نشان داده است، این کتاب همان است که ابوعلی مسکویه در تجارب الامم (۱۰۰/۱ - ۱۱۰) قطعه‌ای از آن را با عنوان «ذکر قطعه من سیره انوشروان و سیاست» آورده است. این «سیره» چنانکه ابوعلی مسکویه گفته، تألیف خود انوشروان بوده است. ابوعلی مسکویه نام مترجم عربی آن را ذکر نکرده است و فقط می‌گوید: «و قرأت فیما کتبه انوشروان من سیره نفسه» (۱۰۰/۱) و معلوم است که ابوعلی مسکویه آن را از روی ترجمه عربی خوانده است و این ترجمه به احتمال زیاد از ابن مقفع بوده است. انوشروان در این کتاب شرح بعضی از وقایع روزگار سلطنت خود را نوشته که از آن جمله است: داستان توطئه قتل او و مخالفت بعضی از اشراف با دین رسمی و روابط او با ترکان و رومیان و بحث از احوال رعیت و خراج و وضع سنن و قوانین. تحقیق در این قطعه و تطبیق آن با گفته‌های مورخان از جهت تاریخ عصر انوشروان بسیار مهم است. محمدی این قطعه را در الدراسات العربیه (شم ۴، ص ۳۴۷ - ۳۷۱) استادانه ترجمه کرده است.

۸. آیین‌نامه. این اثر هم از کتابهایی است که ابن ندیم ترجمه عربی آن را به ابن مقفع نسبت داده و نام آن را آیین‌نامه فی‌الآیین آورده است (همانجا). اصل عربی این کتاب در دست نیست و قطعاتی از آن در بعضی از کتب، از جمله عیون الاخبار ابن قتیبه آمده است (نک: ۸/۱، ۶۲، ۱۱۲ - ۱۱۵، جم؛ درباره این کتاب، نک: ه، د، ۲۸۹/۲ - ۲۹۰).

۹. کتاب مزدک یا مردک. ابن ندیم (همانجا) ترجمه کتابی به نام مزدک را به ابن مقفع نسبت داده است. این نام به صورتهای مختلف مزدک، مردک و مَرُوک در منابع مختلف ضبط شده است. چنانکه احمد تفضلی در مقاله‌ای در بزرگداشت دوشن گیلمن، ذیل عنوان «ملاحظات در باره کتاب موسوم به مزدک‌نامه» (ص ۵۱۰ - ۵۰۷) با ارائه شواهد نشان داده است که این کتاب به مزدک نوآور معروف زمان قباد و انوشروان ارتباطی ندارد و کتابی بوده است مانند کلیله و دمنه در اندرز و مواظظ. به گفته طبری در محاکمه افشین که در حضور معتصم صورت گرفت، مناظر (تقریباً به معنی دادستان) که محمد بن عبدالملک الزیات بود، از او پرسید: آن کتاب کفرآمیز زر و زیور دار که در خانه‌ات هست، چه کتابی است؟ افشین در پاسخ گفت: کتابی است به ارث رسیده از پدرم که در آن ادب و اخلاق است و من با بقیه کاری ندارم، مانند کتاب کلیله و دمنه و مزدک که در خانه تو است و گمان نمی‌کنم که داشتن آن سبب خروج از اسلام باشد (۱۰۷/۹ - ۱۰۸). از این سخن بر می‌آید که کتاب مزدک، مانند کلیله و دمنه در خانه اعیان و اشراف مسلمان وجود داشته است و همه آن را می‌خوانده‌اند. پس نمی‌تواند با «مزدک» مصلح اجتماعی و اشتراکی که مخالف دین

صحافان خوارزم کتابی پیدا می‌کند که در آن رساله‌ای بود که ابن مقفع آن را از پهلوی به عربی در آورده بود. این رساله در جواب نامه جُشنسَف شاه (گشنسپ) شاهزاده طبرستان از تنسر دانای فارس و هرید هرابده اردشیر بابک نوشته شده بود (ابن اسفندیار، ۷). ابن اسفندیار که تاریخ طبرستان را در دست تألیف داشت، این رساله را به فارسی ترجمه کرد و آن را در مقدمه کتاب خود آورد. ابن مقفع این نامه را از قول بهرام بن خورزاد و او «از پدر خویش منوچهر موبد خراسان» و علمای پارس نقل کرده است (نامه تنسر، ۱). در این جمله نخستین، تناقضی آشکار وجود دارد که درباره آن بحث شده است. این تناقض میان «بهرام بن خورزاد» و «پدر او منوچهر» است، زیرا اگر بهرام پسر خورزاد است، پدر او منوچهر نمی‌تواند باشد. آنچه به نظر می‌رسد، این است که یا کلمه «ابن» میان بهرام و خورزاد زاید است و در اصل بهرام خورزاد بوده است که خورزاد نه نام پدر بهرام، بلکه لقب خود او بوده است یا آنکه میان «بهرام بن خورزاد» و «او از پدر خویش منوچهر» نام راوی دیگر از قلم افتاده است که پسر همین منوچهر موبد خراسان بوده است. به جای «و علمای پارس» هم شاید در اصل «از علمای پارس» بوده است.

مقدمه نامه درباره تسلط اسکندر بر ایران و وصیت ارسطو به او درباره تقسیم مملکت ایران میان «ابنای ملوک» یا ملوک الطوائف و نیز ظهور اردشیر بابکان پس از مدتها تسلط ملوک الطوائف (اشکانیان) و مرکزیت دادن او از نو به مملکت ایران است. پس از آنکه اردشیر، اردوان را که پادشاه زمین عراقین و ماهات، ماه نهاوند و ماه بسطام و ماه سبزان بود، با ۹۰ تن دیگر که همه از ملوک الطوائف بودند، بکشت، تنها کسی که باقی ماند، «جشنسَف شاه فدشوارگر و طبرستان» بود، اما چون اجداد گشنسب طبرستان را از نایبان اسکندر به قهر و غلبه گرفته بودند، اردشیر با او مدارا می‌کرد و لشکر به ولایت او نمی‌فرستاد تا آنکه جشنسَف را معلوم شد که چاره‌ای بجز اطاعت از اردشیر ندارد. پس نامه‌ای نوشت پیش تنسر هرید هرابده اردشیر و سؤالات و اعتراضاتی به کارهای اردشیر کرد. چون تنسر نامه جشنسَف بر خواند، جوابی به او نوشت و او را به اطاعت اردشیر دعوت کرد و پاسخ اعتراضات و سؤالات او را داد (همان، ۵-۵). نام تنسر در دین کرت، یکی از کتابهای پهلوی هم آمده است. دوبار در کتاب سوم و یک بار در کتاب هفتم (بویس، ۵-۶)، در یک قسمت از کتاب سوم دین کرت، تنسر به عنوان هریدان هرید یاد شده است که به دستور اردشیر پاپکان مأمور جمع‌آوری اوستا می‌شود. در کتاب هفتم، تنسر نه تنها به عنوان شخصیت مذهبی، بلکه همچون کسی که در وحدت بخشیدن به مملکت ایران مؤثر است، یاد می‌شود و همین معنی در نامه تنسر نیز باو نسبت داده می‌شود (همو، ۶-۷).

نام تنسر به صورت «بیشر» در مروج الذهب مسعودی (ج ۱، ۲۷۱/۱) آمده است. مسعودی، تنسر را از «ابناء ملوک و از زهاد» خوانده و او را بر مذهب افلاطون و سقراط می‌داند. مقصود از مذهب

افلاطون و سقراط مذهب به معنی دین نیست، زیرا تنسر به دین زردشتی بوده است، بلکه مقصود اعتقاد فلسفی اوست و شاید مقصود عمده آن بوده است که تنسر نیز مانند افلاطون به حکومت حکما و فلاسفه که «اشراف» حقیقی هستند، معتقد بوده است. مسعودی در التنبیه والاشراف نیز از او نام می‌برد (ص ۹۹). در اینجا نام او را «تنسر» و مقام دینی او را موبد می‌خواند و نام کسی را که به او نامه نوشته است، «ماجُشنَس» (ماه گشنسپ) یاد می‌کند و او را «صاحب جبال دباوند و ری و طبرستان و دیلم و جیلان» می‌گوید و از آخر نامه او قطعه‌ای را نقل می‌کند. ابوریحان بیرونی در تحقیق ماللهند از این نامه یاد می‌کند و آن را «کتاب توسر هریدالهرابده الی پدشوار گرشاه» می‌خواند و مسأله «ابدال» را که مورد اعتراض گشنسب بوده و تنسر آن را پاسخ داده است، نقل می‌کند (ص ۸۳-۸۴).

«توسر» و «تنسر» دو قرائت مختلف از یک کلمه پهلوی است، زیرا در خط پهلوی «و» و «ن» به یک شکل نوشته می‌شود. در کتیبه شاپور در کعبه زردشت از شخصی سخن رفته است که نامش مهرک پسر توسر است. این نام در روایت یونانی کتیبه «میریک توسریگان» است و از آن بز می‌آید که این نام را باید «توسر» خواند (بویس، ۸؛ نیز مینوی، «یه»).

در متن کتاب مواردی آمده است که با عهد اردشیر سازگار نیست و از زمانهای متأخر است، از این رو بعضی از محققان آن را از زمان انوشروان می‌دانند. اما بویس معتقد است که اصل نامه تنسر به گشنسب از زمان اردشیر است ولی در آن به طول زمان مطالبی افزوده‌اند که با عهد اردشیر مطابقت ندارد (ص ۱۳-۱۱).

دارمستتر خاورشناس فرانسوی در ۱۸۹۴م این نامه را از روی نسخه خطی تاریخ طبرستان ابن اسفندیار که در کتابخانه آندیا افس نگاهداری می‌شود، در ژورنال آسیاتیک^۱ با ترجمه فرانسوی به چاپ رسانید. پس از او مجتبی مینوی آن را با نسخه دیگری مقابله کرد و با مقدمه و تعلیقات در ۱۳۱۱ ش (تهران) منتشر کرد و در ۱۳۵۴ ش آن را دوباره با تعلیقات تازه‌تری چاپ کرد. بویس این نامه را از روی چاپ مینوی (چاپ اول) به انگلیسی ترجمه کرد و با مقدمه و حواشی در رم (۱۹۶۸م) منتشر کرد.

۱۲. خدای نامه. ابن ندیم یکی از کتابهایی را که ابن مقفع از پهلوی به عربی ترجمه کرده است، خدای نامه فی السیر می‌خواند که مقصود از «سیر»، احوال شاهان ایران پیش از اسلام است (همانجا). حمزه اصفهانی در تاریخ سنی ملوک الارض والانبیاء آن را سیر ملوک الفرس می‌خواند (ص ۹). وی در جای دیگر می‌گوید که چون خدای نامه به عربی ترجمه شد، تاریخ ملوک الفرس نامیده شد (ص ۱۵). حمزه در جای دیگر از این کتاب می‌گوید که ابن مقفع بعضی از مطالب خدای نامه را ترجمه نکرده است. به گفته وی این قسمت

ابن مقفع را نه تنها ضد قرآن، بلکه آن را کتابی در معارضه با قرآن می‌داند (نک: گابریلی، ۲۴۰-۲۳۹). درباره موضوعات این کتاب به بحث زندقه در همین مقاله مراجعه شود.

۱۷. *القصيدة في الشهور الرومية* وشرحها. این قصیده در ۴۰ بیت است که قافیه آن «ب» و درباره ماههای رومی یا سریانی است. ماهها از نisan (آوریل) آغاز می‌شود و در هر یک از آنها اوضاع جوی مربوط به آن ماه آمده است. این قصیده شرحی هم دارد که بنا به حدس سرگین از قرن ۳ یا ۴ ق است. نسخه‌های خطی آن در استانبول (عاشراوندی و ایاصوفیا) موجود است (GAS, VII/322). رشر آن را با ترجمه آلمانی در ۱۹۲۶ م منتشر کرده است.

۱۸. *ربع الدنيا*. این کتاب را گردیزی به ابن مقفع نسبت می‌دهد (ص ۲۵۶). این اثر ظاهراً در تاریخ اقوام و جغرافیا بوده است. مقدسی در *البداية والتاريخ* مطلب بسیار جالب توجهی درباره بیابان حجاز از ابن مقفع نقل کرده است (۱۵۰/۲). بروکلمان حدس می‌زند که این مطلب از کتاب *ربع الدنيا* ست (GAL, S, I/236).

ماخذ: ابن اسفندیار، محمد بن حسن، *تاریخ طبرستان*، به‌کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *عیون الاخبار*، بیروت، ۱۳۴۳ ق / ۱۹۲۵ م؛ ابن مقفع، عبدالله، «الادب الكبير» (= «الدرة البیمة»)، رسائل البقاء (نک: هـ، کردعلی)، همو، «الادب الوجیز»، ترجمه خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق محتشمی، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۳۹ ش؛ همو، «رسالة الصحابة»، رسائل البقاء (نک: هـ، کردعلی)، همو، کلیله و دمنه، به‌کوشش عبدالوهاب عزام، قاهره، ۱۹۱۴ م؛ همو، المنطق، به‌کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ همو، نامه تسر، ترجمه ابن اسفندیار، به‌کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۱۱ ش؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوعلی مشکویه، احمد بن محمد، *تجارب الامم*، به‌کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، به‌کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۹۰ ق / ۱۹۷۰ م؛ یاقوتی، بمعین طیب، *اعجاز القرآن*، به‌کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به‌کوشش عبدالعزیز دوری، بیروت، ۱۳۹۸ ق / ۱۹۷۸ م؛ بیرونی، ابوریحان، *تحقیق ماللهند*، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۷ ق / ۱۹۵۸ م؛ نعلبی، بیتمه الدهر، به‌کوشش محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر؛ جاحظ، عمرو بن بحر، *الجوان*، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ همو، رسائل الجاحظ، به‌کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۵ م؛ حسین، طه، «الادب والقد»، *المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسین*، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ حمزه اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض والانباء*، برلین، ۱۸۴۴ م؛ خوارزمی، محمد بن احمد، *مفاتیح العلوم*، به‌کوشش قنون، لیدن، ۱۹۶۸ م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی، مقدمه بر المنطق (نک: هـ، ابن مقفع)؛ زرکلی، اعلام؛ سید مرتضی، علی بن حسین، امالی، قاهره، ۱۳۲۵ ق / ۱۹۰۷ م؛ صاعد اندلسی، طبقات الامم، به‌کوشش حیاة بوعلوان، بیروت، ۱۹۸۵ م؛ طبری، تاریخ؛ طروشی، محمد بن ولید، *سراج الملوك*، اسکندریه، ۱۲۸۹ ق؛ عامری، محمد بن یوسف، *الاعلام بشانق الاسلام*، به‌کوشش احمد عبدالحمید غراب، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ عباس، احسان، «نظرة جديدة في بعض الكتب المنسوبة لابن المقفع»، *مجلة مجمع اللغة العربية*، دمشق، ۱۳۹۷ ق / ۱۹۷۷ م؛ شه ۵۲؛ عزام، عبدالوهاب، مقدمه بر کلیله و دمنه (نک: هـ، ابن مقفع)؛ قاسم بن ابراهیم، *الرة علی ابن مقفع*، رم، ۱۹۳۷ م؛ کردعلی، محمد، رسائل البقاء، قاهره، ۱۳۳۱ ق / ۱۹۱۳ م؛ گردیزی، عبدالحی بن ضحاک، *زین الاخبار*، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ منجانی، فتح‌الله، «ملاحظات درباره اعلام کلیله و دمنه»، *مجلة زبان‌شناسی*، تهران، ۱۳۶۳ ش، س ۱، شه ۲؛ محمدی، محمد، «کتاب الناج فی سیرق انوشروان»، *الدراسات*

مربوط به افسانه‌هایی است که از قبیل افسانه‌های لقمان بن عاد و احادیث «عوج و بلوقیا» است (ص ۴۳-۴۴). ترجمه عربی ابن مقفع از خدای نامه در دست نیست. از خدای نامه ترجمه‌های متعددی به عربی در دست بوده است که کسانی مانند حمزه اصفهانی و موسی بن عیسی کسروی آن ترجمه‌ها را که با یکدیگر اختلاف داشته‌اند، با هم مقایسه کرده و نسخه تازه‌تری آماده کرده‌اند. هر چه باشد ترجمه ابن مقفع یکی از مأخذ مهم تاریخ ایران پیش از اسلام بوده است و شاهنامه‌های منثور و منظوم فارسی از آن بهره گرفته‌اند (برای تفصیل، نک: تولدک، تاریخ ایرانیان و عربها، ۱۳-۳۱، حماسه ملی ایران، ۳۷-۳۹).

۱۳. *رسالة الهاشمية*. جاحظ در کتاب *المعلمین* از *رسالة الهاشمية* تألیف ابن مقفع نام برده است. به گفته جاحظ، ابن مقفع در آخر این رساله مطالبی درباره اقوال متکلمان نقل کرده است و در نقل گفتار و بیان دعوی ایشان «جید الحکایة» است، یعنی اقوال را خوب نقل می‌کند، اما آنجا که ابن مقفع خواسته است برایشان رد و «طعن» کند، از عهده بر نیامده است (نالیو، ۱۳۱-۱۳۰).

۱۴. *بنکش؟* (پیکار)، مسعودی در *مروج الذهب* ترجمه کتابی به نام *بنکش* را به ابن مقفع نسبت می‌دهد که در آن اعمال و جنگهای اسفندیار پسر گشتاسپ وصف شده بود (ج بلا، ۲۲۹/۱).

۱۵. *سکیران؟* نیز مسعودی در *مروج الذهب* ترجمه کتاب دیگری به نام *سکیران* (صورت دیگر آن «سکیکین»؟) را به ابن مقفع نسبت می‌دهد که در آن از جنگ رستم و اسفندیار و اخبار دیگر ایرانیان قدیم سخن رفته است. مسعودی می‌گوید: ایرانیان این کتاب را به دلیل آنکه متضمن اخبار گذشتگان ایشان و کارهای شگفت‌آور آنان است، بزرگ می‌دارند (ج بلا، ۲۶۷/۱). برخی در کلمه «سکیران» صورتی از «سکاه» را حدس می‌زنند که شاید در تاریخ «سکاه» یا بزرگان سیستان بوده است. چون قصه رستم و زال و سام با سرگذشت پادشاهان اساطیری ایران تا زمان گشتاسپ مربوط بوده است، می‌توان این حدس را معقول دانست.

۱۶. رد بر قرآن یا مسائل ابن المقفع. ابومحمد قاسم بن ابراهیم بن اسماعیل حسنی علوی رسی از ائمه و فقه‌های زیدیه، صاحب کتابهای متعدد در فقه و کلام است (نک: زرکلی، ۱۷۱/۵؛ ۳۱۵-۳۱۴؛ GAL, S, I/314-315). از جمله کتابهای او کتابی است در رد بر ابن مقفع که گویدی خاورشناس ایتالیایی آن را با ترجمه و مقدمه ایتالیایی در ذیل عنوان «نزاع میان اسلام و مانویت، کتابی از ابن المقفع بر ضد قرآن، با رد قاسم بن ابراهیم» در رم (۱۹۲۷ م) منتشر کرده است. انتشار این کتاب به گفته گابریلی تأثیر بزرگی داشت (ترجمه عربی مقاله در کتاب *من تاریخ الالحاد فی الاسلام* از عبدالرحمن بدوی آمده است) و به قول او کوششهای کردعلی را برای دفع اتهام زندقه از ابن مقفع باطل ساخت. گویدی، دلاویدا، نیبرگ و برگستر در صحت این کتاب شک نکرده‌اند (گابریلی، ۲۳۹-۲۳۸؛ قس: کردعلی، ۸-۱۱) و گابریلی نیز آن را از لحاظ شکل و محتوا درست دانست. گویدی اصل کتاب

سعید، ۱۶۴ - ۱۶۵؛ «وقایع نامه سامری»^۱، 408؛ قس: ترجمه فرانسوی همان، 447-446. در چنین اوضاعی ابن مقفع در دفاع از باورهای کلیسای یعقوبی قبطی و رد بر مخالفان، پای از دفاعیه نویسی و رديه نویسی فراتر نهاد و در مجالس مناظره‌ای که در حضور خلیفه ترتیب می‌یافت، با مخالفان خود به بحث و جدل می‌پرداخت. بارزترین نمونه از این دست، مباحثه‌ای است که بین او و یک عالم یهودی به نام موسی (احتمالاً پسر العازار) با حضور خلیفه المعز و وزیر مشهور ابن کلس و بطریق افرام یا ابراهام (۹۷۵-۹۷۸م) در گرفت و ابن مقفع که در این مجلس سخنگوی بطریق شناخته می‌شد، درباره یهودیان به طور عام و نسبت به موسی به طور خاص با لحنی توهین آمیز سخن گفت، به طوری که ابن کلس که با موسی دوستی داشت - چنانکه گفته شده - از آن پس نسبت به بطریق قبطیان کینه به دل گرفت (نک: مان، 118؛ لويس، 180؛ گراف، همان، 304/II).

فضای تسامح در عهد عزیز تا بدانجا بود که وی (در روایتی المعز) ابن مقفع را بر آن داشت تا با عالمان و قاضیان مسلمان نیز در مسائل اعتقادی به مناظره پردازد. در این مورد به خصوص از قاضی ابوالحسن علی بن نعمان فقیه اسماعیلی نام برده شده است (نک: لین پول، 119؛ ووستفالد، 35؛ قس: ابن خلکان، ۴۱۷/۵). همچنین می‌توان به حضور ابن مقفع در مجلس مناظره خلیفه المعز با اسقف شامی یوئس بن شمعاع اشاره کرد (نک: گراف، همان، 251/II).

در روایات مربوط به مناظرات دینی در آغاز خلافت فاطمی مصر، همواره نام ابن مقفع به عنوان نماینده قبطیان دیده می‌شود. روایتهای پراکنده دال بر اینکه بطریق افرام او را به عنوان سخنگوی خود در مجلس مناظره پذیرفته، یا اینکه بطریق فیلتوتوس از او خواسته است تا بر پاسخی که خود نوشته بوده، مهر تأیید زند، از قدر و منزلت او در کلیسای یعقوبی اسکندریه حکایت دارد. این روایات در کنار عنایت ویژه‌ای که خلیفه فاطمی نسبت به وی، به عنوان یک عالم توانا در مذهب خود داشته و او را به مجالس مناظره خود می‌خوانده است، بیان کننده این واقعیت است که او در این دوره تنها یک اسقف در شهری دور از مرکز چون اشمونین نبوده است.

دانستن چند زبان کارآمد از عواملی است که نباید تأثیر آن را در موفقیت ابن مقفع نادیده گرفت. تسلط بر ادبیات زبان قبطی - که زبان مادریش بود - و آشنایی وی با زبان یونانی او را با میراث فرهنگی هم‌کیشان خود پیوند می‌داد و تبحرش در ادب عربی او را قادر می‌ساخت تا ضمن استفاده از منابع عربی، آثار خود را در قالب این زبان نو پذیرفته بیافریند، زیرا که در نیمه دوم سده ۴ ق / ۱۰ هجری هنوز زبان متداول مسیحیان مصر، زبان قبطی بود (نک: مقدسی، ۲۰۳؛ در مورد دقت او در کاربرد زبان عربی، نک: گوئیدی، 117). ابن مقفع با آثاری که به زبان عربی تألیف نمود، در واقع دوره‌ای را در ادبیات قبطیان آغاز

الادبیه، بیروت، ۱۹۶۱ م، شه ۳، ۱۹۶۲ م، شه ۴؛ مسعودی، علی بن حسین، التنبیه والاعتراف، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۱۳ م؛ همو، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۵ م؛ همو، همان، به کوشش شارل بلا، ۱۹۶۵ م؛ مقدسی، مطهرین طاهر، البدء والتاریخ، تهران، ۱۹۶۲ م؛ مینوی، مجتبی، مقدمه بر نامه تنسر (نک: هه، ابن مقفع)؛ نولدکه، تودور، تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمه عباس زیراب، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ همو، حسانه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ نیز:

Boyce, M., introd. *The Letter of Tansar*, Rome, 1968; Gabrieli, F., "L'opera di Ibn al - Moqaffa", RSO, Rome, 1931-1932, vol. XIII; GAL, S.; GAS; Guidi, M., *La lotta fra l'Islame il Manicheismo*, Rome, 1927; Kraus, P., "Zu Ibn al - Muqaffa", RSO, Rome, 1934, vol. XIV; Nallino, C. A., "Noterelle su Ibn al - Muqaffa e suo figlio", RSO, 1934, vol. XIV; Tafazzoli, Ahmad, "Observations sur le soi - disant Mazdak - Nāmag", *Acta Iranica*, Leiden, 1984, S. 2, vol. IX.

عباس زیراب

ابن مقفع^۱، ساویرس^۲، مورخ و متکلم مسیحی مصر در سده ۴ ق / ۱۰ م. وی از نخستین نویسندگان قبطی است که آثار خود را به زبان عربی نوشته است. با وجود شهرت و تأثیر عمیق او در فرهنگ مسیحی مشرق زمین، منابع گوناگون آگاهی چندانی درباره زندگی وی نداده‌اند. آنچه از یادداشت‌های پراکنده در میان نسخه‌های خطی به دست می‌آید، در این حد است که او پیش از آنکه به زی روحانیان در آید، به دبیری اشتغال داشت و «ابوپسر» خوانده می‌شد. چندی بعد شغل دبیری را رها کرده به رهبانیت گروید و در صومعه‌های مصر به عبادت و فراگیری تعالیم کلیسای یعقوبی روی آورد. وی به تدریج مراتب ترقی را در کلیسا پیمود تا اینکه از جانب بطریق اسکندریه به عنوان اسقف اشمونین (شهری در مصر علیا) برگزیده شد (نک: دوسلان، 10؛ مینگانا، 150/II؛ گراف، «تاریخ»، 300/II). در برخی منابع گفته شده که وی توسط بطریق مقاری (۹۳۲ - ۹۵۲ م) بدین سمت منصوب شد (E12)، ولی نمی‌توان در این باره با اطمینان سخن گفت.

تاریخهای قابل اعتمادی که از سراسر دوران زندگی ابن مقفع در اختیار داریم مربوط به سالهای ۹۵۱، ۹۵۵ و ۹۸۷ م است. او در ۹۵۱ یکی از آثار خود را تألیف کرده، در ۹۵۵ م «کتاب دوم مجامع» را به پایان آورده و در ۹۸۷ م پاسخ بطریق فیلتوتوس^۳ به اقرارنامه یک عالم یعقوبی را امضاء نموده است (تروپو، 145/I؛ گراف، همانجا). از این رو می‌توان ولادت او را در ربع نخست سده ۱۰ م و درگذشت وی را سالی چند پس از ۹۸۷ م تخمین زد.

ابن مقفع در دوره حیات خود شاهد انتقال قدرت از اخشیدیان به فاطمیان (۳۵۸ ق / ۹۶۹ م) بود. با ورود خلیفه فاطمی المعز لدین الله به مصر در ۳۶۲ ق / ۹۷۳ م، فصل تازه‌ای در تاریخ فرهنگی و اجتماعی مصر گشوده شد که ره آورد آن برای مسیحیان و یهودیان برخورداری از کمال احترام و آزادیهای مذهبی بود. این آزادیها که آنان را از نظر سیاسی نیز توانا ساخته بود، پس از انتقال قدرت به جانشین وی العزیز بالله (۳۶۵ ق / ۹۷۶ م) تا آن اندازه روی به فزونی نهاد که تحمل ادامه آن وضع بر مسلمانان گران می‌آمد (نک: ابن اثیر، ۱۱۶/۹؛ یحیی بن

شرح حال بطریق معاصرش کریستودولس^۵ (۱۰۴۷-۱۰۷۷م) را بر آن افزود. چندی بعد نیز یوحنا بن صاعد ملقب به ابن قلمی شرح زندگی بطریقان را در فاصله ۱۰۷۸-۱۱۶۶م بدان ضمیمه کرد (نک: گراف، همان، II/301-302). تاریخ ابن مقفع بعدها در مغرب زمین اساس کار رونود در «تاریخ بطریقان اسکندریه» قرار گرفت (همانجا). همچنین این نکته نیز مطرح شده که ابن راهب مورخ مسیحی سده ۱۳م از تاریخ بطریقان و تاریخ مجامع ابن مقفع در کار خود به عنوان منابع اساسی استفاده کرده است (نک: سیداروس، 40). تاریخ بطریقان نه تنها منبع اصلی برای مطالعه تاریخ کلیسای قبطی در قرون وسطی به شمار می‌رود، بلکه اطلاعات پرارزشی هم درباره تاریخ کلیسای حبشه و مسیحیان نوبه به دست می‌دهد (گراف، همان، II/302).
تاریخ ابن مقفع در فاصله ۱۹۰۴ - ۱۹۱۰م به کوشش زایبولد^۶ در «مجموعه نوشته‌های مسیحی شرقی» در بیروت/پاریس به چاپ رسید. این ویرایش بر اساس نسخ خطی متعدد صورت گرفته و با شرح حال بطریق پنجاه و دوم یوسف خاتمه می‌یابد. در همین اوان اوتز^۷ ویرایش دیگری از کتاب را به همراه ترجمه انگلیسی در چند بخش در سلسله انتشارات «آباء کلیسای شرق» منتشر ساخت. در ۱۹۱۲م زایبولد چاپ جدیدی از کتاب را بر اساس نسخه کهن هامبورگ به تحریر موهوب بن منصور انتشار داد که شرح احوال قدیس مرقس تا بطریق میخائیل را مشتمل بود (نک: ملاحظات بروکلان، 160-169). جدیدترین چاپ کتاب از ۱۹۴۳م به اهتمام «انجمن باستان‌شناسی قبطی»^۸ و به کوشش یسا عبدالمسیح، عزیز عطیه و بومستر^۹ در قاهره آغاز شده است (برای تلخیصها و گزیده‌های آن، نک: گراف، همان، II/304 به بعد).

۲. کتاب المجامع. این کتاب که دارای دو جنبه تاریخی و کلامی است، در چهار فصل مرتب شده و مؤلف در آن ضمن ارائه مختصری از تاریخ کلیسا از دیدگاه خاص خود، قصد داشته است که گفتار سعید بن بطریق تاریخ‌نویس ملکابی را نقض کند. او سخن خود را با وصف ظهور خداوند در آدم تا صعود حضرت مسیح (ع) آغاز کرده، سپس به مناسبت موضوع کتاب به نقل نصوص کتاب مقدس و تعالیم رسولان و آباء پرداخته است. آنگاه به تفصیل مجامع چهارگانه کلیسا، به ویژه مجمع خلقیدونه^{۱۰} را از دیدگاه تاریخی-کلامی مورد بررسی قرار داده و همین موجب نامگذاری کتاب بوده است. وی در خاتمه به بیان نکاتی درباره روز ولادت حضرت مسیح (ع)، غسل تعمید، وفات و رستاخیز آن حضرت در اعتقاد مسیحیان یعقوبی پرداخته است (همان، II/34، 306-307).

متن عربی این کتاب بر اساس چندین نسخه خطی از کتابخانه‌های پاریس و واتیکان به کوشش شبلی^{۱۱} در مجموعه «آباء کلیسای شرق» در

کرد که ادامه آن به تدریج زبان قبطی را به فراموشی سپرد. این نه بدان معناست که شخص ابن مقفع عامل این دگرگونی بوده باشد، بلکه وی برجسته‌ترین فرد از نخستین مؤلفان قبطی است که تحت تأثیر نفوذ روزافزون زبان عربی، آن را به جای قبطی به عنوان ابزار نگارش به کار گرفتند (نک: گراف، همان، 300-295/II).

آثار ابن مقفع از حیث محتوا نیز در ادبیات عربی-قبطی جایگاه ویژه‌ای دارند. به طوری که تاریخ او برای بطریقان اسکندریه، به عنوان تاریخ رسمی کلیسای قبطی یعقوبی پذیرفته شده و دیگر آثار او در مورد اعتقادات و آداب کلیسایی تأثیر قابل ملاحظه‌ای در فرهنگ مسیحی مصر و حتی سرزمینهای مجاور گذارده است. چنانکه شخصیه‌های سرشناس قبطی دوره‌های بعد، چون ابواسحاق ابن عسال و ابوالبرکات ابن کبر این دسته آثار او را مورد توجه قرار داده‌اند (نک: همان، 439، II/410؛ نیز مینگانا، 150-149/II).

وی همچنین در دفاع از باورهای یعقوبی خود و نقض عقاید مخالفان مسیحی خویش از نسطوری و ملکابی رده‌هایی پرداخته که از آن میان به خصوص باید به رده او بر اسقف نسطوری دمشق، ایلیا (نک: گراف، همان، 135-134/II) و رده وی بر سعید بن بطریق، عالم ملکابی اهل مصر (همو، «فهرست»، ش 114(10)) اشاره کرد. البته آثار او نیز به نوبه خود مورد رد و نقض مخالفان قرار گرفته است (مثلاً نک: همو، «تاریخ»، II/209، III/137). ترجمه آثار او به زبانهای حبشی، سریانی و لاتین در سده‌های متقدم نیز خود نشان می‌دهد که آثار وی در سرزمینهای مجاور نیز رواج داشته است.

آثار:

۱. سیر الآباء القديسين البطارقة، در تاریخ بطریقان اسکندریه. ابن مقفع بیشتر شهرت خود را از تاریخی دارد که برای بطریقان اسکندریه تألیف کرده است. این اثر با بیان احوال قدیس مرقس که بر اساس روایات، بنیان‌گذار کلیسای اسکندریه بوده، آغاز می‌شود و به بطریق پنجاه و پنجم شنوده (۵۵۹ - ۸۸۰م) انجام می‌پذیرد. او برای تألیف این اثر مدت ۸ سال در کتابخانه‌های مختلف مصر علیا و سفلی جست‌وجو کرده و از منابع قبطی و یونانی، همچون نوشته‌های آسیوس قیساری^{۱۲}، یوحنا اهل نیکو^{۱۳} و یک تاریخ کهن قبطی صعیدی در کار خود بهره برده است (همان، II/301؛ بلت، 144). برخی کتاب ابن مقفع را با «تذکره آباء کلیسا» در کلیسای رُم مقایسه کرده‌اند (نک: همانجا).
تاریخ بطریقان ابن مقفع بعدها توسط نویسندگان دیگر تکمیل گردید. نخستین کسی که بر تاریخ وی ذیل نوشت، میخائیل اسقف تیس بود که در ۱۰۵۱م شرح حال بطریقان اسکندریه را در فاصله ۸۸۰-۱۰۴۶م بر آن علاوه کرد و در ۱۰۸۸م موهوب بن منصور بن مفرح، شماس اهل اسکندریه، نوشته ابن مقفع را تهذیب و تنظیم کرد و

1. Catalogue... 2. Eusebius of Caesarea 3. John of Nikiu
Historia patriarcharum alexandrinorum. 7. C. F. Seybold
10. Patrologia orientalis. 11. Société d'Archéologie Copte

4. Liber pontificalis. 5. Christodulus 6. Renaudot, E.,
8. Corpus scriptorum christianorum orientalium. 9. B. Evetts
12. O. H. E. Burmester 13. Chalcedon 14. P. Chébli

«تاریخ»، 313, 311/II؛ بخت، ۵۳/۱، ۶۹). این کتاب به زبانهای حبشی و سریانی نیز ترجمه شده و نسخه‌های خطی متعددی از هر دو ترجمه نشان داده شده است (نک: دیلمان، ۱۵؛ کنتی روسینی، ۱۳۰(1)؛ 131(1)؛ گراف، همان، 311/II).

در ادبیات حبشی این ترجمه با عنوان «مصحف ساویرس» (کتاب ساویرس) شناخته می‌شود (نک: همانجا).

به طور کلی ابوالبرکات در فهرستی که از آثار ابن مقفع در مصباح الظلمة به دست داده (آلوارت، ۱۰۱۸۴، برگ ۲۲۹)، برای ابن مقفع ۲۶ اثر برشمرده و در سندی دیگر ضمن شرح زندگی بطریق فیلوئوس از ۲۰ تألیف او یاد شده است (نک: گراف، همان، 300/II). برخی از آثار یاد شده در این دو فهرست در حال حاضر مفقود شناخته می‌شوند، ولی جز چند اثر مهم یاد شده، برخی دیگر از آثار ابن مقفع هم اکنون به صورت خطی در کتابخانه‌های جهان نگهداری می‌شوند، از جمله آنهاست: ترتیب الکهنوت، در آداب کنیسه. نسخه‌ای از آن در قاهره یافت می‌شود؛ البیان المختصر فی الایمان، که نسخه‌هایی از آن در واتیکان و دیگر جاها نشان داده شده است؛ استبصار العقل و منهاجه یا مصباح العقل، که نسخه‌هایی از آن در پاریس و جاهای دیگر موجود است؛ طب القم (النفس) وشفاء الحزن، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه بادلیان و کتابخانه یعقوبی قدس نگهداری می‌شود؛ آلام المسیح (ع)، که آن را از قبطی به عربی ترجمه کرده و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه گوتا و کتابخانه قبطی قاهره یافت می‌شود (برای نسخ خطی یاد شده و نسخ برخی دیگر از آثار او، نک: تروپو، ۱۲۱(۹)؛ برج، ۲۸۵؛ ۲۸۹/۴؛ گراف، همان، 318-312/II). باید افزود نسخه خطی کتاب تریاق العقول که به شماره ۴۰۳ در کتابخانه بطریقی قبطی قاهره موجود است، به ابن مقفع نسبت داده شده که در واقع از آثار رشید ابوالخیر ابن طیب است (نک: همو، «فهرست»، ۱۲۵؛ اشتاین اشنایدر، 37؛ قس: گراف، «تاریخ»، 346/II).

ماخذ: ابن اثیر، الکامل، ابن خلکان، وفیات، بخت، محمد عدنان و نوفان رجامرود، فهرس المخطوطات العربية المصورة، عمان، ۱۹۸۵/۳؛ بستانی، مقدسی، احسن التفاسیر، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶؛ یحیی بن سعید انطاکی، «تاریخ»، همراه ج ۲ تاریخ سعیدین بطریق، بیروت، ۱۹۰۹؛ نیز:

Ahlwardt; Ambrosiana; Bellet, P., "Severus Ibn al-Mukaffa", New Catholic Encyclopedia, vol. XIII; Brockelmann, Carl, Katalog der orientalischen Handschriften... zu Hamburg, Hamburg, 1969; "Chronique samaritaine", ed. & French tr. A. Neubauer, JA, 1869, S. 6, vol. XIV; Conti Rossini, C., "Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie", JA, 1913, S. 11, vol. II; De Slane; Dillmann, A., Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur, 1847; El; Graf, G., Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Gaire, Vatican, 1934; id, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Vatican, 1944-51; Guidi, I., "Patrologia orientalis", RSO, 1911-1912, vol. IV; Lane-Poole, S., A History of Egypt, Karachi, 1977; Lewis, B., "Paltiel: a note", Bulletin of the School of Oriental & African Studies, 1967, vol. XXX; mann, J., The Jews in Egypt & in Palestine under the Fajimid Caliphs, Oxford, 1969; Mingana, A., Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts, Cambridge, 1933-1936; Pertsch; Sidarus, A. Y., Ibn ar-Rahibis Leben und Werk, Freiburg, 1975; Steinschneider, M., Polemische

۱۹۰۵ م به چاپ رسیده است (در مورد نسخه‌های خطی دیگر، نک: همو، «فهرست»، ۲۳۵ (1)، 132 (2)، 111 (2)، «تاریخ»، 308-307/II؛ امبروزیان، ۲۰ (E).

کتاب المجامع به زبان حبشی نیز ترجمه شده و نسخه‌های خطی متعددی از آن در موزه بریتانیا و مجموع عبادی در پاریس یافت می‌شود. این ترجمه در ادبیات حبشی با عنوان «مصحف هدار» (هدار یا هتور، نام یکی از ماههای قبطی است) نیز شناخته می‌شود (نک: کنتی روسینی، ۱۲۹ (6)، 128 (3)؛ گراف، همانجا).

این کتاب همچنین به زبان سریانی ترجمه شده و چند نسخه خطی از این ترجمه در فهرستهای مختلف معرفی شده است (نک: مینگانا، ۵۱۴ (M)، ۴۵۷ (B)، ۳۹۹ (C)، ۳۷۰ (B)، ۱۷۴ (C)، ۹۵ (M)؛ گراف، همانجا). ترجمه‌ای از این اثر نیز به لاتین توسط رنودو صورت گرفته که هنوز منتشر نشده است (همانجا).

گفتنی است که ابن مقفع در ۹۵۵ م تکمله‌ای بر کتاب المجامع فراهم آورد که به «کتاب دوم» شهرت دارد. در ۹ فصل اول این تکمله همان موضوعات کتاب المجامع با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار گرفته است. مهم‌ترین بخش این کتاب فصل دهم آن است که به شرح و تفسیر «اعتقادات مکتب ازینکی-قسطنطنی» اختصاص یافته و برخورد جدلی به‌خصوص نسبت به نسطوریان در آن فراوان است. وی به‌ویژه به اسقف دمشق ایلیا علی بن عبید که او نیز کتابی در شرح همان اعتقادات نوشته بود، تاخته است.

ابن مقفع در این بخش از کتاب به نقض آراء یهودیان و متکلمان مسلمان معتزلی که به زعم او به «تجسم کلمه خداوند» قائل بوده‌اند، نیز نظر داشته و از ابراهیم نظام متکلم معتزلی (د ۲۳۱ ق/۸۴۵ م) به نام یاد کرده است (نک: گراف، همان، 308/II).

متن عربی «کتاب دوم» به کوشش لوروآ و گربو^۲ به همراه ترجمه حبشی و فرانسوی آن در ۱۹۰۰ م در مجموعه «آباء کلیسای شرق»، ۶، به چاپ رسیده است. این کتاب در برخی از نسخ خطی با عنوان «تفسیر الامانة وتأویل الفاظها» شناخته شده است (نک: دوسلان، ۱۷۱(1)؛ گراف، همان، 309/II) و ابوالبرکات ابن کبر نویسنده قبطی در اثر خود مصباح الظلمة خلاصه‌ای از ده فصل آن را ارائه نموده است (آلوارت، ۱۰۱۸۴، برگ 48 b به بعد؛ گراف، همانجا).

۳. کتاب الايضاح، که گاه الدر الثمین فی ايضاح الاعتقاد فی الدین نیز نامیده شده و در ۱۲ فصل به بررسی مسائل مختلف خداشناسی، مسیح‌شناسی و آداب کلیسایی پرداخته است. این کتاب اول بار در ۱۹۲۵ م به کوشش مرقس جرجس در قاهره و بار دیگر در ۱۹۷۲ م با ویرایش و ترجمه آلمانی به وسیله مایرگر^۳ در ویسبادن به چاپ رسیده است (در مورد دهها نسخه خطی کامل و ناقص که تفاوت‌هایی با هم دارند، نک: تروپو، ۱۷۰، جم: گراف، «فهرست»، ۱۱۵، جم،

1. Nizänisch – konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisse. der kostbaren Perle.

2. L. Leroy

3. S. Grébaud

4. P. Maiberger, Das Buch

۱۴۰/۸). در ۳۰۶ ق پس از سعایتها و دشمنیهای آشکار این گروه، ابن فرات از وزارت برکنار و دستگیر و اموالش مصادره شد و حامد بن عباس به وزارت رسید و ابن مقله از سوی علی بن عیسی که در این هنگام ریاست دیوانها را برعهده داشت، به نظارت امور مالی ناحیه سواد انتخاب شد (صابی، ۴۴؛ ابن جوزی، ۳۰۹/۶).

چون در ۳۱۱ ق ابن فرات بار سوم به وزارت المقتدر رسید، ابن مقله را دستگیر کرد و او را با ابن حواری و ابوالقاسم سلیمان بن حسن، نخست به بصره، سپس به اهواز و بعد به شیراز تبعید کرد. ابن مقله سرانجام در ۳۱۲ ق به شیراز رسید و با آنکه ابن فرات به حاکم شیراز دستور قتل او را داده بود، اما جان بدر برد (قرطبی، ۱۱۳ - ۱۱۴؛ صابی، ۴۴، ۴۵، ۴۷؛ همدانی، ۴۲، ۴۶) ولیکن اموال وی که نزدیک به ۱۰۰ هزار دینار بود، مصادره شد (ابن جوزی، همانجا). در ۳۱۴ ق به هنگام وزارت دوم علی بن عیسی، ابن مقله بار دیگر قدرت یافت، اما شغل رسمی پیدا نکرد. او گزارشهایی راجع به ابو طاهر قرمطی که در شهر انبار بود، تهیه می کرد و به نصر قشوری حاجب می رسانید و نصر و المقتدر او را بدین کار تشویق می کردند. از همین رو در ۳۱۶ ق پس از آنکه علی بن عیسی از وزارت برکنار و به وسیله هارون بن غریب دستگیر شد و اموالش مصادره گردید، به توصیه نصر حاجب، المقتدر ابن مقله را به وزارت برگزید (ابو علی مسکویه، ۱۸۴/۱، ۱۸۵، ۱۸۷). ابن مقله برادر خود حسن بن علی را ریاست دیوان خاصه و دیوان دارالخلافه (دیوان مکاتبات) و برادر دیگر خود عباس بن علی را ریاست دیوان فرات و دیوان سپاه بخشید و پسران خویش را که مورد لطف خلیفه قرار گرفته و خلعت یافته بودند، به ریاست دواوین دیگر گماشت (قرطبی، ۱۳۴، ۱۳۵). در ۳۱۷ ق هنگامی که المقتدر به مدتی کوتاه خلع گردید و القاهر بالله خلافت یافت، از ابن مقله خواست که در وزارت بماند، اما او نپذیرفت. از این رو زمانی که المقتدر بار دیگر به خلافت رسید، وی را همچنان در سمت وزارت نگه داشت (همو، ۱۴۴؛ همدانی، ۶۱، ۶۲) و سرانجام پس از ۲ سال و ۴ ماه که عهده دار وزارت المقتدر بود (العیون والحدائق، ۳۵۰/۱۱۴)، در ۳۱۸ ق برکنار و زندانی شد و پس از مصادره اموالش بار دیگر به شیراز تبعید گردید (همدانی، ۶۷؛ ابن خلکان، ۱۱۴/۵).

در ۳۲۰ ق با درگذشت المقتدر و به خلافت رسیدن دوباره القاهر، به توصیه اطرافیان خلیفه از جمله مؤنس خادم، ابن مقله بار دیگر به وزارت رسید و چون در شیراز بود تا آمدن وی ابوالقاسم عیبالله بن محمد کلودانی به عنوان جانشین وی انتخاب شد. ابن مقله پس از آمدن به بغداد زمام امور را به دست گرفت و چون کلودانی در غیبت وی افراد خاندان خود را در مناصب مهم گمارده و نسبت به خاندان ابن مقله بی اعتنائی روا داشته بود، مورد بازخواست قرار گرفت و دستگیر شد. ابن مقله در این دوره از وزارت خود سختگیری بسیار نمود و اموال افراد مختلفی را مصادره و آنان را دستگیر کرد (قرطبی، ۱۸۵؛

und apologetische Literatur in arabischer Sprache, Leipzig, 1877; Troupeau, G., Catalogue des manuscrits arabes, Paris, 1974; Wüstenfeld, F., "Geschichte der Fatimiden Chalifen", Schriften zur arabisch - islamischen Geschichte, Frankfurt, 1986.

احمد باکتجی

ابن مقله، ابوعلی محمد بن علی بن حسین (حسن) بن عبدالله بغدادی (شوال ۲۷۲ - ۳۲۸ / مارس ۸۸۶ - ۹۴۰)، ادیب، خوشنویس، مبتکر و مدبّر خطوط مختلف و وزیر عباسیان. مقله لقب پدرش ابوالعباس علی بن حسین (ابن ندیم، ۱۲) و به معنای چشم یا سیاهی و سفیدی یا حدقه چشم است (نک: ابن منظور). اما بعضی نوشته اند که مقله لقب مادر پدر یا مادر یکی از نیاکان وی بوده که پدرش وی را به رقص وامی داشته و به او می گفته است: «یا مقله ایها» (یاقوت، ۲۸/۹). و گویا به همین سبب فرزندان وی به ابن مقله شهرت یافته اند. ابوالعباس، پدر ابن مقله خطی زیبا داشته و قرآنی نوشته بود که ابن ندیم آن را دیده بوده است، ابوالعباس در ۶۷ سالگی (۳۰۹ ق) درگذشت (ابن ندیم، همانجا؛ یاقوت، ۲۹/۹ - ۳۰).

گرچه بعضی از متأخران اصل خاندان ابن مقله را از بیضای فارس نوشته اند (مدرس، ۲۲۷/۸؛ بیانی، ۵/۴)، اما این مطلب به درستی روشن نیست. ابن مقله در بغداد زاده شد و نزد کسانی چون ابوالعباس ثعلب و ابوبکر ابن درید به کسب دانش پرداخت و در علوم ادبی تبحر یافت (ابن جوزی، ۳۰۹/۹؛ ذهبی، ۲۲۴/۲۵ - ۲۲۵).

او در ۲۸۸ ق و در ۱۶ سالگی به دستگاه ابو عبدالله محمد بن داوود بن جراح راه یافت و به دبیری پرداخت، اما بعد از ۸ ماه از ابن جراح جدا شد (ابن جوزی، همانجا؛ ذهبی، ۲۲۵/۵). ظاهراً نخستین سمت دیوانی او گردآوری مالیات اراضی فارس بود (ابن خلکان، ۱۳/۵) و پس از آن چندی در دستگاه ابوالحسن علی بن محمد بن فرات سمت دبیری یافت (تنوخی، ۱۶۸) و ابن فرات در حق وی بسیار نیکی کرد و افزون بر شغل دبیری مسئولیتهای دیگری برعهده او نهاد که برایش منافعی در برداشت (هندوشاه، ۲۰۸ - ۲۰۹).

در ۲۹۶ ق که ابن فرات به وزارت رسید، سمت دبیری و ریاست دیوان خاتم را به ابن مقله سپرد (صابی، ۱۳۵، ۱۹۸، ۲۳۷، ۳۴۰). در ۲۹۹ ق بعد از دستگیری ابن فرات و برکناری وی از وزارت و روی کار آمدن ابوعلی محمد بن عبید بن یحیی بن خاقان و علی بن عیسی بن جراح، ابن مقله مخفی شد. چون ابن فرات در ۳۰۴ ق بار دیگر به وزارت رسید، ابن مقله نیز از اختفا بیرون آمد. ابن بار او عهده دار دبیری سیده، مادر المقتدر و فرزندان الراضی، امیر ابوجعفر و امیر ابوالفضل و حاجب المقتدر نصر قشوری و شفیع مقتدری گردید و در عین حال جزء خواص دستگاه ابن فرات بود، تا آنکه میان ابن فرات و نصر قشوری اختلاف و دشمنی افتاد و ابن مقله از این حادثه نگران شد، ولی قشوری و ابن حواری او را به طمع وزارت انداختند. پس با آنان همدست شد و اخبار پنهان دستگاه ابن فرات را در اختیار آنان نهاد (همدانی، ۱۸ - ۱۹؛ العیون والحدائق، ۲۸/۲)؛ ابن اثیر،

همدانی، ۷۱، ۷۲؛ ابوعلی مسکویه، ۲۴۳/۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷).
 ابن مقله در ۳۲۱ ق با محمد بن یاقوت از نزدیکان خلیفه درگیر شد و با مؤنس خادم و یلیق و علی بن یلیق از امرای دستگاه خلافت همدست گردید و در صدد خلع القاهر از خلافت بود که توطئه آنان آشکار و ابن مقله هم ناگزیر مخفی شد و مؤنس خادم نیز گرفتار آمد. بدین ترتیب وی ۹ ماه و ۳ روز وزارت القاهر را عهده‌دار بود (همدانی، ۷۷ - ۷۸؛ ابوعلی مسکویه، ۲۵۹/۱ - ۲۶۵). او تا به خلافت رسیدن الرازی بالله پنهان بود، سپس نوبت دیگر در ۳۲۲ ق به فرمان الرازی بالله به وزارت منصوب شد و ابن بار نیز افرادی چون ابوالعباس احمد بن عیبدالله خصیبی و سلیمان بن حسن از وزیران دوره‌المقتدر را تبعید و اموالشان را مصادره کرد. همچنین محمد بن یاقوت دشمن دیرینه خویش را نیز به زندان افکند و اموالش را مصادره کرد (صولی، ۵؛ همدانی، ۸۳؛ ابوعلی مسکویه، ۳۱۸/۱ - ۳۱۹؛ ابن جوزی، ۳۰۹/۶). در وزارت سوم او بود که محمد بن احمد معروف به ابن شنبوذ قاری را به علت قرائتهای شاذی که داشت، تازیانه زدند تا توبه کند و ابن شنبوذ در زیر ضربات تازیانه، ابن مقله را نفرین کرد و از خدا خواست که دست وی قطع شود (ابن ندیم، ۳۴؛ صولی، ۶۲ - ۶۳). در ۳۲۳ ق الرازی به پسر وی ابوالحسن - با آنکه بیش از ۱۸ سال نداشت - به عنوان جانشین پدر مسئولیتهایی واگذاشت (همدانی، ۹۰؛ ابوعلی مسکویه، ۳۲۱/۱). نیز در همین سال بود که ابن مقله به دستور خلیفه برای فرو نشانیدن شورش ابو محمد حسن بن عبدالله ناصرالدوله حمدانی به موصل رفت، اما ناصرالدوله پیش از آنکه وی به موصل برسد، از آنجا خارج شد. بدین سبب او مدتی در موصل ماند. ابن مقله در این دوره از وزارت خود نتوانست امیران موصل و ابن رائق حاکم واسط را که دارای قدرت بودند، رام خود سازد و کاری کند که ابن رائق مالیاتهای واسط و بصره را به بغداد فرستد، سرانجام در مبارزه سختی که بین او و دشمنانش درگرفت، ابن مقله مجبور به استعفا گردید. وی برای سرکوب ابن رائق، نامه‌ای به بجمک نوشت و او را به طمع امیرالامرائی افکند و به بغداد دعوت کرد و ظاهراً الرازی را نیز با خود همراه ساخت، اما سرانجام در ۳۲۴ ق دستگیر و زندانی شد. در زندان هم که بود کوشید تا نظر خلیفه را بگرداند، ولی توفیقی نیافت و چون بیم آن می‌رفت که با نوشته‌هایش موجب آشوب شود، با درخواست ابن رائق - که امیرالامراشده بود - و تصویب قضات، دست راست وی را بریدند و بار دیگر به زندان افتاد (ابوعلی مسکویه، ۲۸۷/۱، ۲۹۱، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۲، ۳۳۵، ۳۳۶؛ همدانی، ۹۳، ۹۴، ۹۸ - ۱۱۰). ولی چون الرازی پشیمان شده بود، دستور داد که ثابت بن سنان بن ثابت بن قره، پزشک معروف به مداوای او بپردازد، اما مداوا سودی نبخشید، پس نوشتن با دست چپ را تمرین کرد و حتی قلم را به آرنج دست راست می‌بست و می‌نوشت. گفته شده که او در این کار هم موفق گردید. از این رو در همان زندان مکاتبات بسیاری با افراد از جمله با الرازی داشت و به

الرازی نوشت که اگر او را به وزارت برگزیند، حاضر است ۳ میلیون دینار بپردازد، چه، با دست چپ هم قادر است بنویسد. بعضی نوشته‌اند که این خود دسیسه الرازی برای امتحان او بود. چون اطرافیان الرازی از وی ایمن نبودند، زبانش را هم بریدند و به این ترتیب زندگی پرتلاطم او پایان یافت و در بغداد به خاک سپرده شد (همو، ۱۰۹، ۱۱۰؛ تعالی، ۱۶۸؛ ابن جوزی، ۳۱۱/۶؛ ابن خلکان، ۱۱۳/۵ - ۱۱۵؛ صفدی، ۱۱۱/۴).

ابن مقله توانست در روزگاری که امیران ترک بخش اعظم قدرت را در اختیار داشتند، سه نوبت به وزارت خلفای عباسی برسد، اما سرانجام جان را بر سر این کار نهاد. ابن مقله در علوم و فنون مختلف دست داشت، از جمله در فن بلاغت، حفظ لغت، آشنایی به علم اعراب و فنون شعر استاد بود. اشعار وی زیبا و ملیح بود و توقیعات او نمونه و بسیار زیبا شمرده شده است (قرطبی، ۱۳۵ - ۱۳۶). قسمتی از اشعار وی را ابن خلکان (۱۱۶/۵ - ۱۱۷)، ابن طقطقی (صص ۲۷۱ - ۲۷۲)، ذهبی (۲۲۶/۱۵) و صفدی (۱۱۰/۴ - ۱۱۱) در کتب خویش آورده‌اند، اما بیشتر شهرت او در هنر خوشنویسی است. اختراع نوعی خط به نام «خط منسوب» که بعدها به دست ابن بواب تکمیل شد، به او یا برادرش ابوعبدالله حسن منسوب است.

ابن ندیم (ص ۱۲) نوشته است که ابن مقله و برادرش به سبک خط پدرشان می‌نوشتند و با اینکه گروهی از خانواده و فرزندانشان در زمان حیات این دو و بعد از آنان به نویسندگی و خطاطی مشغول بودند، ولی به پایه این دو نفر نمی‌رسیدند و مرتبه کمال هنر خطاطی مخصوص ابوعلی و ابوعبدالله بود. تعالی نوشته است که خط ابن مقله در زیبایی ضرب‌المثل بود، زیرا نیکوترین خطوط دنیا شمرده می‌شد، همانند خط وی را نه کسی دیده و نه نشانی داده و در این هنر چنان والا بود که نمی‌توان وصف کرد و صاحب بن عباد در بیتی خط او را بوستان دل و چشم خوانده است (صص ۱۶۶ - ۱۶۷). همو ضمن ستایش خط وی به‌نامه‌ای اشاره کرده که در کلیسای قسطنطنیه بوده است و در جشنها آن را در حجره ویژه‌ای از حجره‌های عبادت به نمایش می‌گذاشتند و از زیبایی و ملاحظت آن درشگفت می‌ماندند (همانجا). یاقوت (۲۹/۹) نوشته است که ابوعلی در خط توقیع و ابوعبدالله برادرش در خط نسخ یگانه بوده‌اند، اما کمال از آن ابوعلی وزیر بود، زیرا که او حروف را هندسی کرد و در زیبا نوشتن آنها دقتی وافر داشت. بیشتر کسانی که شرح حال وی را نوشته‌اند او را نخستین مخترع و مبتکر رسم الخط بدیع و شیوه جدید خط عربی دانسته‌اند (نک: ابن خلکان، ۱۱۷/۵؛ ابن طقطقی، ۲۷۰؛ هندوشاه، ۲۰۸؛ ذهبی، ۲۲۹/۱۵؛ صفدی، ۱۱۰/۴؛ قلقشنندی، ۲۳/۳ - ۳۴). اگرچه بعضی نوشته‌اند که پیش از ۲۰۰ ق خطوطی بجز خط کوفی دیده شده است، اما اکثر دانشمندان ابن مقله را اولین مبتکر و مخترع خط عربی دانسته‌اند و پس از وی افرادی چون محمد بن سمسانی و محمد بن اسعد شیوه او را قرا گرفتند و ابوالحسن علی بن هلال معروف به ابن بواب، این شیوه را از آن دو

ابوالحسن علی فرزند ابن مقله (۳۰۵-۳۴۶ ق / ۹۱۷-۹۵۷ م) نیز چون دیگر افراد خانواده خطاط بود و کتابت می‌کرد (ابن ندیم، همانجا). وی در دوران زندگی پدرش ریاست بعضی دواوین را برعهده داشت و در ۳۳۱ ق به وزارت المتقی رسید، اما بعد از آنکه المتقی به وسیله ابوالوفاء توزون ترک دستگیر شد، ابوالحسن نیز گرفتار آمد (مسعودی، ۲۴۷/۴، ۲۴۹، ۲۵۰) و سرانجام بر اثر سکنه درگذشت (یاقوت، ۳۰/۹).

مأخذ: آتابای، بدری، فهرست مرقعات کتابخانه سلطنتی، تهران، ۱۳۵۳ ش؛ ابن ابی، الکامل؛ ابن تغری بردی، التجوم؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق؛ ابن خلکان، وفيات؛ ابن طقطقی، محمد بن علی، الفخری، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ ابن منظور، لسان؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوعلی مسکویه، احمد بن علی، تجارب الامم؛ به کوشش ه. فد. آسدرز، قاهره، ۱۳۳۲ ق / ۱۹۱۴ م؛ ایرانی، عبدالحمید، پیدایش خط و خطاطان، قاهره، ۱۳۴۵ ق؛ بابا، کامل، روح الخط العربی، بیروت، ۱۹۸۳ م؛ بهشتی، حسین، «ابن مقله مخترع خط نسخ»، جلوه، تهران، مردادماه ۱۳۴۴ - آبان و آذر ۱۳۴۵ ش، س ۱ و ۲، ش ۲، ۳، ۴؛ بیانی، مهدی، احوال و آثار خوشنویسان، به کوشش حسین محبوبی اردکانی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ تنوخ، محسن بن علی، نشوار المحاضرة واخبار المذاكرة، به کوشش، د. س. مرگلیوت، قاهره، ۱۹۲۷ م؛ ثعالی، عبدالملک بن محمد، ثمار القلوب، قاهره، مطبعة الظاهر؛ ذهبی، محمد بن احمد، سير اعلام النبلاء، به کوشش ابراهیم زبیک رشعید ارنووط، بیروت، ۱۴۰۴ ق / ۱۹۸۴ م؛ صابی، هلال بن محسن، الوزراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالونیات، به کوشش هلموت ریتز، بیروت، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م؛ صولی، محمد بن یحیی، اخبار الراضی بالله والمتقی لله، به کوشش هیوئرت دن، قاهره، ۱۹۳۵ م؛ العیون والحداثی، به کوشش نیله عبدالنعم داوود، بغداد، ۱۹۷۳ م؛ الفهرس التمهیدی، قاهره، ۱۹۲۸ م؛ قرطبی، عرب بن سعد، صلة تاریخ الطبری، به کوشش دخویه، لندن، ۱۸۹۷ م؛ قلقتندی، احمد بن علی، صبح الاعشی، قاهره، ۱۲۸۳ ق / ۱۹۶۳ م؛ مدرس، محمدعلی، ریحانة الادب، تبریز، ۱۳۴۹ ش؛ مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب، بیروت، ۱۳۸۵ ق / ۱۹۶۶ م؛ نامه دانشوران، قم، دارالفکر؛ همدانی، محمد بن عبدالملک، تکملة تاریخ الطبری، به کوشش آلبرت یوسف کتکان، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ هندرشاه بن سنجر، تجارب السلف، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۵۷ ش؛ یاقوت، بلدان.

ابن مکاس، عنوان چند تن از مشاهیر یکی از خاندانهای قبلی الاصل مصر که بعضی از آنان در عهد مماليک برجی یا چرکسها، عهده‌دار مناصب مهم حکومتی بوده‌اند. القاب و عناوین آنان نشان می‌دهد که در مصر از مقام و منزلت اجتماعی ممتازی برخوردار بوده‌اند. مشهورترین افراد این خاندان اینانند:

۱. فخرالدین ابوالفرج عبدالرحمن بن شمس الدین عبدالرزاق بن عَلم الدین ابراهیم (آخر ذیحجه ۷۴۵ - ذیحجه ۷۹۴ / مه ۱۳۴۵ - نوامبر ۱۳۹۲)، شاعر، کاتب و وزیر. او در قاهره تولد یافت (ابن تغری بردی، المنهل، ۸۵/۴). پدرش از دبیران دیوان بود. او نیز که کودکی باهوش بود، به ادب روی آورد و شعر را نزد برهان‌الدین قیراطی (د ۷۸۶ ق) و دیگران فرا گرفت و ملازمت بدرالدین محمد بن ابراهیم بشتکی را اختیار کرد (ابن حجر، الدرر، ۱۱۹/۳).

فخرالدین با همه ضعفی که در عربیت داشت، در پرتو هوش و ذکاوت خدا داد، در نظم و نثر عربی مهارت یافت و در فن کتابت کارآزموده شد. به علاوه خط خوشی داشت و علم حساب نیز

آموخت و تکمیل و تنقیح کرد و بیشتر خطوطی که ابن مقله پدید آورده بود، وی آنها را کمال بخشید (همو، ۱۳، ۱۱/۳). ابن مقله در مورد اندازه حروف و اعتبار صحت آنها، کیفیت به دست گرفتن قلم و هنگام نوشتن و گذاردن بر روی کاغذ، ترتیب تراشیدن قلم و ملاکهای زیبایی خط و مانند اینها، مطالبی بیان داشته است (همو، ۴۵۸-۴۵۴/۲، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۳۳۳/۳، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۸، ۵۱).

ابن مقله ۱۲ قاعده بر زیبایی خط معین کرد که عبارتند از: ترکیب، کرسی، نسبت، ضعف، قوت، سطح، دور، صعود مجاز، نزول مجاز، اصول، صفا و شان (بهشتی، ۱۶۴). خطوطی که ابن مقله اختراع کرد، عبارتند از: محقق، ریحان، ثلث ریحان، توفیق، رقاق و نسخ که مدار آنها را بر دایره و سطح نهاد و چون خط کوفی پنج دانگ و نیم سطح و نیم دانگ دور بیشتر نداشت، وی در خط محقق یک دور به جهت زیبایی بر آن افزوده و خط ریحان را تابع خط محقق قرار داد، جز اینکه خطوط مستقیم را بلند و سر آنها را اندکی متمایل ساخت و به حرف «ی» دور بیشتر داد. خط ثلث، چهار دانگ آن سطح و دو دانگ آن مدور و خط توفیق، سه دانگ سطح و سه دانگ مدور و خط رقاق خفی‌تر از توفیق است و به یکدیگر شباهت دارند و رقعها را بدان می‌نوشته‌اند و خط نسخ چهار دانگ آن دور و دو دانگ آن سطح است و مدار تعلیم این خطوط بر نقطه است. وی خط نسخ را در ۳۱۰ ق در زمان المقتدر عباسی و وزارت ابن فرات اختراع و وضع کرد که به مناسبت سهولت در تحریر، نسخ خطوط دیگر شد و از همین رو «نسخ» نام گرفت و از همان زمان در ممالک اسلامی شایع و رایج گردید. ابن مقله هر کدام از این خطوط را برای نوشتن مطلبی مخصوص تعیین کرد (نامه دانشوران، ۷۴-۷۳/۵؛ ایرانی، ۹۱-۹۴). وی الف را مقیاس اساسی حروف می‌دانست (بابا، ۸۳).

آنچه از آثار ابن مقله در دست است، اینهاست: رساله فی علم الخط والقلم، که در دارالکتب موجود است (الفهرس التمهیدی، ۵۴۸)؛ رساله فی میزان الخط، که در مکتبه عطارین تونس نگهداری می‌شود (بابا، همانجا)؛ مرقعی از خطاطان مختلف در کتابخانه سلطنتی (سابق) در تهران (ش ۱۲۴) موجود است (آتابای، ۲۴۵) که انتساب قطعه‌ای از آن به ابن مقله قابل تأمل است. از وی چند نامه نیز برجای مانده که در مآخذ از آنها یاد شده است: نامه‌ای برای فرماندهان سپاه و حکام ولایات (قرطبی، ۱۴۹-۱۵۰)، نامه‌ای برای ابوعبدالله بریدی (ابوعلی مسکویه، ۳۲۹/۱) و نامه‌ای برای ابن فرات آنگاه که در زندان بوده و از او تقاضای بخشودگی کرده است (ابن تغری بردی، ۲۶۸/۳، ۲۶۹).

برادر وی ابوعبدالله حسن (۲۷۸-۳۳۸ ق / ۸۹۱-۹۴۹ م) نیز از خطاطان و کاتبان معروف به شمار است و ظاهراً خط نسخ او از ابوعلی زیاتر بوده است (یاقوت، ۲۹/۹). او در زمان وزارت برادرش ابوعلی ریاست دیوان خاصه و بعضی دیوانهای دیگر را برعهده داشت، اما در زمان القاهر چون برادرش دستگیر شد، اموال او نیز مصادره گردید (همو، ۳۳/۹).

می‌دانست، از این رو بارها به عنوان ناظر در دستگاه‌های دولتی به خدمت حکام برجی درآمد و نیز به مقام وزارت و دیگر مناصب عالی حکومتی دست یافت (ابن فرات، ۹ (۱) / ۲۳۷، ۹ (۲) / ۳۲۲؛ ابن حجر، همانجا، انباء، ۱۳۲/۳). در ۷۹۲ ق مورد خشم الملک الظاهر برقوق قرار گرفت، شکنجه شد و همه دارایی‌اش مصادره گردید. او خود در دو بیت زیبا که به همین مناسبت سروده، انگیزه این کار را جادوی شعر خویش و کینه‌توزی و حسادت بدخواهان یاد کرده است (همو، الدرر، ۱۲۰/۲؛ ابن تغری بردی، همانجا، النجوم، ۱۳۱/۱۲؛ ابن ایاس، ۲۹۳/۱). وی در ربیع‌الاول ۷۹۴ از سوی برقوق به وزارت سرزمین شام منصوب گردید و راهی دمشق شد (ابن فرات، ۹ (۲) / ۲۹۹). و هنگامی که برقوق به حلب عزیمت کرد، در رکاب وی بود. فخرالدین در حلب و دمشق در کنار امور حکومتی با فضلا و دانشمندان نیز مباحثاتی داشت (ابن حجر، همانجا). او در رمضان همان سال معزول گردید و همراه برادرش زین‌الدین و فرزندش مجدالدین به مصر احضار شد (ابن فرات، ۹ (۲) / ۳۰۷؛ ابن تغری بردی، المنهل، همانجا؛ ابن ایاس، ۲۹۸/۱). گویند سلطان در نظر داشت منصب وزارت قاهره را به او تفویض کند، اما وی را در بین راه مسموم کردند و او از آن توطئه جان سالم به در نبرد (ابن حجر، انباء، همانجا؛ ابن تغری بردی، همانجا). ابن فرات مرگ او را، هنگام مراجعت از شام، بر اثر بیماری ذکر کرده است (۹ (۲) / ۳۲۳). در قاهره هیچ یک از اعیان و رجال در مراسم تشییع و تدفین او شرکت نکردند (همانجا).

در منابع موجود از فخرالدین ابن مکانس به عنوان شاعری مسلمان و حنفی مذهب یاد کرده‌اند (همو، ۹ (۲) / ۳۲۲؛ ابن تغری بردی، همانجا؛ فروغ، ۸۲۶/۳)، حتی بعضی با استناد به دو بیت شعر او که در مدح حضرت علی (ع) سروده (علی‌خان، ۷۴/۵)، وی را شیعی مذهب دانسته‌اند (شوشتري، ۵۸۲/۲؛ امین، ۳۹۶/۸). اما او گرچه اسلام اختیار کرده بود، ظاهراً مانند دیگر قبطیان مصر در مسیحیت خویش پایدار بوده و چندان رعایت حرمت مقدسات اسلامی را نمی‌کرده است و به هنگام وفات، چند دختر در خانه داشته که همه ترسا بوده‌اند (ابن تغری بردی، همانجا، به نقل از مقریزی؛ ابن عماد، ۳۳۴/۶). شیخ‌بای‌توجه به همین دلایل، وی را یک شاعر مسیحی قلمداد کرده است (۴۲۵-۴۲۴/۱).

فخرالدین از شعرای برجسته مصر در روزگار خود بود و هیچ‌یک از هم‌نژادانش در فضل و ادب و فصاحت و بلاغت به پای وی نرسیده‌اند (ابن تغری بردی، النجوم، همانجا). وی به شیوه جمال‌الدین ابن نباته (د ۷۶۸ ق) شعر می‌سرود (ابن حجر، الدرر، ۱۱۹/۳؛ نواجی، ۸-۱۰؛ سلام، ۱۳۳/۱). شعر او با همه صنعتگرایی، ساده و روان و مورد استقبال عموم بود. پس از وفات وی نیز نسخه‌های متعدد دیوانش تا دهها سال در میان مردم مصر دست به دست می‌شد (ابن تغری بردی، همانجا). فخرالدین در فنون مختلف مدح، حکمت، لغز، عتاب، وصف و خمریات شعر می‌سرود (همو، المنهل، ۸۷-۸۵/۴؛ نواجی، همانجا؛

فروغ، ۸۲۶-۸۲۷/۳). با توجه به قصیده‌ای که به تقلید از متنبی سروده (نواجی، ۳۵۲-۳۵۴) و ارجوزه مشهور وی (شیخو، ۴۲۵/۱؛ نیز نک: آثار) و موشح ۵۱ بندی او (نواجی، ۳۰۸-۳۱۳؛ نیز نک: سلام، ۳۰۴/۱) و نمونه جالبی از زجل (ترانه‌های عامیانه) که ابن تغری بردی (همان، ۸۷-۹۰) از او نقل کرده، پیداست که او، از هیچ یک از سبکهای رایج در آن زمان روزگردان نبوده است (نک: شیخو، همانجا). اشعار وی از نظر صناعات بدیعی مورد توجه دانشمندان و ادبای پس از وی قرار گرفته است (نک: نواجی، ۹؛ علی‌خان، ۵۳/۲، ۸۰/۳، ۸۸، ۴۸/۵، ۷۳-۷۴، ۱۰۰-۱۰۱، ۱۰۴). نثر شیوای او را نیز ابن حجر ستوده و با اشاره به قسمتی از رساله مفصل وی که به بدرالدین بشتکی نوشته (نک: آثار)، گفته است که تاکنون نثری نیکوتر از آن نشیده است (انباء، ۱۳۲-۱۳۳؛ قس: فروغ، ۸۲۶/۳).

فخرالدین با عده‌ای از شعرا و ادبای هم‌روزگارش مکاتبه داشت و قطعات منظوم و منثور رد و بدل می‌کرد که این حجه حموی، بدرالدین ابن صاحب و شرف‌الدین عیسی بن حجاج العالیه از آن جمله‌اند (ابن حجر، ۳۸۱؛ سلام، ۱۱/۲، ۱۵، ۲۲۷-۲۲۸). ابن حجر نیز بارها با او دیدار کرده و از روایان شعر اوست (نک: الدرر، ۱۲۰/۳، انباء، ۱۳۲/۳).

آثار: ۱. دیوان او که فرزندش مجدالدین گرد آورده است (ابن عماد، ۱۵۶/۷)، بروکلمان فهرستی از نسخه‌های خطی آن را معرفی کرده است (GAL, II/16; GAL, S, II/7). ضمناً نسخه‌ای عکسی نیز در کتابخانه حکیم نجف (نجف، ۱۱۸/۱) و دارالکتب (سید، ۴۵۴/۱) وجود دارد که برگرفته از نسخه ایاصوفیه (ش ۳۹۵۴) است. همچنین قصیده‌ای از فخرالدین در وین (فلوگل، 475-476/I) و دو ارجوزه در لیدن (ورهووه، VII/424) موجود است (نیز نک: زیدان، ۱۳۵/۳؛ شیخو، همانجا). قصایدی از وی نیز در نسخه‌ای از دیوان عمری موصلی آمده است (نقشبندی، ۲۷۰). سیوطی (۵۷۲/۱)، زرکلی (۳۱۰/۳)، زیدان (همانجا) و دیگران اثری از او با عنوان دیوان انشاء یاد کرده‌اند، اما از آنجا که در فهرست هیچ یک از کتابخانه‌ها به چنین اثری اشاره نشده، احتمال می‌دهیم که مراد از دیوان انشاء، بخشی از دیوان وی بوده باشد (نک: شیخو، همانجا؛ ۲. رساله، گفت و گویی است میان ۵۴ نفر که هریک از ایشان حرفه‌ای جدا از دیگری دارد و شرط گفت و گو میان آنان این است که هرکدام فقط با عباراتی متناسب با حرفه خود با دیگری صحبت کنند. نسخه‌ای از این اثر در دارالکتب (خدیویه، ۳۱۴/۴) موجود است؛ ۳. الرسالة للبتکی، نامه‌ای است خطاب به بدرالدین بشتکی (نک: ابن حجر، همانجا) که نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (آلوارت، VII/456)؛ ۴. عمدة الحرفاء وقدة الظرفاء، ارجوزه‌ای است در آداب ندیمی (خدیویه، همانجا). شیخ بهایی گزیده‌ای از آن را با اشاره به طولانی بودن آن نقل کرده و آن را به مجدالدین، فرزند مؤلف، نسبت داده است (۱۱۷-۱۲۳؛ نیز نک: آلوارت، VII/84). علاوه بر نسخه‌هایی که بروکلمان معرفی کرده (GAL, S، همانجا؛ GAL, II/17)، می‌توان نسخه موزه عراق (نقشبندی،

المجددین مکانس در گوتا (برج، IV/303) وجود دارد.

مأخذ: ابن ایاس، محمد بن احمد، *بدائع الزهور*، بولاق، ۱۳۱۱ ق؛ ابن تفری بردی، *المنهل الصانی*، ج ۴، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، *النجوم*؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *انباء القمر*، به کوشش محمد عبدالعیدخان، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۹ ق؛ همو، *الدرر الکامنه*، به کوشش عبدالوهاب بخاری، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۴ ق؛ ابن حجه حموی، علی بن محمد، *ثمرات الاوراق*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ ابن عماد حنبلی، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب*، قاهره، ۱۳۵۱ ق؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، *تاریخ*، به کوشش قسطنطین زریق، بیروت، ۱۹۳۶ م؛ امین، محسن، *اعیان الشیعه*، بیروت، ۱۴۰۳ ق؛ بستانی، بغدادی، هدیه، *خدویه*، فهرست؛ زرکلی، اعلام؛ زیدان، جرجی، *تاریخ آداب اللغة العربیة*، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الضوء الالامع*، بیروت، دارمکتبه الحیاء؛ سلام، محمد زغلول، *الادب فی العصر المملوکی*، دارالمعارف؛ سید، خطی؛ سیوطی، حسن، *المحاضرة*، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق؛ شوشتري، نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ شیخ بهائی، محمد بن حسین، *الکشکول*، بیروت، مؤسسة الاعلی؛ شیخو، لوئیس، *شعراء النصرانیة بعد الاسلام*، بیروت، ۱۹۲۴ م؛ علی خان مدنی، *انوار الربیع فی انواع البدیع*، به کوشش شاکر هادی شکر، کربلا، ۱۳۸۸ ق؛ فروغ، عمر، *تاریخ الادب العربی*، بیروت، ۱۹۸۱ م؛ نجف، محمد مهدی، *مکتبه الامام الحکیم العامة فی النجف الاشرف*، نجف، ۱۳۹۸ ق؛ نقشبندی، اسامه ناصر و ظمیه محمد عباس، *مخطوطات الادب فی المتحف العراقی*، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نواجی، محمد بن حسن، *حلیة الکیت*، بیروت، ۱۳۵۷ ق؛ نیز:

Ahlwardt; Aumer, J., Die arabischen Handschriften..., Wiesbaden, 1970; ESC²; Flügel, Gustav, Die arabischen persischen und türkischen Handschriften... zu Wien, Wien, 1865; GAL; GAL, S; Pertsch; Voorhoeve.

حیدررضا شیخی

ابن مکتوم، ابو محمد احمد بن عبدالقادر بن احمد قیسی، ملقب به تاج الدین (ذیحجه ۶۸۲ - ۲۷ رمضان ۷۴۹ / مارس ۱۲۸۴ - ۱۹ دسامبر ۱۳۴۸)، مفسر، ادیب و فقیه حنفی مصری. مکتوم نام نیای پدرش بود (ابن مکتوم، «ذیل»، ۶۰۷/۲). ابن رافع سلامی (ص ۵۹) به کنیه ابوالعباس از او یاد کرده است. ابن مکتوم در قاهره به دنیا آمد (ابن ابی الوفاء، ۷۵/۱) و نزد تقی الدین صائغ، ابو حیان اندلسی و نیز بنا به برخی از روایات نزد علی بن یوسف شطونفی قرائت آموخت (ابن جزری، ۷۰/۱). در ادب از بهاء الدین ابن نحاس و در فقه از سروجی بهره گرفت (ابن حجر، ۲۰۴/۱) و از اصحاب نجیب الدین عبداللطیف بن عبدالمنعم و ابن علاق و طبقه آنان اخذ حدیث نمود (همو، ۲۰۵/۱؛ صفدی، ۷۴/۷). ابن مکتوم از عالمان نحو و لغت به شمار آمده (ابن ابی الوفاء، همانجا)، ولی کمتر اثری از او در این زمینه به دست ما رسیده است. ملازمت طولانی او با ابو حیان (نک: ابن حجر، ۲۰۴/۱) و فراهم آوردن گزیده‌ای از تفسیر البحر المحیط وی شاید مهم‌ترین سبب ماندگاری یاد ابن مکتوم باشد. ابن حجر عسقلانی (۲۰۵/۱) گوید: من کمتر کتابی از کتب ادبی از شعر و تاریخ و مانند آن دیده‌ام که در آن شرح حال مصنف کتاب به خط ابن مکتوم نباشد. ابن مکتوم مدتی به نیابت در حکم (قضا) اشتغال داشته (ابن ابی الوفاء، همانجا) و پس از موسی بن علی قطبی در مصدر اقراء در جامع ظاهری مصر نشسته است (ابن جزری، همانجا). صفدی در ۷۴۵ ق در قاهره نزد او رسیده و اجازه روایت گرفته است (صفدی، ۷۵/۷) و ابن رافع

(۴۲۹) را نیز بدانها افزود: ۵. اللطائف والاشناف، ارجوزه دیگری است مشتمل بر ۵۷۲ بیت که به شیوه الصادق والباغم اثر ابن هتاریه (هم) به رشته نظم درآمده است (خدویه، همانجا؛ نیز نک: GAL, S؛ همانجا)؛ ۶. مزدوجه، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب (خدویه، همانجا) و برلین (آلوارت، VII/456) موجود است؛ ۷. وصیه، ارجوزه‌ای است در آداب ندیمی که نسخه‌هایی از آن در دارالکتب (خدویه، ۱۴۵/۷؛ GAL، همانجا) موجود است (نک: شه ۴).

بغدادی نیز اثری با عنوان *نبذة من الدرر النظیم فی آداب الساقی والنديم* (۵۳۲/۱) به وی نسبت می‌دهد که در فهرست هیچ یک از کتابخانه‌ها دیده نشد.

۲. کریم الدین عبدالکریم بن شمس الدین، برادر فخرالدین، اطلاع ما از زندگی وی اندک است. وی نیز مانند برادرش نخست مسیحی بود و سپس اسلام آورد و به سمت قضا منصوب شد (شیخو، ۴۲۸/۱). در ۷۸۸ ق الملك الظاهر برقوق نظارت سپاه را به او سپرد (ابن ایاس، ۲۶۴/۱). در ۷۸۹ ق به دستور ملک او را به جرم برپا کردن مجالس لهو و لعب و شراپخواری دستگیر و مجازات کردند، اما پس از ۱۰ روز به سرکار خود بازگشت (ابن فرات، ۹ (۱) / ۵؛ ابن ایاس، ۲۶۶/۱؛ نیز نک: شیخو، ۴۲۹/۱). وی در ۷۹۱ ق در دستگاه دولت، عنوان مشیرالدوله یافت (ابن فرات، ۹ (۱) / ۹۵).

۳. زین الدین نصرالله بن شمس الدین، برادر دیگر فخرالدین که با لقب قاضی از او یاد شده است. وی در ۷۹۱ ق / ۱۳۸۹ م صاحب دیوان امیر یلبغا نصری گردید (همانجا).

۴. مجدالدین فضل الله (۷۶۹-۸۲۲ ق / ۱۳۶۸-۱۴۱۹ م)، فرزند فخرالدین، شاعر و ادیب. وی ادبیات عرب را نزد پدر فرا گرفت و نحو و لغت و فقه حنفی را نیز آموخت (ابن تفری بردی، *النجوم*، ۱۵۸/۱۴). به گفته سخاوی (۱۷۲/۶) هنوز خردسال بود که در سرودن شعر چیره دست شد. (نیز نک: ابن عماد، همانجا). ابن تفری بردی (همانجا) از وی با عنوان شاعری نامدار یاد می‌کند. سخاوی (۱۷۳/۶) گوید: از مجدالدین اشعار فراوانی در دست است که در عقود مقریزی آمده است. مجدالدین پس از مرگ پدر دچار تنگدستی شد و مدتی روزگارش به سختی گذشت، اما پس از چندی در دیوان انشا به کار گمارده شد و از آن پس پیوسته در سمتهای گوناگون به کار مشغول بود. وی سلطان مؤید سیف الدین (حک ۸۱۵-۸۲۴ ق) را مدح گفت و مورد عنایت او قرار گرفت (ابن عماد، همانجا). ابن حجر عسقلانی که با وی دوستی و مصاحبت داشت، ضمن ستایش از نظم و نثر او گوید: بیشتر عمر مجدالدین در تنگدستی و بدحالی گذشت و سرانجام به بیماری طاعون درگذشت (سخاوی، همانجا، به نقل از ابن حجر). از مجدالدین دیوان شعری برجای مانده است که نسخه‌ای از آن در اسکوریال (ESC², I/217) و برلین (بستانی، ۷۳/۴) و نیز در مونیخ با عنوان *دیوان الاشتیاق* (آمر، 228) موجود است. از این دیوان مختصری نیز با عنوان *بهجة النفوس الاوانس* بمختصر دیوان

سلامی نیز از او روایت کرده است (ابن رافع، همانجا). او سرانجام در مصر بر اثر طاعون درگذشت (صفدی، همانجا).

از آثار او الدر اللقیط من البحر المحیط که گزیده گفتار استادش ابوحیان در مورد نظرات نحوی دو مفسر مشهور زمخشری و ابن عطیه است (ابن مکتوم، «الدر»، ۶/۱ - ۸). این کتاب در حاشیه البحر المحیط در ۱۳۲۹ ق در قاهره به چاپ رسیده است. نیز «ذیل» معرفه القراء الکبار شمس الدین ذهبی از آثار وی به همراه متن اصلی (صص ۶۰۴ تا ۶۳۲) در قاهره در ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م به چاپ رسیده است. همچنین یک نسخه تلخیص وی از اخبار النحویین واللغویین قفطی در دارالکتب مصر (سید، ۱۸۰/۱) موجود است (برای آثار دیگر، نک: صفدی، ۷۴/۷؛ ابن حجر، ۲۰۵/۱؛ سیوطی، ۹۱/۱، جم: حاجی خلیفه، ۶۰۰/۱). ابن مکتوم در شعر نیز دستی داشته و قطعاتی از اشعار او را صفدی (۷۵/۷ - ۷۶)، و ابن حجر (۲۰۵/۱ - ۲۰۶) آورده اند (نیز نک: الوارث، شم (2) 8158؛ نقشبندی، ۶۲۳).

مأخذ: ابن ابی الوفاء، عبدالقادر بن محمد، الجواهر المضية، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگنترسر، قاهره، ۱۳۵۱ ق / ۱۹۳۲ م؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الكامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ ابن رافع سلامی، محمد، تاریخ علماء بغداد، به کوشش عباس عزازی، بغداد، ۱۳۵۷ ق / ۱۹۳۸ م؛ ابن مکتوم، احمد بن عبدالقادر، «الدر اللقیط»، در حاشیه البحر المحیط ابوحیان، قاهره، ۱۳۲۹ ق؛ همو، «ذیل» معرفه القراء الکبار ذهبی، به کوشش محمد سید جادالحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ حاجی خلیفه، کشف، سید، خطی؛ سیوطی، عبدالرحمن، المزهر، به کوشش محمد احمد جاد المولی یک و دیگران، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، و بسادن، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ نقشبندی، اسامة ناصر، مخطوطات الادب فی المتحف العراقي، کویت، ۱۹۸۵ م؛ نیز: محمد هادی مؤذن جامی

ابن مکرم، نک: ابن منظور.

ابن مکی، ابوحفص عمر بن خلف بن مکی صیقلی (د ۵۰۱ ق / ۱۱۰۸ م)، لغوی، نحوی، فقیه، خطیب و شاعر. در بعضی منابع نسبت های حمیری، مازری و قرطبی نیز به دنبال نام وی آمده است (ابن دحیه، ۸۹؛ EI²). وی نیمی از عمر خود را در صقلیه (سیسیل) گذرانید و در سال های آخر اقامتش در آنجا به قضا اشتغال داشت. به هنگام سقوط صقلیه به دست نورمان ها، هم زمان با ابن جراس (حواس) آخرین امیر مسلمان صقلیه، آنجا را به قصد تونس ترک کرد (ابن خلدون، ۴(۷)/۴۵۰؛ مدنی، ۲۱۴؛ EI²). ابن مکی در تونس علاوه بر سمت قضا منصب خطابت را نیز برعهده گرفت (عمادالدین، ۱۰۶/۱؛ قفطی، ۳۲۹/۲). قبول این سمت از طرف وی احتمالاً در حدود ۴۶۰ ق بوده است (نک: ابن خلدون، همانجا؛ قس: مطر، ۸).

از اشارات خود او برمی آید که از محضر استادانی چون ابن البر تمیمی لغوی مشهور، ابن رشیق قیروانی صاحب العمدة و عبدالحق بن محمد بن هارون سهمی فقیه مشهور صقلیه بهره برده است (ص ۴۷، ۶۶، ۲۰۴؛ نیز نک: مطر، ۸ - ۱۰). صفدی (ص ۴۱) به اختصار از او با

عناوین محدث، فقیه، لغوی و نحوی یاد کرده است. ابن مکی خطیب توانایی بوده است. گویند در تمام مدتی که در تونس خطیب جمعه بوده، هر هفته یک خطبه تازه، از خود انشاء می کرده است (قفطی، همانجا؛ فیروزآبادی، ۱۷۲). مهارت وی در فن خطابه مورد ستایش بسیار قرار گرفته و خطبه های او را هم طراز خطبه های ابن نباته و حتی برتر از آنها دانسته اند (عمادالدین، قفطی، همانجاها). وی شعر نیز می سرود. در کتاب الدرة الخطيرة ابن قطاق، دانشمند هم روزگارش که جنگی از اشعار سراینده گان بنام صقلیه آن روزگار است، قطعاتی از اشعار او نقل شده است (EI²). عمادالدین کاتب نیز ۲۸ بیت از اشعار او را که بیشتر در مضامین پند اخلاقی است و شیوه موعظه دارد، نقل کرده است (۱۰۷/۱ - ۱۰۹).

آثار: تنها اثری که از وی برجای مانده، کتاب تنقیف اللسان وتلقیح الجنان در لغت است که آن را پیش از مهاجرت به تونس تألیف کرده و مشتمل بر ۵۰ باب است و در آن به موضوعاتی چون تصحیف، تبدیل و غیره پرداخته است. مؤلف در مقدمه کتاب (ص ۴۱ - ۴۲) انگیزه نگارش آن را شیوع فساد در زبان عربی و رواج یافتن غلط های فراوان در میان خاص و عام عنوان کرده که احتمالاً تأثیرات لهجه مغربی را در زبان محاوره ساکنان صقلیه منظور نظر داشته است (EI²). وی در پایان مقدمه (ص ۴۷) متذکر شده است که پس از اتمام کتاب، آن را بر استادش ابن البر تمیمی عرضه داشته و آنچه را که مورد پسند استاد بوده، باقی گذاشته و بقیه را فرو نهاده است. ابن مکی سه بخش از کتاب را به غلط های قراء، محدثان و فقیهان (ص ۲۴۲ - ۲۶۷) و بخش دیگری را به شرح وقواعد نگارش، با عنوان «باب من الهجاء» اختصاص داده که شبیه فصلی است که ابن قتیبه در ادب الکاتب با عنوان «تقویم الید» آورده است. این کتاب که بهترین گواه برای اثبات استقلال مکتب لغوی صقلیه است (نک: عباس، ۱۰۸ - ۱۱۱)، سالها راهگشای لغویان و مورد استناد دانشمندان بوده است (نک: خفاجی، ۲۰۴ - ۲۰۵؛ ابن عماد، ۳۸/۳؛ سراج، ۱۱(۱)/۲۵۷، ۲۸۶، ۲۱(۲)/۴۱۰). قفطی (همانجا) و فیروزآبادی (ص ۱۷۱ - ۱۷۲) کتاب تنقیف اللسان را گویای کثرت دانش، حافظه قوی و وسعت اطلاعات لغوی مؤلف دانسته اند.

این کتاب نخستین بار در ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م در قاهره به کوشش عبدالعزیز مطر و بار دیگر در ۱۹۶۷ م در همان شهر توسط همو همراه لحن العامة زبیدی و تقویم اللسان ابن جوزی به چاپ رسیده است.

مأخذ: ابن خلدون، العبر؛ ابن دحیه، عمر بن حسن، المطرب، به کوشش طه حسین، قاهره، ۱۳۷۴ ق / ۱۹۵۵ م؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، ثمرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن مکی، عمر بن خلف، تنقیف اللسان وتلقیح الجنان، به کوشش عبدالعزیز مطر، قاهره، ۱۳۸۶ ق / ۱۹۶۶ م؛ خفاجی، احمد، ثناء الفلیل، به کوشش محمد عبدالمنعم خفاجی، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ سراج، محمد بن محمد، الحلل السندية، به کوشش محمد الحبيب الهیلة، تونس، الشركة التونسية؛ صفدی، خلیل بن ابیک، تصحیح التصحیف وتحریر التحریف، فرانکفورت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ عباس، احسان، العرب فی صقلیه، بیروت، ۱۹۷۵ م؛ عمادالدین کاتب، محمد بن محمد، خریده القصر (قسم

شعراء المغرب)، به کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۶۶ م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، الیافة فی تاریخ ائمة اللفه، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ مدنی، احمد توفیق، المسلمون فی جزیره صقلیه و جنوب ایتالیا، الجزائر، ۱۳۶۵ ق؛ مطر، عبدالعزیز، مقدمه بر تنقیف اللسان (نک: هه، ابن مکی)؛ نیز: EI².
رحمت پور محمد شیرجو پست

صیداوی نامیده است) و پس از رایزنی بر آن شدند که همزمان، علی (ع)، معاویه و عمرو بن عاص را بکشند. عبدالرحمن کشتن علی (ع) را به عهده گرفت، برک و عمرو نیز تعهد کردند که معاویه و عمرو بن عاص را بکشند. آنگاه هریک به سوی محل اجرای مأموریت خود رفتند. عبدالرحمن به کوفه آمد و با یارانش از خوارج دیدار کرد، اما هدفش را پنهان نگه داشت. روزی به تصادف زن زیبارویی به نام قطام دختر شجنه بن عدی (یا اخضر بن شجنه: ابوالفرج، ۳۲) را که از تیم الرباب بود، دید و به او دل باخت و از او خواستگاری کرد. زن که پدر و برادرش در نهروان کشته شده بودند، این پیشنهاد را پذیرفت و یکی از شرایط ازدواج را کشتن علی (ع) قرار داد. پس از آن عبدالرحمن، شیبین بجره اشجعی را دیدار کرد و او را با خود همراه ساخت (ابن سعد، ۳۵/۳ - ۳۶). بلاذری (۴۹۳/۲) گوید: شخصی به نام وردان بن مجالد تمیمی پسرعموی قطام نیز همراه او شد. در شب سوء قصد عبدالرحمن و شیبین در مسجد بیتوته کردند و چون علی (ع) برای نماز صبح به مسجد آمد، عبدالرحمن با شعار «لله الحکم یا علی لالک؛ ای علی فرمانروایی از آن خداست نه از آن تو»، شمشیر خود را برفرق وی فرود آورد. سپس شیبین با شمشیر بر علی (ع) حمله برد. ولی شمشیر او بر طاق فرود آمد. مردم ابن ملجم را دستگیر کردند، اما شیبین گریخت (ابن سعد، ۳۵/۳ - ۳۷). با وجود برخی اقوال نادر در مورد تاریخ این واقعه (مثلاً نک: مبرد، ۱۱۱۶/۳)، منابع شیعی ۱۹ ماه رمضان را شب ضربت خوردن آن حضرت دانسته‌اند (مثلاً نک: طبرسی، ۲۰۰). در روایت ابن سعد، که دیگران نیز عمدتاً همان را نقل کرده‌اند، انگیزه ابن ملجم در کشتن علی (ع) انتقام بوده است. اما ابن اعثم کوفی (۱۳۳/۴ - ۱۴۰) روایت دیگری آورده است که با گزارش پیشین تفاوت بسیار دارد و براساس آن ابن ملجم تنها از سر سودازدگی عاشقانه به کشتن علی (ع) دست یازید. بنا به نوشته ابن اعثم، پس از جنگ نهروان و پیش از رسیدن علی (ع) به کوفه، ابن ملجم به کوفه وارد شد و خبر کشته شدن خوارج را به هواداران شان داد. او در کوفه به زنی به نام قطام دختر اضبع تمیمی دل باخت و از او تقاضای ازدواج کرد. این روایت کشتن علی (ع) را یکی از شرایط پذیرش ازدواج از سوی قطام بر شمرده است.

بنابراین روایت، عبدالرحمن در شب ۲۳ رمضان در خانه قطام به سر برد و شراب نوشید و مست افتاد و چون بانگ اذان صبح برخاست، قطام او را بیدار کرد و به مسجد فرستاد و سرانجام چون علی (ع) خواست در رکعت دوم به سجده رود، شمشیر ابن ملجم بر سرش فرود آمد. در این روایت هیچ گونه توطئه سازمان یافته و گروهی دیده نمی‌شود؛ ابن ملجم نیز بدون انگیزه سیاسی و اعتقادی، و تنها برای دستیابی به وصال زن دلخواهش که در آتش انتقام گرفتن از علی (ع) می‌سوخت، دست به قتل می‌یازد. اما روایت مذکور با دیگر منابع تاریخی چندان سازگار نمی‌نماید. ظاهراً اینکه در جریان سوء قصد پای زنی انتقام‌جو در میان بوده، جای انکار ندارد، اما از یک سو خود این

شعراء المغرب)، به کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۶۶ م؛ فیروزآبادی، محمدبن یعقوب، الیافة فی تاریخ ائمة اللفه، به کوشش محمد مصری، دمشق، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲ م؛ مدنی، احمد توفیق، المسلمون فی جزیره صقلیه و جنوب ایتالیا، الجزائر، ۱۳۶۵ ق؛ مطر، عبدالعزیز، مقدمه بر تنقیف اللسان (نک: هه، ابن مکی)؛ نیز: EI².
رحمت پور محمد شیرجو پست

ابن ملّا، نک: ابن ملّا.

ابن ملّا عنه، نک: لعان.

ابن ملجم، عبدالرحمن مرادی (م ۴۰ ق/ ۶۶۱ م)، مردی از خوارج و قاتل امام علی (ع). بلاذری (۴۸۸/۲) به نقل از کلبی او را عبدالرحمن بن عمرو بن ملجم خوانده است. گفته‌اند تبار وی به اعراب حمیری می‌رسد. ابن ملجم از قبیله مراد بود که با بنی جبّله از قبیله کنده هم‌پیمان بودند (ابن سعد، ۳۵/۳). برخی نیز او را از قبیله تجوب، یکی از قبایل حمیری و هم‌پیمان قبیله مراد خوانده‌اند (ابن حبیب، ۱۶۰؛ ابن منظور، ذیل ماده تجوب)، اما بلاذری (۵۰۷/۲) گوید که تجوب جد او بوده است.

از زندگی ابن ملجم اطلاع روشنی در دست نیست، زیرا نامش تنها در آخرین روزهای زندگی و در نتیجه به شهادت رساندن علی بن ابی طالب (ع) زبازد شد. قدر مسلم این است که ابن ملجم از پیروان حضرت علی (ع) بود که پس از ماجرای حکمیت در جنگ صفین به خوارج پیوست. ابن حجر (الاصابه، ۱۰۰/۳) گوید که او جاهلیت را درک کرده است؛ همو (لسان المیزان، ۴۴۰/۳) از قول ابوسعید ابن یونس در تاریخ مصر آورده است که ابن ملجم در گشودن مصر شرکت داشت. عمرو بن عاص، فرمانروای مصر، وی را که از سواران و قاربان بود و قرائت قرآن را از معاذ بن جبل آموخته بود، از مقربان و همراهان خود قرار داد. گفته‌اند هنگامی که عمرو بن عاص از خلیفه عمر درباره مشکلات قرآن یاری خواست، عمر طی نامه‌ای به وی فرمان داد که عبدالرحمن ابن ملجم را در کنار مسجد جای دهد تا او قرآن و فقه به مردم بیاموزد. عمرو خانه‌ای را در کنار خانه ابن عدیس به ابن ملجم اختصاص داد (همانجا). اگر این دو روایت ابن حجر درست باشد، باید پذیرفت که ابن ملجم هنگام مرگ چندان جوان نبوده است. نیز روشن می‌گردد که وی در قرائت قرآن و معارف دینی آن روزگار چندان مهارت داشت که خلیفه مسلمانان و عمرو بن عاص او را رسماً به کار تعلیم قرآن گماردند (ابن سعد، ۴۰/۳).

درباره چگونگی شهادت امام علی (ع) و انگیزه ابن ملجم، روایت مشهوری هست که تمامی مورخان و محدثان با تفاوت‌هایی آن را نقل کرده‌اند. به دنبال سرکوبی خوارج در نهروان، سه تن از آنان، عبدالرحمن ابن ملجم، برک بن عبدالله تمیمی و عمرو بن بکر تمیمی در مکه گرد آمدند (نام دو همدست ابن ملجم به گونه‌های مختلف نقل شده است: مثلاً دینوری، ۲۱۳، آن دو را نزال بن عامر و عبدالله بن مالک

زن به عنوان یکی از زنان متعصب خوارج جلوه می‌کند، به گونه‌ای که مشارکت وی در قتل علی (ع) بیشتر جنبه اعتقادی و فرقه‌ای به خود می‌گیرد، و از سوی دیگر منش ابن ملجم و وابستگی او به خوارج و به‌ویژه تعصب شدید عقیدتی و ضدیت او با علی (ع) نشان می‌دهد که وی از انگیزه‌ای نیرومند و مستقل برخوردار بوده است.

پس از شهادت علی (ع) ابن ملجم را برای قصاص نزد حسن بن علی (ع) آوردند و حسن بن علی (ع) او را با یک ضربت شمشیر گردن زد (بلاذری، ۵۰۵/۲).

در مورد چگونگی کشته شدن ابن ملجم روایتی دیگر حکایت از آن دارد که او را پیش از کشتن مثله کرده، حتی در چشمانش میله گذاخته فرو بردند (ابن سعد، ۳۹/۳-۴؛ ابن قتیبه، ۱/۱۶۱). روایت مذکور با اسناد تاریخی دیگر سازگار نیست. نیز نمی‌توان پذیرفت که فرزندان علی (ع) برخلاف وصیت صریح پدرشان اجازه چنان کاری را داده باشند. شگفت اینکه چنین روایتی حتی در برخی از منابع شیعی (ابن طاووس، ۱۸؛ مجلسی، ۳۰۶/۴۲) راه یافته است.

ظاهراً جسد ابن ملجم در کوفه دفن شد. ابن بطوطه (ص ۲۲۰) گوید که در بخش غربی کوفه جای بسیار سیاه و تیره‌ای را در میدانگاه سفیدی دیدم، از احوال آن جويا شدم، گفتند آن گور ابن ملجم شقی است و مردم کوفه هرساله هیزم می‌آورند و به مدت ۷ روز بر گور او آتش می‌افروزند.

اخیراً نظر تازه‌ای ابراز شده که با منابع کهن تاریخی مغایر است. سلیمان بن داوود، یکی از عالمان اباضی الجزایری در کتاب *الخوارج* هم *انصار الامام علی* نظری یکسره دگرگونه درباره خوارج اظهار کرده است. به اعتقاد وی خوارج نه تنها دشمن علی (ع) نبودند، بلکه از یاران وفادار وی به‌شمار می‌آمدند، تا جایی که پس از شهادت علی (ع) نیز به وی وفادار ماندند (۲۸/۱)؛ نقشه قتل حضرت علی (ع) را نیز اشعث بن قیس کشید - جاسوس و عامل معاویه در میان یاران علی (ع) - کشید (همو، ۱۹۴/۱) و ابن ملجم را به اجرای آن وادار ساخت. داستان گردآمدن سه تن از بازماندگان خارجی جنگ نهروان در مکه و طرح قتل سه شخصیت یاد شده به کلی بی‌اساس است (همو، ۱۹۵/۱-۱۹۷). به عقیده سلیمان بن داوود، ابن ملجم از خوارج نبود و حتی از قبیله او نیز کسی خارجی نبود. به نظر این مؤلف، ابن ملجم مانند اشعث از قبیله کنده بوده و عامل خویشاوندی نیز در تأثیر اشعث بر وی دخالت داشته است (۱۹۴/۱). مؤلف نامبرده ادله قابل‌ذکری برای اثبات مدعای خود اقامه نکرده است، به‌ویژه آنکه ابن ملجم بعدها به مثابه یک قهرمان و مؤمن واقعی مورد تکریم خوارج قرار گرفت و در مدح او شعر نیز گفته شد (مبرد، ۱۰۸۵/۳). اما این درست است که دست کم، اشعث از قتل علی (ع) آگاهی داشته است، در این صورت، می‌توان تصور کرد که اشعث و خوارج با هم نقشه قتل را کشیده باشند، ولی این همدستی، با توجه به دشمنی انکار ناپذیر اشعث با خوارج (سلیمان بن داوود، ۱۸۸/۱) منطقی به نظر نمی‌رسد.

ماخذ: ابن اعمش کوفی، احمد، *الفتوح*، حیدرآباد دکن، دائرة المعارف العثمانية؛ ابن بطوطه، رحله، بیروت، ۱۳۸۴/۱۹۶۴؛ ابن حبیب، محمد، *اسماء المغتالین*، قاهره، ۱۳۷۴/۱۹۴۲؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، *الاسیاسة*، کلکته، ۱۸۳۵؛ همو، *لسان المیزان*، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹-۱۳۳۱؛ ابن سعد، محمد، *الطبقات الکبری*، بیروت، دار صادر؛ ابن طاووس، عبدالکریم، *فرحة الغری*، نجف، ۱۳۶۸؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، *الامامة والسیاسة*، قاهره، ۱۳۸۸/۱۹۶۹؛ ابن منظور، لسان، *ابوالفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین*، به کوشش احمد صقر، قاهره، ۱۳۶۸/۱۹۴۹؛ بلاذری، احمد بن یحیی، *انساب الاشراف*، به کوشش محمد باقر محمودی، بیروت، ۱۳۹۴/۱۹۷۴؛ دینوری، احمد بن داوود، *الاخبار الطوال*، به کوشش عبدالنعم عامر و جمال‌الدین شیال، بغداد، ۱۳۷۹/۱۳۵۹؛ سلیمان بن داوود، *الخوارج* هم انصار الامام علی، الجزایر، ۱۴۰۳؛ طبرسی، فضل‌الله بن حسن، *اعلام الوری*، به کوشش علی اکبر غفاری، بیروت، ۱۳۹۹/۱۳۷۹؛ مبرد، محمد بن یزید، *الکامل*، به کوشش محمد احمد والی، بیروت، ۱۴۰۶/۱۹۸۶؛ مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳؛ سعودی، مروج الذهب، به کوشش یوسف اسعد داغر، بیروت، ۱۳۸۵/۱۹۶۵؛ یعقوبی، احمد بن اسحاق، *تاریخ*، بیروت، ۱۳۷۹/۱۹۶۰.

ابن ملقن، ابو حفص سراج‌الدین عمر بن علی بن احمد بن محمد بن عبدالله انصاری (۲۲ ربیع الاول ۷۲۳ - ۶ ربیع الاول ۸۰۴ ق/ ۳۱ مارس ۱۳۲۳ - ۱۴ اکتبر ۱۴۰۱ م)، فقیه، محدث و رجالی شافعی مصری. وی به مناسبت تبرج پدرش در نحو، خود را ابن نحوی می‌خواند و در یمن نیز به همین کنیه شهرت یافت. در کودکی پدر خود را از دست داد. پدرش که اندلسی الاصل بود، قبل از فوت، او را به یکی از دوستان خود به نام شرف‌الدین عیسی مغربی که یکی از صلحای مغرب بود و در مسجد ابن طولون به کار تلقین قرآن (تدریس قرآن به نوآموزان) اشتغال داشت، سپرد. عیسی بعد از مرگ پدر عمر، با مادر او ازدواج کرد و به همین سبب عمر به ابن ملقن معروف شد، اما او خود از اشتباه به این کنیه خشنود نبود (ابن حجر، ۴۲/۵؛ سخاوی، ۱۰۰/۶). او ابتدا قرآن و سپس عمده الاحکام مقدسی را از عیسی آموخت و آنها را حفظ کرد. آنگاه با راهنمایی همو که خود مالکی بود، بر مذهب مالک بار آمد؛ ولی با اشاره ابن جماعه، یکی از یاران پدرش، عیسی کتاب *منهاج الطالبین* محیی الدین نووی، در فقه شافعی را نیز به او آموخت (سخاوی، همانجا).

ابن ملقن علاوه بر عیسی مغربی، فقه را از مشاهیر شافعی، مانند تقی‌الدین سبکی، جمال‌الدین اسنوی و عزالدین ابن جماعه؛ ادب عربی را از ابوحیان غرناطی، جمال‌الدین ابن هشام، شمس‌الدین ابن صائغ؛ قرائت را از برهان‌الدین رشیدی و حدیث را از ابوالفتح ابن سید الناس، قطب‌الدین حلبی و دیگران فرا گرفت. آنگاه ملازمت زین‌الدین رحبی و علاء‌الدین مغلطای را اختیار کرد، تا اینکه در ۷۷۰ ق / ۱۳۶۹ م به منظور اخذ حدیث به دمشق سفر کرد و در آنجا از شاگردان فخرالدین ابن بخاری، مانند ابن امیله و جز او تحصیل علم کرد (ابن قاضی شهیه، ۵۳/۴-۵۴؛ سخاوی، ۱۰۰/۶-۱۰۱؛ ابن فهد، ۱۹۷ - ۱۹۸). در قاهره و دمشق از مزّی و شمس‌الدین عسقلانی و عده‌ای دیگر از علمای زمان خود اجازه روایت کسب نمود (ابن فهد، ۱۹۷؛ سخاوی، ۱۰۱/۶).

جستریبی (آربری، شم 3902(2) و پاریس (دوسلان، شم 1567(6) نگهداری می‌شود که در پایان آن معجزات پیامبر اسلام را ذکر کرده و قید می‌کند که این اثر را در ۷۵۸ ق/ ۱۳۵۷ م به پایان رسانیده است (نیز نک: GAL, S, II/109)؛ ۴. العقد المذهب فی طبقات حَمَلَة المذهب. این کتاب درباره طبقات شافعیان است و ابن ملقن در آن از طبقات اسنوی، سبکی و دیگر منابع پیشین بهره برده و مطالبی بر آنها افزوده است که از لحاظ ترتیب نواقصی دارد. در این اثر از ۱۷۰۰ شخصیت نام برده شده است و نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های عارف حکمت در مدینه (کحاله، ۸۲)، دارالکتب مصر (خدویه، ۸۹/۵)، بانکپور (بانکیپور، شم 774)، برلین (آلوارت، شم 10039) و جز آن موجود است (برای نسخ دیگر آثار خطی او، نک: ازهریه، ۴۲۶/۱، جم: سید، ۱۴۹/۱، جم: آربری، شم، 3335، جم: TS، شم 2187، جم: GAL, II/113-114، جم: GAL, S, II/109-110، جم).

برای آثار یافت نشده وی، به ابن قاضی شهبه (۵۵/۴ - ۵۸)، ابن حجر (۴۳/۵ - ۴۴) و بغدادی (۷۹۱/۱ - ۷۹۲) مراجعه شود. مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، انباء الفهر، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ ابن فهد، تقی الدین محمد، لحظ اللاحاظ بذیل طبقات الحفاظ، بیروت، ۱۳۲۷ ق؛ ابن قاضی شهبه، احمد بن محمد، طبقات الشافعیة، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۸۰ م؛ ازهریه، فهرست؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف خدیویه، فهرست؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الضوء اللامع، قاهره، ۱۳۵۵ ق؛ سید، خطی؛ فهرس المخطوطات المصورة، به کوشش لطفی عبدالبدیع، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ کحاله، عمر رضا، المنتخب من مخطوطات المدينة المنورة، دمشق، ۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م؛ نیز: Ahlwardt; Arberry; Bankipore; De Slane; GAL; GAL, S; TS. ابوالحسن دیانت

إِبْنِ مَلْک، نک: فرشته اغلو.

إِبْنِ مَلْکَا، نک: ابوالبرکات، هبة الله.

إِبْنِ مَمَاتِي، ابوالمکارم اسعد بن مذهب بن زکریا بن ابی الملیح ممتی (۵۴۴-۶۰۶ ق/ ۱۱۴۹-۱۲۰۹ م)، شاعر، ادیب، دبیر و از دیوانیان دوره ایوبی در مصر. در برخی از منابع اختلافی در سلسله نسب وی دیده می‌شود (نک: ابن خلکان، ۲۱۰/۱؛ صفدی، ۱۹/۹-۲۰؛ ابن کثیر، ۵۸/۷؛ مقریزی، ۱۶۰/۲؛ ابن عماد، ۲۰/۵). خاندان وی از قبطیان مصر بوده و نیاکانش در اسبوط می‌زیسته‌اند (نک: یاقوت، ۱۰۳/۵؛ قفطی، ۲۳۱/۱). نیای بزرگ وی ابوالملیح در روزگار مستنصر خلیفه فاطمی (حک ۴۲۷-۴۸۷ ق) کاتب بدرالجمالی، وزیر مستنصر و مدح برخی از شعرا بود، ابوطاهر ابن مکنسه نیز قصیده‌ای در رثای وی سروده است (یاقوت، ۱۰۷/۵؛ ابن خلکان، ۲۳۱/۱). مذهب، پدر شاعر که گویا در شعر نیز دستی داشته (عمادالدین، ۱۱۳/۱)، در واپسین دوره حکومت فاطمیان و نیز در آغاز دوره ایوبیان کاتب دیوان جیش بود (یاقوت، ۱۰۸/۵).

ممتی لقب ابوالملیح است. گویند وی در تحطی مصر، مردم و به خصوص کودکان مسلمان را اطعام می‌کرد و همانان او را ممتی خطاب

منصب مهم و قابل ذکری که به وی محول شده باشد در زندگیش دیده نمی‌شود، جز آنکه در برهه‌ای سمت نیابت حاکم شرع را داشته و چندی بعد خواهان استقلال شده است. سیف‌الدین برقو در نظر داشت او را به جای بدرالدین ابن ابی البقاء در منصب قضای قاهره بگمارد (ابن قاضی شهبه، ۵۴/۴؛ سخاوی، ۱۰۴/۶)، ولی ابن ابی البقاء از این موضوع آگاه شد و توطئه‌ای ترتیب داد که سبب شد ابن ملقن مورد خشم برقو واقع شود. البته به وساطت عده‌ای از علمای مورد بخشش سلطان قرار گرفت و در سمت نیابت باقی ماند، ولی بعد از مدتی از این شغل کناره گرفت و به تدریس اکتفا کرد (ابن فهد، ۱۹۸ - ۱۹۹؛ سخاوی، همانجا). ابن ملقن کتابخانه‌ای تشکیل داد و در آنجا کتابهای مهم و باارزش متعلق به خود و اوقاف مدارس به خصوص مدرسه فاضلیه را گرد آورد. متأسفانه این کتابخانه با بسیاری از یادداشتهای خود او، در اواخر عمرش دچار آتش‌سوزی شد و اکثر آنها از بین رفت. بعد از این واقعه دچار اندوه بزرگی شد و فراموشی بر او مستولی گردید (سخاوی، ۱۰۵/۶). وی سرانجام در قاهره وفات یافت (ابن فهد، ۲۰۲).

آثار: شمار تألیفاتش را در حدود ۳۰۰ نوشته‌اند (ابن حجر، ۴۴/۵)، اما اکثر آثارش مستخرج از کتب سایر نویسندگان و شرح و تلخیص آثار آنان است. برخی از این آثار به شکل جزوه‌هایی است که از حدود ۶-۷ صفحه تجاوز نمی‌کند و به طوری که خود می‌گوید، این تلخیص به منظور حفظ کردن به عمل آمده است. برخی گفته‌اند او در آثارش چندان تحقیق و تدقیق نداشته است (نک: ابن قاضی شهبه، ۵۶/۴ - ۵۷؛ ابن حجر، همانجا؛ سخاوی، ۱۰۳/۶).

جایی: ۱. طبقات الاولیاء، کتابی است درباره طبقات صوفیه که به کوشش نورالدین شریب در قاهره (۱۳۹۳ ق/ ۱۹۷۳ م) و بیروت (۱۹۸۶ م) چاپ شده است؛ ۲. الکلام علی سنة الجمعة قبلها وبعدها، این اثر در ۱۳۱۴ ق در هند به چاپ رسیده است؛ ۳. مختصر البدر المنیر فی تخریج احادیث الشرح الکبیر یا احادیث تتعلّق باحکام مختلفة المراتب، که به کوشش کمال یوسف الحوت، در بیروت (۱۹۸۷ م) منتشر شده است.

خطی: ۱. الاعلام بفوائد عمدة الاحکام، شرحی است بر عمدة الاحکام جماعی، در ۳ جلد (سخاوی، ۱۰۱/۶؛ حاجی خلیفه، ۱۱۶۴/۲ - ۱۱۶۵) که نسخی از آن در کتابخانه‌های ازهریه (ازهریه، ۴۰۹/۱)، دارالکتب مصر (خدویه، ۲۶۹/۱) و جستریبی (آربری، شم 3249) نگهداری می‌شود؛ ۲. اکمال التهذیب فی اسماء الرجال، اختصار و ذیلی بر تهذیب الکمال مزی، در این اثر به شخصیت‌های مذکور در ۶ کتاب: مستند احمد، صحیح ابن خزیمه، صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، سنن دارقطنی و سنن بیهقی نیز پرداخته شده است (ابن فهد، ۱۹۹ - ۲۰۰؛ سخاوی، ۱۰۲/۶). قسمتهایی از این کتاب در کتابخانه قلیچ علی موجود است (نهرس، ۲۹/۱۱)؛ ۳. خصائص النبی (ص)، نسخی از آن در دارالکتب مصر (همان، ۱۲۴/۱ - ۱۲۵).

می‌کردند و از این روی به ابن لقب شهرت یافت (ابن خلکان، همانجا)، اما اصل و منشأ کلمه روشن نیست.

در روزگار ابوییان مقام و منصب مهذب به سبب نصرانی بودن او به مخاطره افتاد و وی ناگزیر در حضور سلطان صلاح‌الدین یوسف بن ایوب (حک ۵۶۴ - ۵۸۹ ق/ ۱۱۶۹ - ۱۱۹۳ م) و یاسدالدین شیرکوه وزیر العاضد فاطمی (۵۶۴ - ۵۶۴ ق) به همراه افراد خاندان خویش و از جمله فرزندش اسعد اسلام آورد (عمادالدین، همانجا؛ یاقوت، ۱۰۸/۵ - ۱۰۹). طباط (۳۲۴/۴) اسلام آوردن این خاندان را به نیای آنان ابوالملیح، و زیدان (۱۱۹/۳) و سرکیس (۲۵۴/۱) به اسعد نسبت داده‌اند که درست به نظر نمی‌رسد.

از زندگی ابن مماتی تا ۳۳ سالگی او، یعنی تا هنگام درگذشت پدر وی در ۵۷۷ ق، آگاهی دقیقی در دست نیست، جز اینکه به گفته منذری (۱۸۰/۲) در اسکندریه نزد ابوطاهر احمد بن محمد اصفهانی و در قاهره نزد ابوالفضل محمد بن یوسف غزنوی و دیگران به فرا گرفتن دانش پرداخت. پس از مرگ پدر، مسئولیت دیوان جیش (قفطی، ۲۳۲/۱؛ دیوان اقطاع) به وی سپرده شد و او زمانی دراز این منصب را در اختیار داشت و در دوره سلطنت صلاح‌الدین و فرزندش عزیز (حک ۵۸۹ - ۵۹۵ ق/ ۱۱۹۳ - ۱۱۹۸ م)، دیوان‌مآلیه را نیز که از مهم‌ترین دیوانهای مصر بود، در اختیار گرفت (یاقوت، ۱۱۲/۵ - ۱۱۳). ابن خلکان (۲۱۰/۱) برخلاف مأخذ کهن‌تر، از وی به عنوان ناظر دیوانها در سرزمین مصر نام برده است. همین مطلب در مأخذ پس از وی نیز تکرار شده است و ظاهراً این گفته عطیه (EI²) نیز که وی در روزگار صلاح‌الدین و عزیز به دبیری همه دیوانها ارتقا یافت، بر همین مأخذ استوار بوده است. در همین ایام وی ملازم قاضی فاضل و از مصاحبان نزدیک وی بود، اما در ایام سلطنت الملک العادل (حک ۵۹۶ - ۶۱۵ ق/ ۱۱۹۹ - ۱۲۱۸ م) و وزارت ابن شکر از نفوذ و اعتبار وی کاسته شد، چه این شکر که روزگاری از زیردستان ابن مماتی بود، به سبب اهانتی که از او دیده بود، کینه وی را به دل گرفت و آنگاه که به قدرت رسید، دست به آزار وی گشود، داراییهای وی را مصادره کرد و او را به تهمت خیانت، ملزم به پرداخت مال فراوان ساخت. او در ۶۰۴ ق، پس از یک سال اختفا، ناچار به شام گریخت و سپس در حلب در خانه جمال‌الدین اکرم پناه جست، اما چون الملک الظاهر، فرمانروای حلب (حک ۵۸۲ - ۶۱۳ ق/ ۱۱۸۶ - ۱۲۱۶ م)، از ورود وی آگاه شد، او را بنواخت و برای وی مقرری تعیین کرد. سرانجام او پس از دو سال زندگی توأم با آرامش در همان شهر درگذشت و در کنار آرامگاه ابوبکر هروی به خاک سپرده شد (یاقوت، ۱۱۲/۵ - ۱۱۷).

ابن مماتی را شاعری نسبتاً توانا و ادیبی تیزهوش دانسته‌اند (عمادالدین، ۱۰۰/۱ - ۱۰۳/۱؛ قفطی، ۲۳۲/۱ - ۲۳۴). نمونه‌هایی که از نثر او در دست است (عمادالدین، ۱۰۹/۱ - ۱۱۲)، چیره‌دستی وی را در نویسندگی آشکار می‌سازد. عمادالدین کاتب (۱۰۰/۱ - ۱۱۳) که اشعار ابن مماتی را از خود وی شنیده، با حفظ جانب

احتیاط آنها را ستوده و حدود ۱۴۰ بیت از آنها را نیز نقل کرده است. یاقوت که هوشمندی و هنر او را در نویسندگی ستوده (۱۰۰/۵ - ۱۰۱)، شعر او را منحنی شمرده است (۱۲۵/۵)، با اینهمه بیش از ۴۰ بیت از سروده‌های وی را که در خزیده القصر دیده نمی‌شود، آورده است. ابن مماتی سیرة السلطان صلاح‌الدین اثر قاضی بهاء‌الدین بن شداد و کلیله و دمنه را به نظم کشیده (نک: ابن خلکان، ۲۱۰/۱، ۹۲/۴) و دیوان شعری داشته که ابن خلکان آن را به خط فرزند او دیده بوده است (همو، ۲۱۰/۱).

اشعار باقی مانده از وی در مدح، هجو، غزل و وصف است و گرچه برخی از آنها از اندیشه‌های شاعرانه تهی نیست، تکلف و تقلید و تکرار در آنها فراوان است. اهمیت او بیشتر در آثار منثور وی و نیز نظم کلیله و دمنه است. حدود ۲۷ کتاب از او یاد شده که به گفته یاقوت (۱۱۷/۵) بیشتر به تألیفات ثعالبی و امثال او شباهت داشته‌اند. آثار چاپی:

۱. الفاشوش فی احکام قراقوش. این کتاب در ۱۳۱۱ ق در مصر به چاپ رسیده است. به روایت ابن خلکان (۹۱/۴ - ۹۲)، بهاء‌الدین قراقوش که مردی بلند همت و با کفایت بوده، در ایام سلطان صلاح‌الدین به نیابت از او اداره مملکت را به عهده داشته است و مردم احکامی عجیب در حل و عقد امور به او نسبت داده‌اند. ابن مماتی این احکام را در کتاب خود جمع آورده است و گویی در پس ظاهر آراسته الفاظ، خواسته است احکام شگفت او را به ریشخند گیرد.

بستانی (۷۹/۴) و زرکلی (۳۰۲/۱) مدعی شده‌اند که این کتاب به اشتباه به سیوطی نسبت داده شده است، ولی سیوطی نیز کتابی در همین زمینه و ظاهراً با عنوان کلام فی قراقوش در پاسخ سؤال درباره قراقوش و وجود تاریخی او نوشته و در آن از ابن مماتی تأثیر پذیرفته و حکایاتی از کتاب وی را نیز در آن آورده است (عزالدین، ۱۰۰).

۲. قوانین الدواوین. این کتاب که مهم‌ترین اثر ابن مماتی است، نخستین بار در ۱۲۹۹ ق در قاهره چاپ شده و سپس در ۱۹۴۳ م به کوشش عزیزسوریال عطیه، بامقدمه و حواشی و تعلیقات و فهرستهای متعدد در قاهره به چاپ رسیده است. به گفته بستانی (همانجا) این اثر که در نوع خود نادر و بسیار باارزش است، در ۱۰ باب تألیف شده و مطالب آن به ۳ قسمت عمده تقسیم می‌شود: الف - جغرافیای مصر در عهد ایوبی؛ مؤلف در باب دوم به طور کلی از مصر و رودخانه نیل و در باب سوم از شهرها، نواحی، آبادیها، مزارع، جزایر و بنادر و در باب پنجم درباره خلیجها، ترعه‌ها و پلهای مصر بحث کرده است؛ ب - اطلاعاتی درباره تشکیلات حکومتی در عصر ایوبیان؛ وی در باب هشتم وظایف مهم دولت و در فصلهای پایانی کتاب مشخصات برخی از دیوانها و نقش حکومت و مسائل مالی دولت را مورد بررسی قرار داده است؛ ج - مسائل مربوط به کشاورزی در مصر از قبیل انواع اراضی، فصول کشاورزی، نظام آبیاری، انواع محصولات کشاورزی، زمان کاشت و برداشت هر محصول، باغها، اوقات هرس درختان و

محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۶۹ق/۱۹۵۰م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ کسبى، نزه، فهرس المخطوطات العربية فی مکتبة ستراسبورگ، کویت، ۱۴۰۶ق/۱۹۸۵م؛ مقریزی، احمد بن علی، الخطط، بولاق، ۱۲۷۰ق؛ منذری، عبدالعظیم بن عبدالقوی، التکملة لوفیات النقلة، به کوشش پشاز عواد معروف، بیروت، ۱۴۰۵ق/۱۹۸۴م؛ یاقوت، ادبا؛ نیز؛ EIP.

محمد وکیل

ابن منادی، ابوالحسین احمد بن جعفر بن محمد (۱۸ ربیع الاول ۲۵۶ - ۱۹ محرم ۳۳۶ق/ ۲۳ فوریه ۸۷۰ - ۱۰ اوت ۹۴۷م)، محدث، مقری و فقیه حنبلی بغداد. منادی لقب پدر بزرگش محمد بن عبیدالله بوده است (سمعانی، ۴۳۵/۱۲). او از جدش محمد و پدرش جعفر، ابوداود و سجستانی، عبدالله و صالح بن ستران احمد بن حنبل، محمد بن عبدالملک دیقی و جمعی دیگر استماع نمود (نک: ابن ابی یعلی، ۳/۲؛ خطیب، ۶۹/۴؛ ذهبی، ۳۶۱/۱۵؛ علی، ۲۳۱/۱). او همچنین از حسن بن عباس رازی، سلیمان بن یحیی ضبی، ادریس بن عبدالکریم و فضل بن مخلد دقاق قرائت آموخت. ابوعمر ابن حویه، محمد بن فارس غوری از او حدیث شنیده و ابوالحسن علی بن عمر دارقطنی، عبیدالله بن ابراهیم عمری و جمعی دیگر نزد او قرائت فرا گرفته‌اند (ابن ابی یعلی، ذهبی، همانجا؛ ابن جزری، ۴۴/۱). ابن ابی یعلی (۳/۲ - ۴) و خطیب (همانجا) او را با الفاظی چون ثقة و امین ستوده‌اند و ابوعمر و دانی او را در قرائت متقن خوانده است (ذهبی، همانجا). از ابن منادی برخی نظرات فقهی نقل شده که از آن جمله قول به صحت وضو گرفتن از ظروف طلا و نقره با وجود حکم به تحریم آن است (ابن ابی یعلی، ۶/۲). به گفته ابن ندیم (ص ۴۱) او بیش از ۱۲۰ اثر در علوم مختلف داشته که بیشترین آنها مربوط به علوم قرآنی بوده است. ابن ابی یعلی (۳/۲) و ابن جوزی (۳۵۸/۶) آثار او را حدود ۴۰۰ عنوان دانسته‌اند. با این وصف تنها اثر خطی شناخته شده از وی متشابه القرآن است که نسخه‌ای از آن در کتابخانه بلدیة اسکندریه موجود است (نک: GAS, I/44). اثر دیگر ابن منادی الملاحم، در سده ۶ق توسط مؤلف شیعی کشف المخفی فی مناقب المهدي (ع) (نک: ابن طائوس، ۱۸۰) و پس از وی توسط مقدسی در عقدالدرر (ص ۲۲، جم) و دیگران مورد اقتباس قرار گرفته است. برای چند اثر یافت نشده ابن منادی می‌توان به ابن ندیم (همانجا) و حاجی خلیفه (۱۹۲۱/۲) مراجعه کرد.

گفته شده سختگیری و تندخویی ابن منادی در متروک شدن روایات او مؤثر بوده است (ابن ابی یعلی، خطیب، همانجا).

مأخذ: ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفقی، قاهره، ۱۳۷۱ق/۱۹۵۲م؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگستر، قاهره، ۱۳۵۱ق/۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ق؛ ابن طائوس، علی بن موسی، الطرائف، قم، ۱۴۰۰ق؛ ابن ندیم، الفهرست؛ حاجی خلیفه، کشف؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، قاهره، ۱۳۴۹ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش نجیب ارنؤوط و ابراهیم زبیک، بیروت، ۱۴۰۴ق/۱۹۸۴م؛ سماعی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، کیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ق/

اطلاعات دیگر که به طور کلی چگونگی کشاورزی مصر را در آن ایام نشان می‌دهد.

مؤلف در این کتاب به بحث درباره آداب، سنن، مقررات و قوانین قبطیان نیز پرداخته و در باب هفتم متعرض روش مساحی اراضی و برخی مسائل هندسی شده است. اصل این کتاب ظاهراً بیش از ۱۰ باب داشته است، زیرا در نسخه کتابخانه استراسبورگ که آن نیز شامل ۱۰ باب است، فهرستی از ابواب این کتاب مشتمل بر ۵۱ باب آمده است (کسبى، ۱۲۹).

آثار خطی: ۱. لطائف الذخیره لابن بسام. این کتاب، خلاصه کتاب الذخیره ابن بسام شتربنی (هم) است و نسخه‌ای از آن با عنوان لطائف الذخیره و ظرائف الجزیره به شماره ۲۶۳۶ در کتابخانه ولی‌الدین استانبول موجود است (عبدالبدیع، ۲۲۴/۲). ۲. المنتخل (صفی، ۲۰/۹؛ المنحل)، نسخه‌ای از آن در کتابخانه اکسفورد موجود است (یاقوت، ۱۱۸/۵؛ پستانی، ۷۹). ۳. بخشی از منشآت وی که نسخه‌ای از آن با عنوان نبذة من انشاء القاضی اسعد بن المهذب بن معانی، در کتابخانه مسجد کبیر صنعاء موجود است (صنعا، ۱۷۱۴/۴).

آثار یافت نشده: ۱. اخبار الذخائر؛ ۲. اعلام النصر؛ ۳. باعث الجلد عند حادث الولد؛ ۴. ترجمان الجمان؛ ۵. تلقین التفنن (صفی، همانجا؛ تلقین الیقین)، در علم فقه؛ ۶. تهذیب الافعال لابن ظریف (یاقوت، ۱۱۷-۱۱۸)؛ ۷. حجة الحق علی الخلق فی التحذیر من سوء عاقبة الظلم (بغدادی، ۳۹۲/۱)، که کتابی بزرگ و مورد توجه و مطالعه سلطان صلاح‌الدین بوده است (مقریزی، ۱۶۰/۲)؛ ۸. الحض علی الرضی بالحظ؛ ۹. خصائص المعرفة فی المعنیات؛ ۱۰. درة التاج (یاقوت، ۱۱۸/۵)؛ ۱۱. دیوان شعر (ابن خلکان، ۲۱۰/۱)؛ ۱۲. روائع الوقائع فی التاریخ (کحاله، ۲۴۹/۱)؛ ۱۳. زواهر السدف و جواهر الصدف؛ ۱۴. سر الشعر؛ ۱۵. سیرة صلاح الدین یوسف بن ایوب؛ ۱۶. الشيء بالشيء يذكر، که مؤلف آن را سلاسل الذهب نامیده و به قاضی فاضل عرضه کرده است؛ ۱۷. علم النثر؛ ۱۸. قرص العتاب؛ ۱۹. قرقرة الدجاج فی الفاظ ابن الحجاج؛ ۲۰. کرم التجار فی حفظ الجار، که مؤلف آن را برای الملك الظاهر تألیف کرده و به وی تقدیم داشته است؛ ۲۱. مذهب المواهب؛ ۲۲. ملاذ الافکار و ملاذ الاعتبار؛ ۲۳. میسور النقد (یاقوت، همانجا)؛ ۲۴. نظم کلیله و دمنه (ابن خلکان، همانجا).

مأخذ: ابن خلکان، وفیات؛ ابن عیاد، عیاد الحی بن احمد، ندرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۱ق؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، به کوشش احمد ابوالطیلم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۷ق/۱۹۸۷م؛ پستانی، بغدادی، ایضاح؛ زرکلی، اعلام؛ زیدان، جرجی، تاریخ آداب اللغة العربیة، به کوشش شوقی ضیف، قاهره، ۱۹۵۷م؛ سرکیس، یوسف الیان، معجم المطبوعات العربیة والمعرية، مصر، ۱۹۲۸م؛ صفی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، به کوشش یوزف فان اس، بیروت، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۲م؛ صنعا، خطی؛ طبایخ، محمد راغب، اعلام النبلاء، حلب، ۱۳۳۳ق/۱۹۲۵م؛ عبدالبدیع، لطفی، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، مطبعة السنة المحمدية؛ عزالدین، یوسف، مخطوطات عربیة فی مکتبة صوفیا، بغداد، ۱۳۸۸ق/۱۹۶۸م؛ عمادالدین کاتب، خریة القصر، قسم شعراء مصر، به کوشش احمد امین و دیگران، قاهره، ۱۹۵۱م؛ قفطی، علی بن یوسف، انباء الرواة، به کوشش

۱۹۸۱م؛ علی، عبدالرحمن بن محمد، المنهج الاحمد، به کوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۴۰۴ق / ۱۹۸۴م؛ مقدسی، یوسف بن یحیی، عقدالدرر، به کوشش عبدالفتاح محمد حلوه، قاهره، ۱۳۹۹ق / ۱۹۷۹م؛ نیز: GAS، محمد هادی مؤذن جامی

ابن منذر، ابو جعفر (ابو عبدالله، ابو ذریح) محمد بن منذر بصری (د ۱۹۸ ق / ۸۱۴ م)، از موالی بنی صبیح بن یربوع تمیمی، شاعر دانشمند عهد برامکه، وی در خانواده‌ای عجم نژاد از مردم عدن به دنیا آمد و گویا به انگیزه طلب علم به بصره کوچ کرد و در آنجا اقامت گزید و در محضر استادان بزرگ از جمله خلیل بن احمد عروسی و ابو عبیده مَعْمَر بن مَثْنی، در ادب و لغت به کمال رسید (ابن معنز، ۱۱۹؛ ابوالفرج، ۹/۱۷؛ یاقوت، ۵۶/۱۹؛ صفدی، ۶۴/۵؛ سیوطی، ۱۰۷). درباره ابن منذر، روایاتی نسبتاً متعدد و غالباً نکته‌آمیز در دست است که اگر — طبق معمول روایات عرب — تاریخچه زندگی او را روشن نمی‌سازد، دست کم تا حدودی پرده از چهره شخصیت شگفت او برمی‌دارد. از سده اول تا ۵ و ۶ ق به‌عده بسیاری شاعر و نویسنده برمی‌خوریم که چهره دوگانه آنان پیوسته محققان را دچار سرگردانی کرده است؛ از یک سو نماینده برخی پدیده‌های ناپسند اخلاقی و اجتماعیند و از سوی آثار اعتقاد پاک صادقانه چنان در وجودشان متجلی است که خواننده نمی‌داند این دو خصلت متناقض را چگونه در وجود یک مرد جمع آورد (نک: مثلاً ابن حجاج، نمونه بارز «سَخَف»؛ ابونواس، نماینده «مَجُون»...). شاید مطالعات جامعه‌شناختی گسترده روزی بتواند این امر را، خواه در وجود شعرا و نویسندگان، خواه در دربار خلفا، چنان باز شکافد که پژوهشگران دیگر نخواهند بهر نحو که شده از آن مردان شگفت یا پارسایانی متقی بسازند یا زندیقانی مفسد.

شاید یکی از جالب‌ترین شخصیت‌های دو چهره سده ۲ ق، ابن منذر باشد که هم به‌دین‌داری متصف است و هم به‌زشت‌ترین و مضحک‌ترین کارها متهم. حال اگر آمیزش این دو خصلت را در وجود او بپذیریم، دیگر نیاز نیست که زندگیش را به‌دو بخش کرده، بگوییم: نخست پارسا بود و آنگاه بر اثر دلدادگی و سپس مرگ محبوب (که سری خوبری بود) به‌هرزگی گراییده است (نک: ابن قتیبه، ۷۴۷/۲؛ ابن معنز، ابوالفرج، همانجا).

ابن منذر شاعری خوش قریحه و توانا بود. دیر زمانی از برکت مدایحی که برای برامکه و نیز خلیفه مهدی و هارون عباسی سرود (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن معنز، ۲۵؛ ابوالفرج، ۹/۱۷ - ۱۰؛ ابن خلکان، ۲۲۴/۶)، در آسایش و گشایش زیست و صله‌ای گران از هارون دریافت داشت (نک: ابوالفرج، ۱۷/۱۷، ۲۴). با اینهمه وی بیشتر شهرت خود را مدیون هجاهای گستاخانه خویش است، حاضر جوابی، صراحت لهجه و بی‌آزرمی، همه موجب شده بود که آن هجاها سخت گزنده و آکنده به‌الفاظ رکیک شرم‌انگیز شود (قس: همو، ۱۱/۱۷ - ۱۲ - ۱۶ - ۱۹، ۲۲ - ۲۴). آنچنانکه حتی استادش ابو عبیده از گزند زبان وی در امان

نماند (نک: زبیدی، ۱۷۷ - ۱۷۸). وی حتی در زمان مجاورت مکه معظمه نیز (نک: دنباله مقاله) دست از این بدزبانی و ناسزاگویی نکشید (نک: ابن معنز، ۱۱۹ - ۱۲۰؛ ابوالفرج، ۲۱/۱۷ - ۲۲). بی‌گمان وی به‌چیره‌دستی خویش در این کار مغرور بود؛ هنگامی که جوانی خوبری در پاسخ او شعری هم سنگ اشعار خود وی عرضه کرد، شگفت‌زده پرسید: «آیا تو ابونواسی؟». همین ماجرا آغاز آشنایی وی با شاعر بزرگ عباسی بود (همو، ۱۱/۱۷).

ابن منذر شعر خود را از شعر شاعران قدیم برتر می‌دانست و از ادبای هم‌روزگارش انتظار داشت که بدون توجه بر تقدم و تأخر زمانی شعر او را با شعر امرؤالقیس و نابه و زهیر مقایسه کنند و به‌انصاف رأی دهند (مرزبانی، ۲۶۷؛ قس: ابوالهلال عسکری، ۳۱۱، ۳۱۶؛ ابوالفرج، همانجا). ارزیابی ادیبان و ناقدان پس از وی نیز غالباً به‌سود اوست. اشعار و اقوال او در آثار جاحظ (د ۲۵۵ ق / ۸۶۹ م) نیز مقبول افتاده است (البخلاء، ۱۸۵/۲، البیان، ۳۲/۱ - ۳۳، ۱۷۰/۲ - ۱۷۱، الحيوان، ۴۰۲/۶ - ۴۰۳). میرد از او به‌عنوان دانشمندی بزرگ، شاعری خوش قریحه و خطیبی توانا یاد کرده و ادب او را ستوده و شعرش را جامع استواری شعر گذشتگان و شیرینی نوحاستگان می‌دانست (۳۴۵/۱).

ابن معنز او را یکی از دانشمندان طراز اول بصره در فقه و حدیث و ادب معرفی می‌کند (ص ۱۱۹) و ابوالفرج اصفهانی اخبار و اقوال او را در مقام شاعری نکته‌سنج و دانشمندی بزرگ در لغت به‌تفصیل در کتاب خویش جای داده است (۹/۱۷ - ۳۰). با اینهمه آنچه امروز از آثار او باقی است، یا همه زیبایی و استواری، شایسته این همه ستایش نیست. وی به‌قول ابوالعتاهیه (همو، ۱۱/۱۷، ۲۹) در سرودن شعر کند بود و همه سعی خود را بر آن می‌نهاد که از عدی بن زید تقلید کند (اصمعی، ۱۱؛ ابوالفرج، ۱۲/۱۷؛ قس: بلا، 169). می‌توان از برخی هجاها، نکته‌ها و ناسزاهای ابن منذر، با آنهمه صراحت و بی‌پروایی، برداشتهای انتقادی درباره شعرا و آثارشان کرد. مثلاً ابوالعتاهیه را از این ادعا که در هر شب ۱۰۰۰ بیت شعر می‌سراید، با پاسخی مستند و متین منفل و شرمسار گردانید (مرزبانی، ۲۳۲؛ ابوالفرج، ۱۱/۱۷، ۲۹)؛ اشعار ابوحیه نمیری را فاقد ارزش شعری خواند و او را سخت خشمگین ساخت (حصری، ۲۳۵/۱ - ۲۳۶؛ ابوالفرج، ۲۶/۱۷)؛ از سوی دیگر، قطعه شعری از ابونواس را چون شنید، بی‌آنکه بداند از آن کیست، بسیار ستود و پس از آنکه دانست از آن رقیبش ابونواس است، پشیمان شد (خطیب، ۴۴۵/۷)، اما همو، ابوالعتاهیه را در زمینه دیگری، به‌سبب چند نمونه از اشعارش، در میان نوحاستگان شاعری ممتاز به‌حساب آورده است (همو، ۴۴۴/۷). ابن منذر معیار توانایی شاعر را آن می‌داند که در نسیب و تشبیه هرچه بیشتر بازیگری کند و چون به‌غرض اصلی خود می‌پردازد، هرچه جدی‌تر و استوارتر سخن گوید (همو، ۴۴۳/۷)، خود نیز چنین می‌کرد.

ابن منذر، به‌حکم لغت‌دانی، در علم قرائت نیز استاد بود و از خود

به قطع بگویم که وی همه را بعد از عشق جوان بصری سروده؛ اگر وی را دهری (همو، ۱۰/۱۷) یا زندیق خوانده‌اند (همو، ۲۹/۱۷؛ ابن حجر، همانجا؛ قس: وایدا، 215)، یا اگر مردم از او که امامت مسجد را به عهده داشته، انتقاد می‌کنند و هجایش می‌گویند، اگر برای جوان خوب روی دیگری که اتفاقاً همان ابونواس بوده، شعر عاشقانه می‌نویسد (ابوالفرج، ۱۱/۱۷) و اگر با گروه هرزه‌گردان بصره معاشر است، همه می‌تواند دلیل بر آن باشد که وی آنچنانکه در منابع آمده، پاک دامن و پارسا نبوده و حتی پیش از عشق به جوان بصری هم، زندگیش از مجون تهی نبوده است.

در هر حال، گویی نویسندگان میل دارند که همه حوادث شگفت زندگی او را در دوران دوم زندگی او نهند؛ دلدادگی او، ظاهراً در ۶۰ سالگی، به عبدالمجید ثقفی که فرزند عبدالوهاب محدث بزرگ بوده، کار او را به پرده دری و هجوگویی و رسوایی کشاند، چندانکه از مسجد بیرونش راندند و او نیز نمازگزاران را به زشتی تمام هجو گفت و تنها بدان بسنده نکرد، بلکه در مسجد بصره عقرب رها می‌کرد و شبها در آب وضوخانه‌ها مرکب می‌ریخت تا سروصورت ایشان را به سیاهی بیالاید (همو، ۹/۱۷؛ یاقوت، ذهبی، همانجاها). موعظه معتزلیان و حتی تهدید آنان نه تنها در او مؤثر نیفتاد، بلکه زبان به هجو آنان نیز گشود و باعث آبروریزیهای بسیار شد (ابوالفرج، ۱۰/۱۷؛ ابن حجر، ۳۹۱/۵؛ یاقوت، همانجا). از آن پس همه نظرها از او برگشت، مذمت و بدگویی از او زبانزد خاص و عام گردید، او را زندیق و دهری خواندند و همه از او سخت دوری گزیدند. وی سرانجام از بیم جان به مکه گریخت و یا به قولی بدانجا تبعید شد (ابوالفرج، ۹/۱۷؛ ابن حجر، ۳۹۰/۵؛ گلدسیهر، 174) و شاید اگر پا در میانی بزرگان بنوریاح نبود، وی از چنگ معتزلیان جان سالم به در نمی‌برد (ابوالفرج، ۹/۱۷ - ۱۰). از روایت ابن معتز (همانجا) چنین پیداست که وی در مکه چندی به ظاهر از عادات ناشایست خود دست کشید و در مسجدالحرام به تدریس و روایت شعر و اخبار عرب پرداخت و برای شاعران، راویان و اهل علم مجالس املا برقرار ساخت، اما این امر دوامی نیافت و او باز به هرزه درایی روی آورد. این دو حالت، چنانکه گفتیم، موجب پیدایش اقوال متضاد در حق او شده است: برخی (خطیب، ۴۴۳/۷؛ ابن حجر، همانجا) او را عالم و زاهدی متعبد و دست شسته از گناهان و هرزگیهای گذشته معرفی می‌کنند و گروهی دیگر (ابوالفرج، ۹/۱۷)، فاسد و بی‌بندوبار.

وی ظاهراً نخست مدیحه‌گوی برمکیان بود (ابوالفرج، ۲۶/۱۷)، اما چنانکه گذشت، خلفای عباسی، مهدی و هارون الرشید را نیز مدح گفته و از هدایا و پادشاهی آنان بهره‌وافر برده است و حتی هارون گاه هدایا و جوایزی برایش به حجاز می‌فرستاد. وی ظاهراً بیشتر مدایح خود را در مکه سروده و گویا هرگز به دربار خلفا راه نیافته است. از میان تمام منابع تنها صفندی (۶۳/۵) یک بار رفتن او را به بغداد گزارش کرده است.

قرائتی متفاوت با قرائات متواتر و مشهور و آرائی استثنایی ابراز می‌داشت (یاقوت، همانجا؛ ابن جزری، ۲۶۵/۲). وی حتی چندی به سبب اشتغال به قرائت قرآن و حدیث، سرودن شعر را ترک گفت و تشویق یحیی برمکی نیز در او مؤثر نیفتاد (ابوالفرج، همانجا؛ ابن حجر، ۳۹۳/۵).

بسیاری از بزرگان نزد او علم لغت آموخته‌اند (ابوالفرج، ۹/۱۷؛ یاقوت، همانجا). آگاهی وی در این باب چندان بود که سفیان بن عیینه محدث بزرگ هم روزگارش الفاظ غریب مندرج در احادیث را با او در میان می‌نهاد و ابن منذر یکایک آنها را با شواهد متعدد برای او توضیح می‌داد (ابن قتیبه، همانجا؛ ابن معتز، ۱۲۱؛ ابوالفرج، همانجا). در آن زمان، لغت‌شناسان و زبان‌دانان عرب هر یک می‌کوشیدند زبان برویوم خود را، پاک‌ترین زبان و به کلام الهی نزدیک‌تر قلمداد کنند. ابن منذر نیز زبان زیستگاه خود را (و نه خاستگاهش را) که بصره بود، از همه پاک‌تر می‌پنداشت و ادعا می‌کرد که زبان ادیبان بصره، از زبان اهل حجاز هم به قرآن کریم نزدیک‌تر است (جاحظ، البیان، همانجا؛ ابوالفرج، ۲۷/۱۷؛ قس: پلا، 27).

وی چندان به شعرشناسی خود اعتماد داشت که در مقابل خلیل بن احمد نیز سر تسلیم فرود نمی‌آورد. روزی خلیل نزد او خود را ستود و ادعا کرد که سکان کشتی شعر است، شاعران همه از او پیروی می‌کنند و به‌داوری او ارجمند یا خوار می‌گردند. او برای آنکه ثابت کند به خلیل عروضی نیازمند نیست، قصیده‌ای زیبا در مدح هارون الرشید سرود و ۲۰،۰۰۰ درهم جایزه گرفت (همو، ۱۶/۱۷، ۱۷). بعید نیست که وی در قصیده‌ای که افاعیل عروضی وزن قصیده را هم در آن ذکر کرده، به خلیل تعریض کرده باشد (ابن قتیبه، ۲۴۸/۲؛ ابن معتز، همانجا). ابن منذر در روایت حدیث نیز دست داشت و محدثان از او نقل حدیث کرده‌اند (ابوالفرج، ۲۸/۱۷). اما با توجه به غلبه هزل و مجون بر سخن او، یحیی بن معین که خود بسیاری از اخبار و اشعار را از او نقل کرده، روایت حدیث را از او منع کرده است (یاقوت، همانجا؛ ذهبی، ۴۷/۴؛ صفندی، ۶۴/۵؛ ابن حجر، ۳۹۰/۵).

ابن منذر غالباً حلقه‌های درس تشکیل می‌داده (ابوالفرج، ۱۶/۱۷، ۲۱ - ۲۲) و مدتی در مسجد بنی یربوع در بصره امامت نماز جماعت نیز می‌کرده و به نوافل سخت پای بند بوده است (نک: همو، ۹/۱۷ - ۱۱). اینک با توجه به این روایات، ابن منذر را دانشمندی پاک دامن، پاک زبان و مؤمن می‌توان پنداشت. به خصوص که گذشتگان گاه براین امر تصریح کرده‌اند (ابن معتز، ۱۱۹؛ ابوالفرج، ۹/۱۷)، اما ناگهان عشق جوانی از مردم بصره، حال او را چنان دگرگون کرد که دست از همه چیز شست و سر به جنون گذاشت.

تردید نیست که ماجرای جوان بصری در زندگی او تأثیر بسیار داشته است، اما تقسیم زندگی اخلاقی و اجتماعی او به دو بخش متفاوت و متضاد، چنانکه اشاره شد، شاید چندان هم صواب نباشد. ما امروز قادر نیستیم تاریخ هجاهای گزنده و شرم‌انگیز او را معین کنیم و

ابن مناذر در سفری که هارون الرشید پس از طرد برمکیان به حجاز کرد، به حضور او رسید تا قصیده‌شویی را که در مدح او سروده بود، تقدیم وی کند. هارون با خوشرویی از او استقبال کرد، اما همینکه وزیرش فضل بن ربیع وی را شاعر و مداح برمکیان خواند، به سختی برآشفته و از وی با خشم تمام روی برتافت و فرمود او را تازیانه زدند و از آنجا راندند. از آن پس ابن مناذر به تنگی معیشت گرفتار آمد، چندانکه از تهیه غذای روزانه‌اش نیز عاجز ماند و سرانجام در نهایت فقر و تنگدستی و در حالی که پینایی خود را از دست داده بود، در آنجا درگذشت (ابوالفرج، ۲۹/۱۷).

او در طول زندگی خود با برخی از شاعران معروف هم روزگارش از جمله ابونواس و ابوالعتاهیه نیز ارتباط داشت. از حدود آشنایی او با ابونواس چیزی جز یکی دو روایت در دست نیست؛ وقتی که ابن مناذر مورد بی‌مهری هارون واقع شد و فقر و تنگدستی گریبان‌اش را گرفت، ابونواس با ۱۰۰ یا ۳۰۰ دینار به کمکش شتافت (همو، ۲۵/۱۷-۲۶).

چنانکه اشاره شد، اشعار وی عموماً مورد ستایش بسیار منابع کهن قرار گرفته است، اما شاید قصیده‌ای که در سوگ عبدالمجید سروده و در آن عواطف حزن‌آلود خود را برشمرده، زیباترین اثر او باشد. این قصیده را در شمار مرثیه‌های بزرگ عرب نهاده‌اند و شیوایی الفاظ و بلندی معانی و استواری ترکیب‌های آن را بسیار ستوده‌اند (ابن معتنز، ۱۲۲-۱۲۴). هارون الرشید هم در سفر حج خود، از شاعر خواست که آن را در محضر او انشاد کند (ابوالفرج، ۱۲/۱۷). گویا از باب همان شعر است که برخی او را شاعر مرثیه خوانده‌اند (یاقوت، ۵۹/۱۹).

با اینهمه، چنانکه اشاره شد، ابن مناذر شهرت واقعی خود را مدیون همان هجاهای تند خویش است. ایاتی که در هجو قاضی بصره، خالد بن طلیق و یا معتزلیان سروده (نک: ابوالفرج، ۱۰/۷-۱۱؛ ابن معتنز، ۱۲۰) به راستی گزنده است، یا بیت شعری که در هجو ابو عبیده بردیواره محراب مسجد نوشته بود، موجب شد وی مجلس درسش را یک سال تمام تعطیل کند (زبیدی، ۱۷۸). وی درباره انگیزه هجوسرایی خود می‌گوید که اعمال و رفتار سوء مردم نسبت به وی، او را وادار به هتاک و زشت‌گویی می‌کند (ابن عیدربه، ۲۹۶/۵). اثر ابن مناذر منحصر به دیوان شعر اوست (ابن ندیم، ۱۸۶). که آن هم متأسفانه در دست نیست. تنها نمونه‌ها و منتخباتی از شعر او به مناسبت‌های گوناگون در منابع آمده است و از جمله ابوالفرج اصفهانی بیت از اشعار او را در الاغانی آورده است.

ماخذ: ابن جزری، محمد بن محمد، غایة النهایة، به کوشش گ. برگستر، بیروت، ۱۹۳۳؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، لسان المیزان، بیروت، ۱۴۰۶؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عیدربه، احمد بن محمد، العقد الفريد، به کوشش احمد امین و دیگران، بیروت، ۱۴۰۲؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، الشعر والشعراء، بیروت، ۱۹۶۴؛ ابن معتنز، طبقات الشعراء، مصر، ۱۳۷۵؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوالفرج اصفهانی، لاغانی، بیروت، ۱۳۹۰؛ ابن عیدربه، ۱۱۷۰؛ ابوهلال عسکری، حسن بن عبدالله،

کتاب الصناعین، به کوشش مفید قمحه، بیروت، ۱۴۰۴؛ ابن ندیم، ۱۹۸۴؛ اصمعی، عبدالملک ابن قریب، نوحلة الشعراء، به کوشش ش. نوری، بیروت، ۱۴۰۰؛ ابن ندیم، ۱۹۸۰؛ جاحظ، عمرو بن بحر، البیلاء، به کوشش احمد عوامری بک و علی جارم بک، بیروت، ۱۴۰۳؛ ابن ندیم، ۱۹۸۳؛ همو، البیان والتبیین، به کوشش حسن سندوی، قاهره، ۱۳۵۱؛ ابن ندیم، ۱۹۳۲؛ همو، الحیران، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸؛ ابن ندیم، ۱۹۶۹؛ حصری قیروانی، ابراهیم بن علی، زهر الآداب، به کوشش زکی مبارک و محمد محیی الدین عبدالحمید، مصر، ۱۳۷۲؛ ابن ندیم، ۱۹۵۳؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تاریخ بغداد، بیروت، دارالکتب العربی، ذبی، محمد بن احمد، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، بیروت، دارالمعرفة، زبیدی اندلسی، محمد بن حسن، طبقات النحویین والفقویین، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۳؛ سیوطی، بغیة الوعاة، قاهره، ۱۳۲۶؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، بیروت، ۱۳۸۹؛ ابن ندیم، ۱۹۷۰؛ ابن ندیم، محمد بن عمران، الموضح، به کوشش محیی الدین خطیب، قاهره، ۱۳۸۵؛ یا قوت، ادبا، نیز؛

Goldziher, Ignaz, Muslim Studies, tr. C.R. Border and S.M. Stern, London, 1967; Vajda, G., "Les zindiqs en pays d'Islam au début de la période abbasside", RSO, Rome, 1938, vol. XVII; Pellat, Ch., Le milieu basrien et la formation de Gāhiz, Paris, 1953.

بخش ادبیات عرب

ابن منجم، نک: بنی منجم.

ابن منجویه، ابوبکر احمد بن علی اصفهانی (۳۴۷ - محرم ۴۲۸ ق/ ۹۵۸ - اکتبر ۱۰۳۶ م)، محدث ساکن نیشابور. از آنجا که برخی با نسبت یزدی نیز از او یاد کرده‌اند (خطیب، ۴۶۸/۱؛ فارسی، ۱۰۵)، می‌توان احتمال داد که نیاکان وی از یزد برخاسته‌اند. او در اوان جوانی برای تجارت از اصفهان به نیشابور رفت و با اینکه در آغاز قصد کسب علم نداشت، به نوشتن املائات دو شیخ نیشابور، ابو عمرو ابن نجید و ابوالحسن سراج، برای همشهریان خود پرداخت. سپس به اصفهان مراجعت کرد و از ابوبکر ابن مقری در آن دیار حدیث شنید. از اینجا بود که وی به کسب دانش روی آورد و سفرهای علمی خود را آغاز کرد. او بار دیگر به نیشابور رفت و از ابو عمرو ابن حمدان و حاکم ابواحمد حافظ استماع حدیث نمود (فارسی، همانجا). وی افزون بر نیشابور به شهرهای ری، گرگان، نسا، بخارا، سمرقند و هرات نیز سفر کرد (فارسی، همانجا؛ ذبی، تذکرة، ۱۰۸۶/۳). از جمله شیوخ وی در حدیث می‌توان از ابوبکر اسماعیلی و ابو عبدالله ابن منده نیز نام برد (سمعانی، ۴۵۰/۱۲؛ ذبی، سیر، ۴۳۹/۱۷).

حاکم نیشابوری در تاریخ خویش متذکر شده که ابن منجویه بعد از سال ۳۶۰ ق به کسب حدیث پرداخته است (نک: سماعی، ۴۵۱/۱۲). وی سرانجام به نیشابور آمد و همانجا اقامت گزید و به تألیف پرداخت و پس از مرگ ابوحازم عبدو در مدرسه ابوسعید زاهد در نیشابور مجلس املا دایر کرد (فارسی، همانجا). جمع کثیری از وی حدیث شنیده و روایت کرده‌اند. از مشهورترین آنان خطیب بغدادی، ابوبکر بیهقی، ابوصالح مؤذن و عبدالرحمن بن منده شایان ذکرند (خطیب، همانجا؛ بیهقی، ۸/۱؛ جم: ذبی، همانجا). شهرت ابن منجویه بیشتر به سبب تنها کتاب موجود او یعنی رجال صحیح مسلم است. وی چنانکه

۳۱/۲ - ۳۲: قفطی، همانجا). وی در داروشناسی نیز اعتباری داشت و ابوریحان بیرونی در جای جای صیدنه به او استناد کرده است. ابن ابی‌اصیبه از شخصی با عنوان «استاذ الرئیس» یاد می‌کند که ابن‌مندویه رساله‌ای طبی برای او نوشته و فرستاده است (۳۱/۲)، شاید بتوان گفت که مراد وی ابن‌سینا بوده است. یکی از کتابهای پزشکی ابن‌مندویه به نام کفایة چندان شهرت یافت که نظامی عروضی می‌گوید: طیب «باید که از این کتب صغار که استادان مجرب تصنیف کرده‌اند یکی پیوسته با خویشتن دارد چون... کفایة ابن‌مندویه اصفهانی» (ص ۷۱). ابن‌مندویه بر آن بود که پزشک به علم لغت نیز نیازمند است و رساله‌ای در همین باب نگاشت (ابن ابی‌اصیبه، ۳۲/۲).

از تاریخ درگذشت ابن‌مندویه، همچون تاریخ ولادتش خبری به دست نیامد و دانسته نیست که برخی از معاصران براساس چه دلایل و قراینی ۴۱۰ ق / ۱۰۱۹ م (کحاله، ۲۶۹/۱) یا ۴۴۰ ق / ۱۰۴۸ م (فاتح، ۲۹) را تاریخ درگذشت او دانسته‌اند.

آثار: نزدیک به ۵۰ رساله و کتاب به ابن‌مندویه منسوب است که نسخی از آنها در تهران، استانبول، حلب و چستریتی موجود است و از آن میان می‌توان به این آثار اشاره کرد: فی اصول الطب والمرکبات العطریه؛ فی اوجاع الاطفال؛ فی تدبیر الجسد، شامل ۳ رساله خطاب به سه تن از پزشکان؛ فی ترکیب طبقات العین؛ فی علاج ضعف البصر؛ الکافی فی الطب، که به قانون کوچک نیز موسوم بوده است؛ کفایة که ذکر آن گذشت؛ رساله‌ای درباره نبض که آن را به ابن‌سینا منسوب کرده‌اند، ولی برخی انتساب آن را به ابن‌مندویه یا مسکویه درست‌تر شمرده‌اند (الگو، ۲۲۳)؛ برای نسخ خطی آثار فوق و دیگر آثار ابن‌مندویه، نک: ابن ابی‌اصیبه، ۳۱/۲، ۳۲: قفطی، ۴۳۸، GAS، 329/III).

مأخذ: ابن ابی‌اصیبه، احمد بن قاسم، عین‌الانباء، به کوشش آوگوست مولر، قاهره، ۱۲۹۹ ق / ۱۸۸۲ م؛ ابوریحان بیرونی، صیدنه، ترجمه کهن فارسی از ابوبکر کاسانی، به کوشش ایرج افشار و منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ الگو، سیریل، تاریخ پزشکی ایران و سرزمینهای خلافت شرقی، ترجمه باهر فرقانی، ۱۳۵۶ ش؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوالی بالوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۳۸۹ ق؛ فائق خطاب، فرات، الکحالة عند العرب، بغداد، ۱۳۹۵ ق؛ قفطی، علی بن یوسف، تاریخ الحكماء، به کوشش یولیوس لیرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م؛ کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، ۱۹۵۷ م؛ نظامی عروضی، احمد بن عمر، چهارمقاله، به کوشش محمد قزوینی، تهران، ۱۳۲۷ ش؛ GAS، سیدجعفر سجادی

ابن‌مندیه، عنوان افراد خاندانی از محدثان حنبلی مذهب ایرانی که از سده ۳ تا ۷ ق / ۹ تا ۱۳ م در اصفهان می‌زیسته‌اند. نسب آنان به استاندار فیروزان بن چهار پُخت از صاحب‌منصبان لشکری ساسانیان می‌رسد که در فتح اصفهان اسلام آورد. شهرت منده از لقب ابراهیم بن ولید بن سنده، نتیجه (نسل سوم) بَطْن، پسر استاندار فیروزان، گرفته شده است (ابونعیم، ۲۲۲/۲؛ ذهبی، تذکرة، ۱۰۳۱/۳). ابراهیم نخستین محدث از این خاندان محسوب می‌شود. او احادیث کمی روایت کرد و

خود در انتهای کتاب ذکر می‌کند، در شرح حال رجال از اطلاعات ابوالعباس سراج و عمرو بن علی بهره بسیاری گرفته است. در این کتاب مؤلف پس از ذکر نام هر یک از محدثان، از آن گروه از مشایخ و راویان ایشان، که در صحیح مسلم یاد شده‌اند، سخن گفته است. ابن قیسرانی (ه م) در کتاب الجمع بین رجال الصحیحین، رجال صحیح مسلم ابن منجویه و رجال صحیح بخاری کلاباذی را تلفیق کرده و در مقدمه آن شیوه کار ابن منجویه را ستوده است (ص ۳-۴). کتاب رجال صحیح مسلم در دو جلد و به کوشش عبدالله لیشی در بیروت (۱۴۰۷ ق / ۱۹۸۷ م) به چاپ رسیده است. از دیگر آثار ابن منجویه مستخرجاتی است که وی بر صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداود و سنن ترمذی نوشته است (ذهبی، سیر، ۴۴۰/۱۷) که در حال حاضر اطلاعاتی از نسخ آنها در دست نیست.

مأخذ: ابن قیسرانی، محمد بن طاهر، الجمع بین رجال الصحیحین، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۳ ق؛ بیهقی، احمد بن حسین، السنن الکبری، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۴ ق؛ خطیب بغدادی، احمد بن علی، تلخیص المشابه فی الرسم، به کوشش سکیته شهابی، دمشق، ۱۹۸۵ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳-۱۳۳۴ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳ م؛ سمانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م؛ فارسی، عبدالقادر بن اسماعیل، تاریخ نیسابور، انتخاب ابواسحاق صریفینی، به کوشش محمدکاظم محمدری، قم، ۱۴۰۳ ق. سیمین محقق

ابن‌مندویه، ابوعلی احمد بن عبدالرحمن، پزشک و گیاه - داروشناس مشهور ایرانی سده‌های ۴ و ۵ ق / ۱۰ و ۱۱ م و صاحب آثار بسیار در طب. به‌رغم شهرت ابن‌مندویه، از زندگی و به ویژه تحصیلات و اساتید او آگاهی چندانی در دست نیست. گفته‌اند که از خاندانی بزرگ در اصفهان برخاست و پدرش عبدالرحمن از ادیبان برجسته روزگار بود و برخی کتاب الشعر والشعراء ابن‌مندویه را به او نسبت داده‌اند (قفطی، ۴۳۸). وی ظاهراً شاگرد ابوماهر موسی بن یوسف بن سیار شیرازی بود و از همین طریق شاگرد مکتب علی بن عباس اهوازی به شمار می‌رود (الگو، ۱۹۰).

به نظر می‌رسد که ابن‌مندویه چندان در طب شهرت داشته که وقتی عضدالدوله دیلمی بنای بیمارستان عضدی را به پایان برد (۳۷۲ ق / ۹۸۲ م) و از هر گوشه پزشکی ماهر می‌طلبید که در آنجا به کار گمارد، ابن‌مندویه را نیز از اصفهان به آنجا فراخواند (قفطی، همانجا؛ ابن ابی‌اصیبه، ۳۱/۲). ابن‌مندویه در طب عملی دستی قوی داشت و افزون بر آن در علم طب نیز صاحب نظر بود. بسیاری از آثار او این مطلب را تأیید می‌کند، مانند رساله‌ای که برای ابومحمد عبدالله بن اسحاق پزشک نوشته و در آن بعضی از طرق معالجات او را رد کرده (ابن ابی‌اصیبه، ۳۲/۲) و رساله‌ای دیگر که برای یوسف بن یزداد پزشک. در نفی یکی از اجزاء دارویی ترکیبی تألیف کرده است (صفدی، ۵۴/۷).

رساله‌هایی که وی برای طبیبان اصفهان و شاگردان خود می‌نگاشت، مورد استفاده پزشکان قرار می‌گرفت (ابن ابی‌اصیبه،

در زمان خلافت معتصم عباسی (۲۱۸ - ۲۲۷ ق) درگذشت (ذهبی، همان، ۱۰۳۲/۳، سیر، ۱۸۸/۱۴). یحیی پسر ابراهیم با زنی از عبدیلیل به نام برّه ازدواج کرد و از این رو خاندان وی گاه عبدی نیز خوانده شده‌اند (نک: ابونعیم، همانجا؛ حازمی، ۸۹؛ ابن خلکان، ۲۸۹/۴). یحیی که ابونعیم (۲۵۹/۲) او را ثقفی خوانده، از عبدالله بن زبیر حمیدی حدیث شنید و ابوعلی صحاف از او نقل حدیث کرده است.

خاندان ابن منده محدثان بسیاری پرورد چنانکه ذهبی درباره آنان تألیف مستقلی نوشته است (نک: سیر، ۳۸/۱۷). معروف‌ترین افراد این خاندان بدین قرارند:

۱. ابو عبدالله محمد بن یحیی بن منده (ح ۲۲۰ - ۳۰۱ ق/ ۸۳۵ - ۹۱۴ م). وی از خردسالی به تحصیل پرداخت و در اصفهان و عراق استماع حدیث کرد و سپس در شمار اصحاب احمد بن حنبل درآمد و از او روایت کرد (ابن ابی یعلی، ۳۲۸/۱؛ ذهبی، همان، ۱۸۸/۱۴). همچنین از ابوکریب همدانی، هناد بن سمری، محمد بن بشار، ابوسعید اشج و دیگران بهره برد (همانجا). جمعی از محدثان مشهور از جمله ابوالشیخ اصفهانی، ابوالقاسم طبرانی، ابو احمد عسّال و نیز پسر خود وی اسحاق از او روایت کرده‌اند (نک: ابوالشیخ، ۳۴۸/۱، جم: ابن ماکولا، ۳۳۱/۱؛ ذهبی، تذکره، ۷۴۱/۲، سیر، همانجا). ابن خلکان (همانجا) از کتابی با عنوان تاریخ اصفهان تألیف وی نام برده که در حال حاضر اثری از آن در دست نیست.

۲. ابو عبدالله محمد بن اسحاق بن محمد (۳۱۰ - آخر ذیقعده ۳۹۵ ق/ ۹۲۲ - ۷ سپتامبر ۱۰۰۵ م). از محدثان مشهور و نامدارترین فرد خاندان ابن منده. او از پدر و عموی پدرش عبدالرحمن بن یحیی حدیث شنید (ابن ابی یعلی، ۱۶۷/۲؛ ذهبی، تذکره، ۱۰۳۲/۳) و نیز از جمعی دیگر از مشایخ اصفهان مانند: محمد بن قاسم کرّانی، محمد بن عمر بن حفص و ابوعلی حسن بن محمد بن نضر استماع نمود (همو، سیر، ۲۹/۱۷). گفته شده است که ابن منده پیش از ۱۷ سالگی از ابن ابی حاتم (د ۳۲۷ ق) اجازه روایت گرفت (همان، ۳۰/۱۷). در ۳۳۰ ق یا سالی پیش از آن (همو، تذکره، ۱۰۳۳/۳)، در جست‌وجوی حدیث سفری را آغاز کرد که ۴۵ سال طول کشید. او خود گفته که شرق و غرب را دوبار زیر پا گذاشته است (ابن ابی یعلی، همانجا). ابن منده نخست به نیشابور رفت (ذهبی، همانجا). در آنجا از محمد بن حسین قطان، ابوعلی محمد بن احمد میدانی، ابوالعباس اصم، ابو عبدالله ابن اخرم و دیگران حدیث شنید (ابن منده، «الرد»، ۳۵۷، ۳۶۰؛ ذهبی، سیر، ۲۹/۱۷ - ۳۰). وی بجز نیشابور در دیگر شهرهای خراسان هم اقامت کرد. در بخارا نزد هیثم بن کلب شاشی و دیگران، صحیح بخاری را استماع نمود (ابن ابی یعلی، همانجا؛ ذهبی، همان، ۳۰/۱۷) و نیز از محمد جوزجانی و هارون بن احمد جرجانی حدیث شنید (ابن عساکر، ج عبدالله بن جابر - ...، ۳۹۱، ۱۲۱). همچنین، در سرخس از عبدالله ابن محمد بن حنبل و در مرو از محمد بن احمد بن محبوب استماع نمود

(ذهبی، همانجا) و به بلخ نیز سفر کرد (همو، میزان، ۴۷۹/۳). احتمالاً اقامت اصلی ابن منده در نیشابور بود و همواره بدانجا بازمی‌گشت، چنانکه در ۳۳۹ ق/ ۹۵۰ م از نیشابور عازم عراق شد (همو، سیر، ۳۶/۱۷) و چند سالی در نواحی عراق و شام به مسافرت پرداخت. در بغداد از اسماعیل بن محمد صفار نحوی و ابوجعفر ابن یختری رزّاز حدیث شنید (همان، ۳۰/۱۷). در ۳۴۴ ق در دمشق بود و از ابوالقاسم نصیبی بهره گرفت (یاقوت، ۷۸۹/۴). در ادامه سفر خود در طرابلس شام از خیمه بن سلیمان قرشی، در غزه از علی بن عباس غزی و در بیت المقدس از احمد بن زکریا مقدسی استماع نمود. احتمالاً وی پیش از سفرهایش به عراق و شام نخست به مکه رفته است، زیرا در آنجا پیش از ۳۴۰ ق از ابوسعید ابن اعرابی (د ۳۴۰ ق) استماع حدیث کرده و نیز در مدینه از جعفر بن محمد علوی حدیث شنیده است (ذهبی، همان، ۲۹/۱۷).

ابن منده همچنین در ادامه سفر به مصر رفت و در آنجا از ابوالقاسم حمزة بن محمد کنانی، احمد بن حسن بن عتبه رازی، محمد بن سعد باوردی، ابوطاهر احمد مدینی و جز آنان حدیث شنید (ابن منده، «الرد»، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۷۱؛ ابن ابی یعلی، همانجا؛ ابن نقطه، ۲۰/۱؛ ابن صلاح، ۱۱۰؛ ذهبی، همان، ۳۰/۱۷). در اقامت چندساله خود در مصر به شهرهای مختلف از جمله اسکندریه (همو، تذکره، ۱۰۳۵/۳)، تنیس (همو، سیر، همانجا) و جزیره تونه (یاقوت، ۹۰/۱) برای استماع حدیث سفر کرد (نیز نک: ذهبی، همان، ۳۶/۱۷). به هر حال در ۳۶۱ ق ابن منده در بخارا بود و حاکم نیشابوری او را ملاقات کرد و در ۳۷۵ ق که ابن منده قصد بازگشت به اصفهان را داشت، همراه وی به نیشابور آمد (همو، تذکره، ۱۰۳۳/۳). ابن منده چون به موطن خود بازمی‌گشت، چهل‌بار کتاب به همراه داشت که از ۱۷۰۰ تن از مشایخ کتابت حدیث کرده بود (نک: ابن نقطه، ۲۱/۱؛ ذهبی، همان، ۱۰۳۲/۳). در روایتی اغراق‌آمیز از قول ابن منده گفته شده که وی ۳۰ هزار راوی حدیث را درک کرده و از هر یک حداقل ده حدیث ازبر داشته است (نک: همو، سیر، ۳۵/۱۷).

از دیگر مشایخ مهم ابن منده ابن حبان یسّی، ابوعلی نیشابوری و ابوالقاسم طبرانی را می‌توان برشمرد (ذهبی، همان، ۳۰/۱۷). ابن منده در دوران سفر طولانی خود مجرد ماند و زن اختیار نکرد. چون به اصفهان بازگشت، اسماء دختر ابوسعید محمد شیبانی را به زنی گرفت و از وی صاحب چهار پسر شد و آنان را عبدالرحمن، عبدالله، عبدالرحیم و عبدالوهاب نامید (همو، میزان، ۴۷۹/۳، سیر، ۳۷/۱۷، ۳۹).

گروه بسیاری از ابن منده روایت کرده‌اند و ذهبی (همان، ۳۰/۱۷ - ۳۲) نام بیش از ۵۵ تن از آنان را آورده است، اما در رأس آنان باید از مشایخ ابن منده و دوستان او یاد کرد: ابوالشیخ اصفهانی، ابواسحاق ابراهیم بن حمزة اصفهانی، ابن مقری ابوبکر محمد بن ابراهیم، حاکم نیشابوری، ابو عبدالله محمد بن احمد بخاری و ابوسعید

۱/215؛ ۶. معرفة الصحابة، از معروفترین آثار ابن منده که امروز از اصل آن فقط بخشهایی در کتابخانه ظاهریه (ظاهریه، مجامع، ۲۶۸/۱ - ۲۶۹؛ تاریخ، عیش، ۱۷۱) و نیز در کتابخانه شیخ الاسلام در مدینه (نک: GAS، همانجا) در دست است. علاوه بر نسخ خطی، معرفة الصحابة از طریق نقل وسیع آن در اسدالغابة ابن اثیر نیز باقی مانده است، زیرا یکی از چهار مأخذ اساسی ابن اثیر در تألیف این کتاب بوده است (نک: ابن اثیر، اسد الغابة، ۳/۱، ۴). ابن حجر هم در تألیف الاصابة از این کتاب بهره برده است (برای نمونه، نک: ۴۹/۵، ۶۸، جم). ابوموسی مدینی (ه م) نیز بر این کتاب ذیلی نوشته است.

ج - آثار یافت نشده: ۱. تاریخ اصبهان (بغدادی، ۵۷/۲). این اثر مورد استفاده یاقوت قرار گرفته است (نک: ۸۶۰/۴). ۲. دلائل النبوة (سخاوی، ۱۶۶)؛ ۳. التاسخ والمنسوخ (ابن کثیر، ۳۳۶/۱).

۳. ابوالقاسم عبدالرحمن بن محمد بن اسحاق (۳۸۱ - ۱۶ شوال ۴۷۰ ق / ۹۹۱ - ۲ مه ۱۰۷۸ م)، پسر بزرگ محمد بن اسحاق. عبدالرحمن نخست از محضر پدر بهره برد و پس از آنکه در اصفهان از ابوبکر ابن مردویه، ابراهیم بن خرشید، ابراهیم بن محمد جلاب، ابوذر ابن طبرانی، ابوجعفر ابن مرزبان ابهری و جز آنان حدیث شنید (نک: ابن جوزی، ۳۱۵/۸؛ ابن ابی یعلی، ۲۴۲/۲؛ ابن نقطه، ۸۶/۲ - ۸۷؛ ذهبی، سیر، ۳۵۰/۱۸)، راهی سفر شد. به نظر می رسد که نخست در ۴۰۶ ق به سوی بغداد رفت (نک: ذهبی، همانجا). در آنجا از ابوعمر و ابن مهدی، ابومحمد ابن بیع، ابن صلت اهوازی، ابواحمد قرظی و هلال حفار حدیث شنید (ابن صلاح، ۳۲۳؛ ذهبی، همانجا، تذکرة، ۱۱۶۵/۳) و آنگاه در سفرهایی که توالی آنها مشخص نیست به استماع حدیث پرداخت؛ در واسط از ابن خزيمة واسطی، در مکه از ابوالحسن ابن جهضم صوفی و ابن نظیف فراء و در نیشابور از ابوسعید صیرفی و ابوبکر حیری (ذهبی، همانجاها)، مشایخ دیگر او عبارتند از: ابوالحسن علی جرجانی، ابوعبدالله حسین بن فنجویه دینوری، محمد ابن علی نقاش، محمد بن موسی بن فضل صیرفی (ابن نقطه، همانجا)، ابوعمر طلحی و محمد بن ابراهیم جرجانی (ذهبی، سیر، همانجا). وی به همدان (ابن نقطه، همانجا)، دینور و شیراز (ذهبی، المعبر، ۳۲۸/۲) نیز مسافرت کرد.

ابن منده در روایت به اجازه بسیار اهمیت می داد و خود توانست به اخذ اجازه از حاکم نیشابوری، زاهر بن احمد سرخسی و دیگران نایل شود (همو، تذکرة، ۱۱۶۵/۳ - ۱۱۶۶، سیر، ۳۵۰/۱۸ - ۳۵۱). ابن منده نخست در ۴۰۷ ق، در حالی که هنوز بزرگان مشایخ او زنده بودند، به حدیث گفتن پرداخت (همان، ۳۵۴/۱۸). کسانی چون حسین ابن عبدالملک خلال، ابونصر احمد غازی و ابوسعید احمد بغدادی از او روایت کرده اند (ابن نقطه، ۸۶/۲؛ ذهبی، همان، ۳۵۱/۱۸). ابن رجب، ۳۸/۱. وی مردم را به پیروی از سنت تحریض می کرد و با کسانی که آنها را اهل بدعت می خواند سرسختانه مقابله می نمود. ابن منده در امر به معروف و نهی از منکر نیز سختگیر بود و از کسی پروا

احمد بن محمد ادریسی (ابن نقطه، ۲۰/۱) و سپس برخی چون ابونعیم اصفهانی و احمد بن فضل باطرقانی (ذهبی، همان، ۳۰/۱۷) و سران خود او عبدالرحمن (ابن ابی یعلی، ۲۴۲/۲)، عیدالله (ذهبی، همان، ۳۵۵/۱۸) و عبدالوهاب (ابن نقطه، ۱۳۹/۲). ابن منده در اصفهان به حرمت و جاه می زیست و پیداست که نفوذ بسیاری در مردم و اولیای امور داشته است (نک: ذهبی، همان، ۴۱/۱۷). چه معاصران او و چه محدثان بعد، او را بسیار ستوده اند. ظاهراً ستایشی که از ابن منده صورت گرفته و آنچه شخصیت علمی او را ساخته است، ناشی از وسعت آگاهی او در حدیث بوده که با اتکا به حافظه ای نیرومند شکل گرفته است. به گفته احمد بن جعفر که از افزون بر هزار تن حدیث نوشته، کسی را در میان آنان به قدرت حافظه ابن منده ندیده بود (همو، تذکرة، ۱۰۳۴/۳). ذهبی نیز او را حافظ مشرق خوانده و اظهار داشته که کسی دیگر را نمی شناخته که به اندازه او استماع حدیث کرده و به پایه او حدیث گرد آورده باشد (سیر، ۳۸۲/۲۲؛ نیز نک: ابن جوزی، ۹۸/۲). با اینهمه، ذهبی (همان، ۴۱/۱۷) معتقد است که ابن منده فقط در روایت حدیث استاد بود، اما چون به تبویب آن می پرداخت یا از خود سخنی می گفت، چیرگی لازم را نداشت. ابونعیم اصفهانی نیز با آنکه ابن منده را مردی بزرگ دانسته (نک: همو، تذکرة، ۱۰۳۳/۳)، معتقد است که وی در آخر عمر در نقل حدیث خلط می کرد و در امالی خود دچار لغزش و اشتباه می شد (۳۰۶/۲)، اما ذهبی (سیر، ۳۴/۱۷) سخن ابونعیم را رد کرده و بر خصومتی حمل نموده که میان ابونعیم و ابن منده وجود داشته است.

آثار:

الف - چاپی: ۱. الايمان، که در ۲ مجلد به کوشش علی فقیهی در بیروت (۱۹۸۵ م) به چاپ رسیده است. در این کتاب ۱۰۸۹ حدیث در موضوع ایمان باب بندی شده که طولانی ترین آنها باب ۹۷ در وجوب ایمان به روایت خداوند است؛ ۲. الرد علی الجهمیة، ردی است بر جهمیه که قائل به تعطیل درباره صفات خداوند بودند. این اثر که شیوه ای نقلی دارد، به کوشش علی فقیهی در مجلة الجامعة الإسلامية چاپ شده است؛ ۳. فتح الباب فی الکنی واللقاب، که بخشی از آن به کوشش س. ددرینگ در اوپسالا (۱۹۲۷ م) منتشر شده است؛ ۴. مسند احادیث ابراهیم بن ادهم الزاهد، که به کوشش سید ابراهیم در قاهره (۱۹۸۸ م) چاپ شده است.

ب - خطی: ۱. الاسامی والکنی، موجود در کتابخانه چستربیتی (آربری، شم (2) 5165)؛ ۲. الامالی، که بخشهایی از آن در کتابخانه ظاهریه دمشق موجود است (ظاهریه، حدیث، ۱۱۹؛ فهرس، ۱۸۴ - ۱۸۵، ۲۱۸، ۲۸۲)؛ ۳. تسمیة المشایخ، فهرستی از مشایخ بخاری در صحیح او، نسخه ای از آن در کتابخانه چستربیتی موجود است (آربری، شم (1) 5165)؛ ۴. التوحید ومعرفة اسماء الله تعالی، موجود در کتابخانه ظاهریه (ظاهریه، همانجا؛ فهرس، ۳۱۳)؛ ۵. ذکر عدما لکل واحد من الصحابة من الحديث، موجود در کتابخانه ظاهریه (نک: GAS،

نداشت (ابن ابی یعلی، ابن جوزی، همانجاها). وی همچون پدر از مخالفان اشعریان بود، ازین رو از ابوبکر حیری که اشعری بود، حدیث شنید، اما از وی روایت نکرد (ذهبی، تذکره، ۱۱۶۵/۳، سیر، ۳۵۰/۱۸). گرچه سعد بن محمد زنجانى او و خواجه عبدالله انصارى را در زمان خود از پیشگامان مبارزه با اهل بدعت به شمار آورده (نک: ابن جوزی، همانجا)، ولی به عللی که دقیقاً روشن نیست، خواجه عبدالله درباره ابن منده گفته بود که ضرر او برای اسلام بیشتر از سود اوست (ابن نقطه، ۸۸/۲). احتمالاً گفته خواجه عبدالله ناظر به نسبت تجسیم بود که گمان می‌رفت، ابن منده به آن اعتقاد داشته است (نک: ذهبی، العبر، همانجا). اما ذهبی (سیر، ۳۵۱/۱۸) به نقل از ابن منده آورده که وی خود را از اعتقاد به تجسیم بری می‌شمرد. ابن اثیر (الکامل، ۱۰۸/۱۰) از گروهی در اصفهان به نام «عبد رحمانیه» یاد می‌کند که در اعتقادات، خود را به عبدالرحمن بن منده منتسب می‌دانسته‌اند، اما ابن رجب (همانجا) آنها را اهل بدعت می‌داند و ابن منده را از آنچه آنها می‌گویند و به او نسبت می‌دهند، مبرا می‌شمرد. سرانجام ابن منده در اصفهان وفات یافت و در تشیع جنازه او خلقی کثیر گرد آمدند (ابن جوزی، ۳۱۵/۸؛ ذهبی، همان، ۳۵۴/۱۸).

آثار:

الف - خطی: ۱. تاریخ المستخرج من کتب الناس للتذکره والمستطرف من احوال الرجال للمعرفة (کوبریلی، ۱۳۰/۱)؛ ۲. الرد علی من یقول «الم» حرف لینفی الالف و اللام و المیم عن کلام الله عزوجل، موجود در کتابخانه ظاهریه (فهرس، ۵۳۱؛ ظاهریه، حدیث، ۱۲۰)؛ ۳. الکفایه، موجود در کتابخانه ظاهریه (فهرس، ۲۲۴؛ ظاهریه، همان، ۱۲۱).

ب - آثار یافت نشده: ۱. تاریخ اصفهان (ابن اثیر، الکامل، همانجا)؛ ۲. تاریخ مکه (سخاوی، ۲۸۲)؛ ۳. حرمة الدین (ابن رجب، همانجا)؛ ۴. صیام یوم الشک (همانجا)؛ ۵. کتابی در وفیات که ذهبی آن را به جامعیت وصف کرده است (نک: سخاوی، ۳۳۴).

۴. ابو عمرو عبدالوهاب بن محمد بن اسحاق (۳۸۸ - ۱۹ جمادی الآخر ۴۷۵ ق/ ۹۹۸ - ۱۵ نوامبر ۱۰۸۲ م). وی از پدر حدیث بسیار شنید (ابن نقطه، ۱۳۹/۲؛ ذهبی، همان، ۴۴۰/۱۸) و نیز در موطن خود اصفهان از ابواسحاق ابراهیم بن خرشید، ابو عمر ابن عبدالوهاب سلمی، ابو محمد حسن بن یوه، جعفر بن محمد فقیه، محمد بن ابراهیم جرجانی و ابوبکر ابن مردویه، استماع حدیث کرد (ذهبی، همانجا)؛ فارسی (۵۳۹/۱) از یک سفر او به نیشابور یاد می‌کند. وی در آنجا از ابوسعید محمد صیرفی حدیث شنیده است (ذهبی، همانجا). فارسی (همانجا) به حدیث گفتن او در نیشابور نیز اشاره دارد. ظاهراً او مدتی هم در طوس اقامت کرد و در آنجا بود که ابن قیسرانی به دیدار او رفت (ابن نقطه، ۱۳۹/۲ - ۱۴۰). وی سفرهایی نیز به شیراز، همدان، مکه و ری داشته است و در این سفرها مانند پدرش تجارت هم می‌کرد (ذهبی، همانجا). پدرش یحیی بن عبدالوهاب، مؤتمن ساجی، اسماعیل بن

محمد تیمی، ابونصر احمد غازی و برادرش خالد بن عمر، حسین بن عبدالملک خلال، حسن بن عباس رستمی، مسعود ثقفی و محمد بن احمد باغبان از او روایت کرده‌اند (ابن نقطه، همانجا؛ ذهبی، همان، ۴۴۰/۱۸ - ۴۴۱). وی با فاطمه دختر شیبانی ازدواج کرد و از او صاحب پنج پسر و یک دختر شد (همان، ۴۴۱/۱۸).

آثار: خطی: ۱. احادیث ابن منده، ضمن مجموعه‌ای در کتابخانه ظاهریه (فهرس، ۱۸۴؛ ظاهریه، حدیث، ۱۲۰) موجود است؛ ۲. فوائد، موجود در دارالکتب مصر و کتابخانه ظاهریه (سید، ۱۹۰/۲؛ ظاهریه، مجامیع، ۲۵۰/۱، حدیث، همانجا).

۵. ابوزکریا یحیی بن عبدالوهاب بن محمد (۱۹ شوال ۴۳۴ - ۱۲ ذیحجه ۵۱۱/ اول ژوئن ۱۰۴۳ - ۶ آوریل ۱۱۱۸)، محدث، فقیه، واعظ و مورخ. وی آخرین فرد نامدار از خاندان ابن منده است (ابن جوزی، ۲۰۴/۹؛ ابن نقطه، ۳۰۲/۲ - ۳۰۳). یحیی بسیار زود به استماع حدیث پرداخت (نک: ذهبی، سیر، ۳۹۵/۱۹). در آغاز از پدر و عموهایش عبدالرحمن و عبدالله (ابن عساکر، ۱۸۵/۷؛ ذهبی، تذکره، ۱۲۵۰/۴) و سپس از ابوطاهر ابن عبدالرحیم (ابن نقطه، ۳۰۳/۲؛ ذهبی، العبر، ۳۹۸/۲) و احمد بن محمد فضاض (همو، سیر، همانجا) حدیث شنید. چون به سفر پرداخت ظاهراً نخست به نیشابور رفت (همو، العبر، همانجا) و در آنجا از ابوبکر احمد بن منصور مغربی و ابوبکر احمد بن حسین بیهقی، سپس در همدان از ابوبکر محمد بن عبدالرحمن نهاوندی و در بصره از ابوالقاسم ابراهیم بن محمد شاهد و عبدالله بن حسین سعدانی استماع حدیث کرد (فارسی، ۷۴۷/۱؛ ابن خلکان، ۱۶۹/۶؛ ابن دمیاطی، ۲۵۶). در ۴۹۸ ق به قصد گزاردن حج در مسیر خود به بغداد وارد شد و در جامع منصور به املاي حدیث پرداخت (ابن نقطه، ۳۰۳/۲؛ ابن خلکان، همانجا). شاگردان یحیی و روایان او بسیارند، از جمله: ابن عساکر، ابوموسی مدینی، ابوطاهر سلفی، ابوسعید سمعانی، عبدالقادر جیلی، ابن خشاب نحوی، ابوالحسن ابن طیوری و ابوالفضل ابن ناصر (ابن عساکر، ۱۸۵/۷، ۳۶۶؛ ابن نقطه، ابن خلکان، همانجاها؛ ذهبی، سیر، همانجا، تذکره، ۱۲۵۱/۴؛ ابن عماد، ۳۲/۴).

ابن جزری ضمن اینکه نام او را در شمار مقریان آورده، یاد آور شده است که وی از شاگردان ابن حبش قرائت آموخت و ابوالعلاء همدانی نیز از وی روایت کرد (۳۷۴/۲). ابن دمیاطی از یحیی به عنوان شیخ حنبلیان و پیشوای آنان یاد کرده است (ص ۲۵۷).

آثار: ۱. زندگی‌نامه طبرانی، که همراه جلد ۵ از چاپ اول معجم الکبیر طبرانی در بغداد به چاپ رسیده است؛ ۲. احادیث ابن منده، که نسخه خطی آن، در کتابخانه ظاهریه موجود است (ظاهریه، مجامیع، ۲۹۱/۱، حدیث، ۱۱۸)؛ ۳. الامالی، در کتابخانه ظاهریه موجود است (همانجا)؛ ۴. تعلیقات و اضافات ابن منده بر الجزء الرابعی عبدالغنی ازدی، در کتابخانه برلین نگهداری می‌شود (آلوارت، شم ۱۵۶۹)؛ ۵. جزء فیه ذکر من عاش من الصحابة اکثر من مائة سنة، در کتابخانه جامع کبیر صنعاء موجود است (صنعاء، ۱۷۵۶/۴؛ قس: سید، فهرس، ۱۵۱(۲)۲).

والزرقطة به خود گرفت و عموماً به نام کتاب ناصری شناخته می‌شود (همانجا؛ حاجی خلیفه، ۱۳۶۸/۲ - ۱۳۶۹). کلمه زرقطة که به معنی تربیت اسب است، در برخی از منابع به صورت زرقطة نیز ضبط شده است، ولی اغلب مآخذ کتاب‌شناسی آن را زرقطة نوشته‌اند. روسکا این کتاب را اقتباسی از کتاب کامل الصناعتين (البیطرة والزرقطة)، تألیف ابن اخی حزام یا ابن ابی خزّام دانسته است (EI², III/890)، در حالی که مآخذ کتاب‌شناسی از اثر ابن اخی حزام با عنوان الفروسیة والبیطرة یاد کرده‌اند (GAS, III/375).

کتاب ناصری مشتمل بر ۱۰ مقاله و هر مقاله چندین باب است که مؤلف در آن از بیان صفات، خصوصیات، انسب، تغذیه، روش شناختن اسب سالم و مریض، طرز معالجه و درمان، لوازم و اسباب و آلات مربوط به آن و هرچه برای یک سوارکار لازم و ضروری است، هیچ فروگذار نکرده است (آلوارت، 470-469/۷؛ دوسلان، همانجا؛ فلوگل، 552-550/II).

نسخه اصلی کتاب که به زبان عربی است، هنوز به چاپ نرسیده، ولی نسخ خطی متعددی از آن در کتابخانه‌های مهم جهان نگهداری می‌شود (نک: برچ، 108-107/IV؛ GAL, S, II/170؛ فلوگل، 550/II؛ آلوارت، دوسلان، همانجا؛ ظاهریه، ۴۰۶/۲؛ محمد عزت، ۳۶-۳۸). پرون این کتاب را در ۳ جلد، با تصاویر، به نام «ناصری» یا «رسالة کامل در شناخت اسب و درمان آن نزد عربها»، به فرانسه ترجمه کرده است (میلی، 264). جلد اول این ترجمه شامل دانسته‌های فراوان درباره اسب عربی و تربیت آن و نیز اشعار عربی درباره اسب در ۱۸۵۲م، جلد دوم مربوط به شناسایی اسب در ۱۸۵۹م و جلد سوم مربوط به بیماری‌های اسب در ۱۸۶۰م در پاریس چاپ و منتشر شده است (فلوگل، 552/II؛ دوسلان، GAL، همانجا). همچنین ریشارد فرونر^۱ قسمتی از ترجمه پرون را به آلمانی برگردانده که در ۱۹۳۱م در لایپزیک منتشر شده است (میلی، همانجا).

مآخذ: حاجی خلیفه، کشف؛ ظاهریه، خطی (طب)؛ محمد عزت، عمر، فهرس المخطوطات المصورة (ملحق)، حلب، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶م؛ نیز:

Ahlwardt; De Slane; EI²; Flügel, Gustav, Die arabischen, persischen, türkischen Handschriften, New York, 1977; GAL, S; GAS; Mieli, Aldo, La science arabe, Leiden, 1966; Persch.

ابوالحسن دیانت

ابن منذر، ابوبکر محمد بن ابراهیم بن منذر بن جارود نیشابوری (ح. ۲۴۱ - ۲۹ شعبان ۳۱۸ ق / ۸۵۵ - ۲۶ سپتامبر ۹۳۰ م)، فقیه، محدث و مفسر مکی. ابواسحاق شیرازی (ص ۱۱۸) تاریخ وفات وی را در ۳۰۹ یا ۳۱۰ ق دانسته که صحیح نمی‌نماید (نک: ذهبی، تذکرة، ۷۸۳/۳). از جزئیات زندگی وی اطلاع چندانی در دست نیست؛ شاید او بخش آغازین تحصیلش را در نیشابور گذرانده باشد، ولی به هر صورت پیش از ۲۶۸ ق در مصر حضور یافته و در آنجا نزد شاگردان

۱۵۲-۶: تاریخ اصبهان. سمعانی در الانساب (۱۶۰/۱۱)، یاقوت در بلدان (مثلاً ۶۶/۱)، ابن خلکان در وفیات (۱۹۹/۳، ۴۴۵/۴)، ذهبی در سیر (مثلاً ۱۷/۵۹۶، ۷۳/۱۸) و ابن حجر در الاصابة (۱۷۹/۵، ۱۸۳) از این کتاب استفاده کرده‌اند. از این اثر بخشی کوتاه باقی مانده است که در کتابخانه ظاهریه (ظاهریه، حدیث، ۱۱۹، مجامیع، ۲۱۴/۱) نگهداری می‌شود (برای دیگر آثار، نک: ابن رجب، ۱۵۶/۱؛ سخاوی، ۳۰، ۱۷۵؛ بغدادی، ۵۲۰/۲؛ زرکلی، ۱۵۶/۸).

مآخذ: ابن ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابلة، به کوشش محمد حامد الفتی، قاهره، ۱۳۷۱ ق/۱۹۵۲م؛ ابن اثیر، اسد الغابة، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ همو، الکامل؛ ابن جزری، محمد ابن محمد، غایة النهایة، به کوشش گد. برگشترس، قاهره، ۱۳۵۱ ق/۱۹۳۲م؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، المنتظم، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۸ ق؛ ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الاصابة فی تمييز الصحابة، بیروت، دار الکتب العلمیة؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن دیماطی، احمد بن ابیک، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، به کوشش قیصر ابوفرح، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۱ ق/۱۷۷۱م؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، الذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش هانری لائوست و سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق/۱۹۵۱م؛ ابن صلاح، تقی الدین، مقبلة، به کوشش عائشه عبدالرحمن بنت الشاطی، قاهره، ۱۹۷۴م؛ ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، به کوشش مطاع طرايشی و دیگران، دمشق، مجمع اللغة العربیة؛ ابن عماد، عبدالحی بن احمد، شذرات الذهب، قاهره، ۱۳۵۰ ق؛ ابن کثیر، البداية؛ ابن ماکولا، علی بن هبة الله، الاکمال، به کوشش عبدالرحمن معلی یسائی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۱ ق؛ ابن منده، محمد بن اسحاق، «الرد علی الجهمیة»، مجلة الجامعة الاسلامیة، به کوشش علی فقیهی، مدینه، ۱۴۰۰ ق، س ۱۲، ش ۴۷-۴۸؛ ابن نقطه، محمد ابن عبدالفتی، التقدید لمعرفة الرواة والسنن والاسانید، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ ابوالشیخ اصفهانی، عبدالله بن محمد، طبقات المحدثین باصفهان، به کوشش عبدالغفور بلوشی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۷م؛ ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله، ذکر اخبار اصبهان، لیدن، ۱۹۳۴م؛ بغدادی، هدیه؛ حازمی همدانی، محمد، عجالة المبتدی، به کوشش عبدالله گنون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۵م؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکرة الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۰ ق/۱۹۷۰م؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳م؛ زرکلی، اعلام؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، الاعلان بالتاریخ، به کوشش فرانتس روزنتال، ترجمة صالح احمد العلی، بغداد، ۱۳۸۲ ق/۱۹۶۳م؛ سمعانی، عبدالکرم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۰ ق/۱۹۸۰م؛ سید، خطی؛ همو، فهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۷م؛ صنعا، خطی؛ ظاهریه، خطی؛ فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، تاریخ نیشابور، انتخاب صریضی، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق/۱۹۸۳م؛ فهرس مجامیع المدرسة العمریة، به کوشش یاسین محمد سواس، کویت، ۱۴۰۸ ق/۱۹۸۷م؛ کوبریلی، خطی؛ یاقوت، بلدان؛ نیز:

Ahlwardt; Arberry; GAS.

محمد مهدی مؤذن جامی

ابن منذر، ابوبکر بن بدر، ملقب به بیطار ناصری (د ۷۴۱ ق ۱۳۴۰م)، سرپرست دامپزشکان ستورگاه ناصرالدین محمد بن منصور قلاوون، سلطان مملوک مصر. در مورد زندگی او اطلاعات زیادی در دست نیست. شهرت وی به مناسبت کتابی است که به پیشنهاد سلطان، درباره اسب نوشته و به او اهدا کرده است (دوسلان، 506)، عنوان این کتاب را خود ابن منذر، کشف الویل فی معرفة امراض الخیل، یا کشف الویل... انتخاب کرده بود، اما بعداً نام کامل الصناعتين البیطرة

دانسته و ستوده است.

ابن منذر علاوه بر فقه، در حدیث نیز دست داشته است. اگر چه از زبان برخی چون عقلی مطالبی در تضعیف ابن منذر نقل شده، اما این انتقادهای چنان بی مورد می‌نموده که ذهبی (میزان، ۴۵۱/۳) و به تبع او ابن حجر (لسان، ۲۷/۵) به راحتی از آن گذشته و این انتقادهای را نابجا شمرده‌اند. ابن منذر در کتاب الاشراف ضمن بیان مطالب فقهی، تبحر خویش را در حدیث نیز نشان داده است، چنانکه تحقیق دربارهٔ صحت ادلهٔ احکام و نقد احادیث مورد استناد در این اثر چنان تحسین برانگیز است که وی را در شمار محدثان چیره دست قرار می‌دهد (نک: نووی، همانجا). نام ابن منذر و احادیث منقول از او در بسیاری از کتب حدیث به چشم می‌خورد (نک: قرطبی، محمد، ۱۱۷/۱، ۱۲۵، جم: ابن حجر، تلخیص، ۱۰/۱، ۱۹، جم: ابن قدامه، ۱۱/۱، ۱۴، جم).

آثار:

الف - جایی، ۱. الاجماع، که پیش از این بدان اشاره شد، کم حجم‌ترین اثر او در زمینهٔ فقه بوده و مشتمل بر ۷۶۵ مسأله است (قس: چاپ عمر بارودی که ۷۶۷ مسأله را در بردارد). این اثر بدون شک از نخستین کتب فقهی است که از بین نرفته است (قس: ابن ندیم، ۱۶۱، ۲۰۸، ۲۷۲، ۲۹۲). الاجماع بار نخست در ۱۹۸۵ به چاپ رسیده و سه چاپ انتقادی آن نیز توسط عبدالله عمر بارودی (بیروت، ۱۹۸۶م)، محمدعلی قطب (بیروت، ۱۹۸۷م) و فؤاد عبدالمنعم احمد (قطر، ۱۹۸۷م) منتشر شده است؛ ۲. رحلة الامام الشافعی الى المدينة المنورة، که در ۱۳۵۰ ق در قاهره چاپ شده است.

ب - خطی، ۱. الاشراف فی اختلاف العلماء یا الاشراف علی مذاهب الاشراف (اهل العلم)، که ابن خلکان (همانجا)، ذهبی (سیر، ۴۹۰/۱۴) و دیگران در اشاره به آثار ابن منذر بیش از همه به آن توجه کرده‌اند و این توجه خود نشانهٔ اهمیت آن نسبت به دیگر آثار اوست. در حال حاضر تنها بخشهایی از الاشراف در کتابخانهٔ توپکاپی (TS)، شم: 4286) و دارالکتب مصر (خدیویه، ۱۹۳/۳) موجود است؛ ۲. الاتفاق، در فقه که نسخه‌ای از آن در جامع قرویین فاس محفوظ است (فاسی، محمد عابد، شم: ۱۱۶۷)؛ ۳. تفسیر القرآن، که ذهبی (سیر، ۴۹۲/۱۴) آن را نشانهٔ تبحر ابن منذر در تفسیر قرآن دانسته است. این اثر احتمالاً تا اواخر سدهٔ ۹ ق/۱۵م هنوز به طور کامل موجود بوده و سیوطی آن را در اختیار داشته است (نک: سیوطی، طبقات، ۲۸). این تفسیر یکی از منابع اسبسی سیوطی در تألیف الدر المنثور بوده و آن را همواره در ردیف تفسیر طبری مورد استفاده و استناد قرار داده است (مثلاً نک: ۱۲/۱، ۳۸، جم). این کتاب یقیناً از همان آغاز به جهت وجود تفسیر طبری - معاصر ابن منذر - تحت الشعاع قرار گرفته و چندان توجهی بدان نشده است. امروزه نسخه‌ای از آن که فقط مشتمل بر تفسیر بخشی از قرآن: از آیهٔ ۲۷ سوره بقره تا آیهٔ ۹۴ سوره نساء است، در کتابخانهٔ گوتا نگهداری می‌شود (برج، شم: 521؛ نیز نک: GAS, I/496)؛ ۴. الاوسط، (نک: نووی، ۱۰/۲) (۱۹۶/۲) که حاجی خلیفه (۲۰۱/۱) -

شافعی چون محمدبن عبدالحکم (د ۲۶۸ ق) و ربیع بن سلیمان (د ۲۷۰ ق) فقه و حدیث آموخته است. اقامت ابن منذر در مصر حدود ۸ سال به طول انجامیده و با رفتن وی به مکه پایان پذیرفته است. در آنجا در محضر محدثانی چون محمدبن اسماعیل صائغ (د ۲۷۶ ق) دانش آموخت (همان، ۷۸۲/۳) و تا پایان عمر مجاورت حرم گزید (نک: قرطبی، عریب، ۱۵۶؛ ذهبی، سیر، ۴۹۰/۱۴؛ فاسی، محمدعابد، ۲۵۱/۳، به نقل از نسخه‌ای از الاقناع ابن منذر). از دیگر مشایخ او محمدبن میمون، اسحاق بن ابراهیم دبیری و علی بن عبدالعزیز (ذهبی، همانجا؛ یاقوت، ۵۴۵/۲-۵۴۶) و از شاگردان و راویانش کسانی چون محمدبن یحیی بن عمار دمیاطی، ابوبکر ابن مقری و ابوطاهر محمدبن ابراهیم اصفهانی (ابن عطیه، ۱۳۲؛ ابن حجر، لسان، ۲۸/۵) را می‌توان نام برد.

در باب مسائل فقهی، غالباً برآنند که ابن منذر از کسی تقلید نمی‌کرده است (نک: ذهبی، تذکره، ۷۸۳/۳؛ اسنوی، ۳۷۴/۲؛ فاسی، محمدبن احمد، ۴۰۷/۱). همچنین سبکی (۱۰۲/۳) از وی در کنار محمدبن جریر طبری و محمدبن خزیمه که هر کدام خود صاحب مذهب بوده‌اند، به عنوان مجتهد مطلق یاد کرده است؛ چنانکه ذهبی (سیر، ۴۹۱/۱۴) و نووی (۱۱/۲) (۱۹۷/۲) به عدم التزام وی به مذهبی خاص تصریح کرده‌اند. این مطلب را با توجه به گفتهٔ سبکی (همانجا) می‌توان بدین گونه تبیین کرد که ابن منذر اگر چه در عداد فقهای شافعی به شمار می‌آید (مثلاً نک: ابن ندیم، ۱۶۹؛ عبادی، ۶۷؛ ابواسحاق شیرازی، همانجا)، اما در مواردی از رأی شافعی عدول کرده و خود مجموعه فتاوی داشته که او را چون صاحب مذهبی خاص مطرح کرده است. مقدسی (ص ۹۶) به صراحت بیان می‌کند که مذهب ابن منذر در معافر یمن رواج داشته است و این گفته بر ما معلوم می‌دارد که این مذهب دست کم تا اواخر سدهٔ ۴ ق/۱۰م دارای پیروانی بوده است، لیکن در مورد رواج مذهب وی بیش از این اطلاعی در دست نیست. برخی از آراء خاص او را نویسندگان شافعی چون عبادی (همانجا) و سبکی (۱۰۳/۳) مورد توجه قرار داده‌اند. اطلاع و احاطهٔ او بر اختلاف و اتفاق فقها در مسائل گوناگون، بی‌شک از جهات شایان توجه شخصیت فقهی اوست، تا حدی که نووی (همانجا) یادآور شده که علمای مذاهب مختلف، به گفتهٔ وی اعتماد داشته و نظر او در بیان آراء مذاهب گوناگون مورد قبول عامه بوده است. او در عین نقل آراء، به بررسی در آنها نیز می‌پرداخته، و در این باب کسی را یارای رقابت یا وی نبوده است. کتاب الاجماع ابن منذر که دربارهٔ اتفاق نظر علمای مذاهب در مسائل فقهی تألیف شده، این گفته را مستند می‌سازد، و وجود نظرات فقیهانی چون: ابن ابی لیلی از اصحاب رأی، حسن بن صالح، اوزاعی و یعقوب بن ابراهیم از اصحاب حدیث (نک: ابن منذر، ۹۱، ۹۵، جم) مؤید آگاهی وی بر مذاهبی جز مذاهب چهارگانه است. او همچنین در اختلاف نظر فقها کتاب الاشراف را به رشتهٔ تحریر در آورده که ابن خلکان (۲۰۷/۴) آن را از کتب مشهور و مفید در این باب

یافت و دژ را به تصرف در آورد و با کمک نیروهایی که ابن وزیر در اختیارش گذاشته بود، شهر باجه را نیز گشود و در ربیع الآخر ۵۳۹ در دژ میرثله به حضور ابن قسی رسید و با وی بیعت کرد و ابن قسی او را به عنوان فرمانروای شلب و اطراف آن منصوب کرد. در دیدار بعدی میان آن دو پیمان همکاری تجدید شد و ابن منذر از سوی ابن قسی ملقب به العزیز بالله شد (همو، *الحلة السیراء*، ۲۰۳/۲ - ۲۰۴).

ابن منذر با همکاری یوسف بن احمد بطروخی، از رؤسای نهضت مریدی، ولّه و لبله را گشود و مرابطون را از آنجا بیرون راند، و آن را بر قلمرو خود افزود. آنگاه در صدد برآمد که اشبیلیه را نیز بگشاید، پس دژهای قصر طلیاطه و زاهر در غرب را گشود و در خارج طریانه (اطریانه) با لشکریان ابوزکریا یحیی بن علی غانیه سردار مرابطون که از قرطبه برای مقابله با او آمده بود، مواجه گشت. در جنگی که میان آن دو در گرفت جمعی از یاران ابن منذر کشته شدند و او با بقایای نیروهای خود شبانه به لبله فرار کرد. سپس یوسف بطروخی را برای دفاع از شهر لبله گمارد و خود به شلب بازگشت (همان، ۲۰۴/۲ - ۲۰۶). شورش ابن حمّدين در قرطبه سبب شد که ابن غانیه از جنگ با یاران ابن منذر منصرف شود و بعد از سه ماه توقف در اطراف شهر لبله به اشبیلیه باز گردد. ابن قسی پس از آگاهی از شورش قرطبه ابن منذر را مأمور فتح آنجا کرد، ولی به سبب حوادثی ابن منذر موفق به فتح قرطبه نشد و به شلب بازگشت. پس از آنکه روابط ابن قسی با هم پیمان سابقش ابن وزیر، فرمانروای باجه تیره شد، وی ابن منذر را به جنگ ابن وزیر فرستاد (همان، ۲۰۷/۲؛ ابن خطیب، ۲۵۱). او در این نبرد شکست خورد و شلب را از دست داد و خود اسیر شد و به دستور ابن وزیر کور و زندانی گردید (ابن ابیبار، همانجا؛ عنان، ۳۲۷/۱ - ۳۲۸). سپس در شعبان ۵۴۰ ابن وزیر میرثله، جایگاه ابن قسی را گشود و او را از رهبری مریدون برکنار کرد و مردم را به تبعیت ابن حمّدين فرمانروای قرطبه فراخواند (ابن خطیب، همانجا؛ عنان، ۳۱۰/۱). ابن منذر در زندان بود تا اینکه موحدون، غرب اندلس را در ۵۴۱ ق گشودند و او که در باجه (ابن ابیبار، همان، ۲۰۷/۲) یا در بطلیوس (عنان، ۳۳۰/۱) زندانی بود، آزاد شد و به شلب بازگشت.

به سبب فتح اندلس ابن قسی دیگر بار به زمامداری شلب رسید. وی که اطاعت از موحدون را پوششی برای دعوت خود قرار داده بود، به مسیحیان روی آورد، در نتیجه مردم شلب در صدد قتل او برآمدند. ابن منذر، دوست و هم پیمان سابق ابن قسی، رهبری این طرح را برعهده داشت. در جمادی الاول ۵۴۶ ابن قسی به قتل رسید و ابن منذر نایب فرمانروای شلب شد (ابن ابیبار، همانجا؛ ابن خطیب، ۲۵۱؛ عنان، ۳۳۰). احتمالاً در همین موقع بود که ابوبکر بن منخل به عنوان وزیر ابن منذر انتخاب شد (ابن ابیبار، همان، ۲۰۸/۲).

در اینکه آیا ابن منذر به عنوان رهبر مریدون فرمانروای شلب شد یا به عنوان حاکمی که به موحدون وفادار بود، اختلاف هست. ابن ابیبار (همان، ۲۰۷/۲) می گوید ابن منذر مردم را به مهدویت یعنی همان دعوت

(۲۰۲) با نام الاوسط فی السنن والایجام والاختلاف از آن یاد کرده و آن را در حدود ۱۵ جلد معرفی کرده است. بخشهایی از این کتاب در کتابخانه توبکایی (TS، شمه 4633) و ایاصوفیه وجود دارد (نک: GAL, S, I/306). همچنین نسخه‌ای از آن با عنوان اختلاف العلماء در فهرست خدیویه (۲۶۲/۱) معرفی شده که محتمل است با الاشراف بی رابطه نباشد. در میان آثار یافت نشده ابن منذر عناوین اثبات القیاس، المبسوط و المسائل فی الفقه به چشم می خورد (ابن ندیم، ۲۶۹؛ ابن خلکان، ۲۰۷/۴؛ قس: پرچ، II/358-359).

مأخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، تلخیص الحبر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر، به کوشش عبدالله هاشم یمنی، مدینه، ۱۳۸۴ ق / ۱۹۶۴م؛ همو، لسان میزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹ ق؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن عطیه، فهرس، به کوشش محمد ابواجفان و محمد زاهی، بیروت، ۱۹۸۳م؛ ابن قدامه، عبدالله بن محمد، المغنی، قاهره، ۱۳۶۷ ق؛ ابن منذر، الاجماع، به کوشش فؤاد عبدالمنعم احمد، قطر، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۷م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابواسحاق شیرازی، ابراهیم بن علی، طبقات الفقهاء، به کوشش خلیل المیس، بیروت، دارالقلم، اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیه، به کوشش عبدالله جبوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱م؛ حاجی خلیفه، کشف خدیویه، فهرست؛ ذهبی، محمد بن احمد، تذکره الحفاظ، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۳ - ۱۳۳۴ ق؛ همو، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعب ارتووط و اکرم بوشی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵م؛ همو، میزان الاعتدال، به کوشش علی محمد بجاوی، قاهره، ۱۹۶۳م؛ سبکی، عبدالوهاب ابن علی، طبقات الشافعیه الکبری، به کوشش محمود محمد طناحی و عبدالفتاح محمد حلو، قاهره، ۱۹۶۸م؛ سیرطی، الدر المنثور، بیروت، ۱۹۸۳م؛ همو، طبقات المفسرین، به کوشش مورسینک، لیدن، ۱۸۳۹م؛ عبادی، محمد بن احمد، طبقات الفقهاء الشافعیه، به کوشش گوستا ویستنام، لیدن، ۱۹۶۴م؛ فاسی، محمد بن احمد، العقد الثمن، به کوشش محمد حامد الفقی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ فاسی، محمد عابد، فهرس مخطوطات خزانه القروین، فاس، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳م؛ قرطبی، غریب بن سعد، صله تاریخ طبری، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۸۹۷م؛ قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، به کوشش احمد عبدالعلیم بردونی، بیروت، ۱۳۷۲ ق / ۱۹۵۲م؛ مقدسی، محمد بن احمد، احسن التقاسیم، به کوشش دخویه، لیدن، ۱۹۰۶م؛ نووی، محیی الدین بن شرف، تهذیب الاسماء واللغات، قاهره، اداره الطباعة المنیریة، یاقوت، بلدان؛ نیز:

GAL, S; GAS; Perisch; TS.
فرارمز حاج منوچهری

إِبْنُ مُنْذِرٍ، ابوالولید محمد بن عمر بن منذر (۵۵۸/۴۳۱ - ۵۸۸/۱۱۶۳)، از سیاست پیشگان و بزرگان شلب در غرب اندلس و از رهبران قیام مریدون وی از مولدون - مسلمانان بومی اندلسی - بود و از کودکی در اشبیلیه به تحصیل پرداخت و در ادبیات و فقه مهارت یافت. از ابو محمد عبدالوهاب بن محمد لخمی حدیث شنید و از وی روایت کرد. به عضویت خطه الشوری (هیأت مشاوران قضائی امیر) در شهر شلب درآمد. سپس به زهد گرایید و در رباط ریحانه در ساحل دریا گوشه نشینی اختیار کرد (ابن ابیبار، *الحلة السیراء*، ۲۰۲/۲ - ۲۰۳، التکملة، ۴۴۵/۱).

ملاقات و مصاحبت ابن منذر با ابن قسی رهبر نهضت مریدون در غرب اندلس، سبب شد که وی مردم شلب را به این نهضت دعوت کند. آنگاه با همکاری دوست خود ابو محمد سیدرای ابن وزیر که قبلاً در یابره در غرب اندلس قیام کرده بود، به جانب دژ مرجیق - در شرق شلب - که مرابطون آن را در اختیار داشتند، حرکت کرد و بر آنها غلبه

ابن قسی فرا خواند، ولی براساس نظریه عنان (همانجا)، با کشته شدن ابن قسی ریاست مریدون به پایان رسیده است. مدت زیادی از فرمانروایی ابن منذر نگذشته بود که ابن وزیر شلب را بر قلمرو خود افزود و برای اینکه ابن منذر مجدداً قیام نکند او را به اشیبلیه برد و در آنجا تحت نظر قرار داد. ابن منذر از اشیبلیه به مراکش رفت و در سلا اقامت گزید تا اینکه در ۵۵۸ ق درگذشت (عنان، ۳۳۱/۸). ابن منذر شعر نیز می‌سروده و ابن ابی‌بار (همان، ۲۰۸/۲ - ۲۱۰) اشعاری از وی نقل کرده است.

مأخذ: ابن ابی‌بار، محمد بن عبد الله، التکملة لکتاب الصلة، به کوشش عزت عطار حسینی، قاهره، ۱۳۷۶ ق/ ۱۹۵۵ م؛ همو، الحلة السیراء، به کوشش حسین مونس، قاهره، ۱۹۶۳ م؛ ابن خطیب، محمد بن عبد الله، تاریخ اسبانیة الاسلامیة، به کوشش لوی پروانسال، بیروت، ۱۹۵۶ م؛ عنان، عبد الله، عصر المرابطين والمرحدين، قاهره، ۱۳۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م. مهدی جلیلی

ابن منظور، ابو الفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم رؤفقی افریقی (محرّم ۶۳۰ - شعبان ۷۱۱/ اکتبر ۱۲۳۲ - دسامبر ۱۳۱۱)، لغوی، ادیب و قاضی مصری، مؤلف لسان العرب. بیشتر مآخذ کهن او را ابن مکرم خوانده‌اند. کنیه مشهور وی برگرفته از نام هفتمین جدش منظور بن معافی است. ابن منظور نسب خود را با ۱۸ واسطه به رؤف بن ثابت انصاری (د ۵۶ ق)، صحابی پیامبر اکرم (ص) که از جانب معاویه بن ابی سفیان در ۴۶ ق امارت طرابلس غرب را عهده‌دار شد، رسانیده است (لسان، ۲۶۳/۱ - ۲۶۴). ذهبی (معجم، ۲۸۸/۲) زادگاه وی را مصر نوشته است، اما از منابع قدیم دربارهٔ مولد و سالهای نخستین زندگی او آگاهی دقیقی به دست نمی‌آید. وی در قاهره کاتب دیوان انشا بود و پس از آن منصب قضا را در طرابلس غرب به عهده گرفت (صفدی، الوافی، ۵۵/۵؛ ابن شاکر، فوات، ۳۹/۴). به گفتهٔ ابن حجر (۱۵/۶) و سیوطی (۲۴۸/۱)؛ حسن، ۴۶۷) از آنجا که وی عمر خود را به خدمت در دیوان انشا گذرانده و به گفتهٔ ابن شاکر (عیون، ۱۴۵) مدفن او در قرافه، نزدیکی قاهره، بوده است، می‌توان گفت که وی در اثنا اقامت طولانی در مصر به قضای طرابلس منصوب شده است. شدیاق (ص ۸۰) نسبت «افریقی» را که منابع کهن به وی داده‌اند، دلیل بر تونس بودن او می‌داند. برخی نیز (زاوی، ۳۰۱ - ۳۰۲؛ حسن، ۴۶۶ - ۴۶۷) به استناد اینکه رؤف بن تا پایان عمر، امیر طرابلس بوده و خاندان ابن منظور، معروف به آل مکرم تا سده‌های اخیر در آن ناحیه شهرت داشته است، زادگاه وی را طرابلس پنداشته‌اند و بعید دانسته‌اند که او پیش از تصدی قضای طرابلس در قاهره به سر برده باشد؛ اما نظر به گزارشی که از صفدی و ابن شاکر نقل شد و با توجه به آنچه در پژوهش ابوالقاسم محمد کرو دربارهٔ مهاجرت نیای او نجیب‌الدین علی از تونس به مصر آمده است (نک: کیلانی، ۱۶۹)، دلیلی قاطع بر ترجیح این نظر بر قول ذهبی که مصر را زادگاه او دانسته است، وجود ندارد (نیز نک: ایباری، «ل، م»).

مقربزی (۱۱۴/۱۱۲) ابن منظور را از فقه‌های برجستهٔ شافعی

شمرده است، در حالی که دیگران وی را شیعی دور از تعصب دانسته‌اند (صفدی، همانجا؛ ابن شاکر، فوات، همانجا). ابن مقیر، عبدالرحمن بن طفیل، یوسف بن مخیلی و صابونی از مشایخ وی در روایت حدیثند (صفدی، ذهبی، همانجاها). نیز به گفتهٔ ذهبی (همانجا، نیز سیر، ۱۲/۲۳) وی حضوراً از مرتضی بن حاتم روایت کرده است، گرچه وی وفات ابن حاتم را در ۶۳۴ ق، یعنی در ۴ سالگی ابن منظور، نوشته است. بسیاری هم از وی حدیث شنیده‌اند که از آن جمله ذهبی و تقی‌الدین سبکی را می‌توان نام برد (همو، معجم، ۲۸۸/۲ - ۲۸۹؛ سیوطی، همانجا). وی از قریحهٔ شعری نیز بهره داشت. قطعاتی چند از سروده‌های او را به نقل صفدی (همان، ۵۵/۵ - ۵۶) در دست داریم. آثار: ابن منظور نویسنده‌ای پرکار بود و به سبب کتابت مدام در آخر عمر نابینا شد (همو، نکت، ۲۷۶). صفدی (الوافی، ۵۷/۵) از قول فرزند وی قطب‌الدین دست‌نوشته‌های بازماندهٔ او را ۵۰۰ جلد نوشته است (قس: سیوطی، همانجا).

لسان العرب: مایهٔ عمدهٔ شهرت ابن منظور لغت‌نامهٔ بزرگ لسان العرب است. این کتاب از حیث تفصیل و کثرت مواد لغات و فراوانی شواهد و توجیهات زبانی در میان قاموسهای زبان عربی بی‌همتاست (نک: درویش، ۱۰۱؛ هیود، 81). ابن منظور این اثر را بر مبنای تهذیب اللغة ابومنصور ازهری (د ۳۷۰ ق)، المحکم والمجیط ابن سیده (د ۴۵۸ ق)، الصحاح جوهری (د ۳۹۳ ق)، حواشی ابن بری (د ۵۸۲ ق) بر الصحاح و النهاية فی غریب الحديث والائر ابن اثیر (د ۶۰۶ ق) تألیف کرده است (نک: لسان، مقدمه؛ نصار، ۵۶۷/۲ - ۵۷۰). ابن حجر (۱۵/۶)، سیوطی (همانجا) وزیدی (تاج العروس، مقدمه، ۳) گویا بنابر آنکه ابن منظور در مواردی از جملهرهٔ ابن درید (د ۳۲۱ ق) نقل کرده است، جملهره را نیز از منابع لسان شمرده‌اند؛ اما به نظر می‌رسد که وی مستقیماً از جملهره بهره نبرده، بلکه منقولات او از ابن درید به طور غیر مستقیم و از منابع دیگر بوده است و از این رو شاید نتوان جملهره را از منابع لسان به شمار آورد (نک: نصار، ۵۶۸/۲ - ۵۶۹).

از دیدگاه ابن منظور هیچ‌یک از لغت‌نویسان پیشین دو جنبهٔ گردآوری و سامان‌دهی را یک جا به کمال نرسانده‌اند (لسان، مقدمه). او ویژگی آثار لغوی دیگر را تأکید بر مآخذ و روایتهای شفاهی می‌دانست و تازگی کار خود را در تکیهٔ کامل بر کتب لغت می‌دید. ابن منظور به عقیدهٔ خویش توانسته است آراء پراکندهٔ لغویان مشرق و مغرب را گرد آورد و جامعیتی به لسان دهد که گذشتگان به سبب عدم نقل تمام از سایر لغت‌نامه‌ها، به آن نرسیده بودند (نک: همانجا؛ قس: حمزوی، ۱۱۳ - ۱۱۴، ۱۴۱ - ۱۴۶). با اینهمه به سبب آنکه منابع اصلی وی محدود به آثار یاد شده است، نمی‌توان لسان او را لغت‌نامهٔ کامل زبان عربی دانست (نک: نصار، ۵۷۱/۲ - ۵۷۲). وی روی هم رفته، چنانکه خود می‌گوید (همانجا)، در نقل از منابع امین است، جز آنکه غالباً مآخذ قول را ذکر نکرده و گاهی در نقل از متن اصلی عبارتی را انداخته است (نک: EI²؛ حمزوی، ۱۰۸ - ۱۰۹). همچنین کثرت

۱۳۸۵ - ۱۹۶۴/ق (۱۹۶۵ م) در ۸ جلد و پس از آن در بیروت (۱۳۸۶ - ۱۳۸۷/ق (۱۹۶۶ - ۱۹۶۷ م) و دمشق (۱۹۷۱ م) در ۱۲ جلد به چاپ رسیده است. ابن منظور در این کتاب، فصلی دراز در استدراک اخبار ابونواس افزوده است که به گفته خود او (مختار، ۵/۳) ابوالفرج آن را از قلم انداخته یا بعدها از نسخه‌های کتاب افتاده بوده است. چاپهای جداگانه‌ای از این بخش در قاهره (۱۹۲۴ م) با حواشی محمد عبدالرسول و در بغداد (۱۹۵۲ م) به کوشش شکری محمد احمد صورت گرفته است؛ ۳. مختصر تاریخ دمشق ابن عساکر، که در آن علاوه بر حذف بیشتر اسانید، به تلفیق اخبار پرداخته است. بخشهایی افتاده از نسخه‌های کتاب ابن عساکر را در این اثر می‌توان یافت (نحاس، ۹). چاپ این کتاب از ۱۴۰۴/ق (۱۹۸۴ م) به کوشش عده‌ای از محققان در دمشق آغاز شده و تاکنون مجلداتی از آن انتشار یافته است.

ب - خطی: ۱. اختصار کتاب الحيوان جاحظ (ESC²، شمه ۹۵۱)؛ ۲. لطائف الذخيرة، تلخیصی از الذخيرة فی محاسن اهل الجزيرة ابن بسام. نسخه‌ای از آن در کتابخانه بايزيد استانبول موجود است (نک: تیمور، ۱۹ - ۲۰)؛ ۳. مختار الطبقات الكبير ابن سعد از هری، نسخه‌ای از آخرین جزء آن به خط ابن منظور در دارالکتب موجود است (نک: سید، ۲۴/۳)؛ ۴. مختصر الجامع لمفردات الادوية والاغذية ابن بیطار. نسخه‌ای از آن در دارالکتب موجود است (نک: همو، ۲۹/۳)؛ ۵. مختصر ذیل تاریخ بغداد، خلاصه ذیل سمعانی بر تاریخ خطیب بغدادی (وروهو، ۳۷۱). صفدی (همانجا) اختصار تاریخ بغداد و ذیل ابن نجار بر آن را به ابن منظور نسبت داده است؛ ۶. مختصر نثار المحاضرة واخبار المذاکره قاضی تنوخی، نسخه‌ای از آن در امروزیانا موجود است (نک: نحاس، ۱۵)؛ ۷. المنتخب والمختار فی النوادر والاشعار (آربری، شمه ۵۰۳۲).

در میان آثار دیگر او از اختصار زهر الآداب حصری، صفة الصفوة ابن جوزی، یتممة الدهر ثعالبی (صفدی، همانجا، نکت، ۲۷۶) و نیز اختصار العقد الفرید ابن عبدربه (سیوطی، همانجا) یاد شده است که در فهرستهای موجود از آنها نشانی نیست.

ماخذ: ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، الدرر الکامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶/ق (۱۹۷۶ م)؛ ابن شاکر کتبی، محمد، عیون التواریخ، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ همو، فوات الوفيات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن منظور، لسان؛ همو، مختار الاغانی فی الاخبار والتهانی، ج ۱، به کوشش ابراهیم ایبیری، قاهره، ۱۳۸۵/ق (۱۹۶۵ م)؛ همو، همان، ج ۲، به کوشش عبدالعلیم طحاوی، قاهره، ۱۳۸۵/ق (۱۹۶۶ م)؛ همو، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، به کوشش روحیه نحاس و دیگران، دمشق، ۱۴۰۴/ق (۱۹۸۴ م)؛ ایبیری، ابراهیم، مقدمه بر مختار الاغانی (نک: همو، ابن منظور)؛ تاج العروس؛ تیمور، احمد، المختار من المخطوطات العربية فی الآسنة، به کوشش صلاح الدین منجد، بیروت، ۱۹۶۸ م؛ حسن، علی الفقیه، «جمال الدین بن منظور»، مجلة المجمع العلمي العربی، دمشق، ۱۳۷۶/ق (۱۹۵۷ م)، شمه ۳۲؛ حمزای، محمدرضا، من قضایا المجمع العربی قديماً و حديثاً، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ درویش، عبدالله، المعاجم العربية، قاهره، ۱۹۵۶ م؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش بشار عواد معروف و یحیی هلال سرخان، بیروت، ۱۴۰۵/ق (۱۹۸۵ م)؛ همو، معجم النیرخ، به کوشش محمد حبیب هیل،

لغات و شواهد و عدم تلفیق نقلهای گوناگون، در مواردی سخن او را به آشفته‌گی و تکرار کشانده است.

در این کتاب، ابن منظور ریشه‌های لغات را به پیروی از جوهری بر پایه نظام قافیه ترتیب داده است. برحسب این نظام، ملاک ترتیب الفبایی ریشه‌ها در مرتبه اول، حرف پایانی و سپس به ترتیب، حرف نخست و سرانجام حرف میانی است (درباره نظام قافیه، نک: هیوود، 71-74، 79-80).

لسان العرب نخست در بولاق (۱۲۹۹ - ۱۳۰۸/ق (۱۸۸۱ - ۱۸۹۰ م) در ۲۰ جلد با مقدمه احمد فارس شدیاق و بعد از آن بارها به چاپ رسیده است، از جمله در بیروت (۱۳۷۴ - ۱۳۷۵/ق (۱۹۵۵ - ۱۹۵۶ م) در ۱۵ جلد و نیز در همانجا (۱۳۸۹/ق (۱۹۷۰ م) در ۳ جلد بزرگ زیر عنوان لسان العرب، المحيط یا پیوستی از اصطلاحات علمی جدید. در چاپ اخیر و برخی از چاپهای تازه‌تر، ریشه‌ها را مطابق شیوه رایج به ترتیب حروف نخستین آنها نظم داده‌اند. از میان کارهایی که در نقد و اصلاح این اثر صورت گرفته است، دو کتاب با عناوین تصحیح لسان العرب از احمد تیمور (قاهره، ۱۳۳۴ و ۱۳۴۳ ق) و تحقیقات و تنبیهاات فی معجم لسان العرب از عبدالسلام هارون (بیروت، ۱۴۰۷/ق (۱۹۸۷ م) قابل ذکرند (درباره مقالات، نک: عبدالرحمن، ۱۹۱/۴ - ۱۹۳). لسان العرب از آنجا که شامل انبوهی از شواهد شعری است، پیوسته مورد توجه محققان قرار داشته است. در حدود ۱۹۶۰ م، حمیدالله همه شواهد شعری آن را استخراج و برحسب قوافی منظم کرد و دست‌نویس مجموعه آنها را به صورت نسخ تصویری در اختیار محققان فرانسوی قرار داد. سپس در ۱۴۰۷/ق (۱۹۸۷ م) خلیل احمد عمایره فهرستی مفصل از این کتاب در ۷ جلد تدوین کرد و ۳ جلد اول آن را به فهرست آیات، احادیث، روایات و اعلام و ۴ جلد آخر را به شواهد شعری اختصاص داد. این کتاب در بیروت به چاپ رسیده است.

دیگر آثار: ابن منظور به مختصر کردن کتابهای مفصل علاقه داشت (ابن حجر، همانجا). از سخن مبالغه‌آمیز صفدی (الوافی، ۵۶/۵) که گفته است: «در میان کتب مفصل ادبی چیزی نمی‌شناسم که وی آن را مختصر نکرده باشد»، به فراوانی تلخیصهای او می‌توان پی برد. بجز لسان، آنچه از آثار وی نام برده‌اند، در همین زمینه و به شرح زیر است:

الف - چاپی: ۱. سرور النفس بمدارک الحواس الخمس، گزیده‌ای از فصل الخطاب احمد بن یوسف تیفاشی است که در بیروت (۱۹۸۰ م) به کوشش احسان عباس به چاپ رسیده است. جزء نخست این کتاب نیز با عنوان نثار الازهار فی الليل والنهار و اطائب اوقات الاصائل والاسحار... جداگانه در استانبول (۱۲۹۸ ق) و بعد از آن با حواشی احمد عبدالفتاح تمام در بیروت (۱۹۸۸ م) چاپ شده است؛ ۲. مختار الاغانی فی الاخبار والتهانی، گزیده‌ای از الاغانی ابوالفرج اصفهانی است. این اثر به کوشش جمعی از محققان در قاهره (۱۳۸۴

ابن منلا، ابوالعباس شهاب‌الدین احمد بن محمد حصکفی (۹۳۷-۱۰۰۳ یا ۱۰۰۳ ق/ ۱۵۳۱-۱۵۹۲ یا ۱۵۹۵ م)، ادیب، نحوی و عالم شافعی مذهب. شهرت وی را برخی منابع متأخر و معاصر، ابن ملا نوشته‌اند (مثلاً حاجی خلیفه، ۱۰۲۱/۲؛ طباطبائی، ۱۳۸/۶؛ زرکلی، ۲۳۵/۱؛ GAL, II/29). منلا و ملا هر دو تصحیف کلمه مولی است (نک: دوزی، II/616؛ برای برخی منلاهای دیگر، نک: تیموریه، ۲۹۲/۳-۲۹۴).

خانواده ابن منلا در اصل از حصن کیفا بودند و نسبت حصکفی وی نیز از همین جاست (ابن حنبلی، ۱/۱۱۱/۲۳۹). احمد بن یوسف نیای بزرگ وی نیز در آن شهر قاضی بود (همو، ۱/۱۱۱/۲۰۲)، اما ابن منلا خود در حلب به دنیا آمد و نخست نزد پدر که از اعیان شهر بود، دانش آموخت و چون پدرش متولی اوقاف مدرسه سلیمیه دمشق شد، با او به دمشق رفت و از محضر گروهی از استادان آن شهر بهره برد (همو، ۱/۱۱۱/۲۳۹؛ غزی، ۱۰۹/۳؛ مجبی، ۱۱/۱؛ بورنی، ۱۸۰/۱). برجسته‌ترین استاد او در حلب ابن حنبلی (ه م) بود که فهرستی دقیق از کتابهایی که ابن منلا نزد خود او یا دیگران خوانده، به دست داده است (نک: ۱/۱۱۱/۲۳۹-۲۴۷، ۲۴۶-۲۶۸؛ بورنی، ۱۸۱/۱). این کتابها علوم مختلفی از ادب و بلاغت و تفسیر و ریاضیات را دربر می‌گیرند، با اینهمه جنبه‌های ادبی بر آنها غالب است. از میان استادان وی که ضمناً مشایخ اجازه او نیز بودند، می‌توان به محمد بن علوان، برهان‌الدین عمادی و شیخ ابراهیم ضریر دمشقی اشاره کرد (ابن حنبلی، ۱/۱۱۱/۲۴۱، ۲۴۲).

ابن منلا دوبار به دمشق سفر کرد (همو، ۱/۱۱۱/۲۴۳). سفر نخست که سفری دراز بود، چنانکه گفتیم، به همراه پدر انجام یافت (بورنی، همانجا). در آن شهر نزد دو استاد ایرانی به نامهای صوفی محب‌الله تبریزی و ابوالفتح شبستری ادب و تفسیر و حدیث خواند و از پدرالدین غزی کسب علوم و معارف کرد (ابن حنبلی، ۱/۱۱۱/۲۴۳-۲۴۴). در ۹۵۸ ق به قسطنطنیه رفت و در آنجا اصول اسطرلاب را نزد غرس‌الدین حلبی آموخت و از عبدالرحیم عباسی نیز اجازه روایت صحیح بخاری را گرفت و او را مدح گفت (همو، ۱/۱۱۱/۲۴۷-۲۴۸). در همین سفر مفتی دارالسلطنه عثمانی را در قصیده‌ای ستود. مفتی آن مدیحه را در سراسر «روم» (قسطنطنیه) بپراکند و به واسطه آن به مقامهای بلندی که می‌خواست، رسید (بورنی، همانجا). در بازگشت به حلب رساله‌ای به استادش ابن حنبلی عرضه داشت که به تقلید یکی از رساله‌های استاد، متضمن ۲۰ مسأله در ۲۰ دانش مختلف بود (ابن حنبلی، ۱/۱۱۱/۲۴۸) و حکایت از مهارت یافتن او در دانشهای رایج زمان داشت. استاد نیز با سزودن شعری بدین مناسبت، توانایی ابن منلا را ستود (نک: همو، ۱/۱۱۱/۲۴۸-۲۵۰). ابن منلا در ۹۶۴ ق، در عین حال که به مجلس درس ابن حنبلی می‌رفت، در مدرسه نوساز بلاطیه حلب به تدریس نیز مشغول شد (همو، ۱/۱۱۱/۲۴۸). دوستی و نزدیکی آن دو، تا مرگ استاد ادامه یافت و پس از آن، ابن منلا بود که به گردآوری دیوان وی پرداخت (ه د، ۳/۳۷۳). ابن منلا در

طائف، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ زوی، طاهر احمد، اعلام ليبيا، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۱ م؛ سید، خطی؛ میوطی، بغیة الوعاء، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۴ ق/ ۱۹۶۴ م؛ شدياق، احمد فارس، الجاسوس على القاموس، استانبول، ۱۲۹۹ ق؛ صفدی، خلیل بن ایبک، نکت الهميان، به کوشش احمد زکی بک، قاهره، ۱۳۲۹ ق/ ۱۹۱۱ م؛ همو، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرنگ، ویسبادن، ۱۳۸۹ ق/ ۱۹۷۰ م؛ عبدالرحمن، عبدالجبار، کشف الدوریات العربیة (۱۸۷۶-۱۹۸۴ م)، بغداد، ۱۹۸۹ م؛ کیلانی، عبدالعزیز بن یوسف، «قراءة تحليلية لمقدمة الشدياق على لسان العرب»، فی المعجمية العربیة المعاصرة، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، به کوشش محمد مصطفی زیاده، قاهره، ۱۹۴۱ م؛ نحاس، روحیه و دیگران، مقدمه بر مختصر تاریخ دمشق (نک: همو، ابن منظور)؛ نصار، حسین، المعجم العربی نشانه و نظره، قاهره، ۱۹۶۸ م؛ نیز:

Arberry, E. F. ESC²; Haywood, John A., Arabic Lexicography, Leiden, 1965; Voorhoeve.

محمدجواد انواری

ابن منفلوطی، ابو عبدالله ولی‌الدین محمد بن احمد بن ابراهیم بن یوسف عثمانی دیباجی ملوی (۷۱۳- ۷۷۴ ق/ ۱۳۱۳- ۱۳۷۲ م)، مفسر، فقیه، صوفی و اصولی. درباره زادگاه وی چیزی گفته نشده، اما می‌دانیم که در دمشق رشد یافته است. ابن منفلوطی ابتدا سفری به آسیای صغیر کرد، سپس به طور مداوم بین قاهره و شام در سفر بود، تا اینکه در دوران زمامداری سلطان حسن بن محمد بن قلاوون به مصر انتقال یافت و در مدارس قاهره، مثل مدرسه منصوریه و مدرسه سلطان حسن، به تدریس علوم دینی، از جمله تفسیر اشتغال ورزید و تا پایان عمر در آنجا ماند (ابن قاضی شهبه، طبقات، ۱۱۲/۳- ۱۱۳؛ ابن حجر، ۳۳/۵). از مشایخ ابن منفلوطی می‌توان به پدر وی، حجار، اسماء بنت صصری و نورالدین اردبیلی اشاره کرد (همانجاها) و شاگردان و راویان وی خلیل بن فرج قلعی، سلیمان بن یوسف بن مفلح و اسماعیل بن احمد بارینی قاضی قدس بوده‌اند (ابن قاضی شهبه، تاریخ، ۳/۲۲۷، ۲۲۸، ۵۹۴).

آثار: از ابن منفلوطی چند اثر خطی به دست ما رسیده که عبارتند از: ۱. اعراب ام الکتاب، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه ظاهریه دمشق موجود است (ظاهریه، ۳۷/۲)؛ ۲. تفسیر سورة التحريم، که نسخه‌ای از آن در دارالکتب مصر نگهداری می‌شود (تیموریه، ۷۸/۱)؛ ۳. حل الخباء فی الدعاء برفع الوباء، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه کوپربلی استانبول وجود دارد (کوپربلی، ۲۵۱/۲). حاجی خلیفه (۶۴/۱) نیز از اثری با عنوان از شاد الطائف الی علم اللطائف یاد کرده است.

ماخذ: ابن حجر، احمد بن علی، الدرر الكامنة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ ق/ ۱۹۷۶ م؛ ابن قاضی شهبه، ابوبکر بن احمد، تاریخ، به کوشش عدنان فرویش، دمشق، ۱۹۷۷ م؛ همو، طبقات الشافعیة، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۸ ق/ ۱۹۷۸ م؛ تیموریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف؛ ظاهریه، خطی (علوم القرآن)، خمیس؛ کوپربلی، خطی.

مهدی سلماسی

ابن منقذ، نک: اسامة بن منقذ.
ابن منکلی، نک: محمد منکلی.

در احوال دولت عثمانی که به سال ۹۹۶ ق تألیف شده است. این نسخه به دست ابراهیم بن منلا از دست نوشته خود ابن منلا رونویس شده و ابراهیم حاشیه‌هایی به آن افزوده است. نسخه‌ای از آن در برلین موجود است (الوارت، IX/241-242)؛ ۷. النشر العابق من اقتطاف الشقائق، که ذیلی بر الشقائق النعمانی طاش کوپری زاده است و به خط مؤلف در کتابخانه سوهاج قاهره موجود است (الفهرس، ۴۴۳).

ب - آثار یافت نشده: ۱. الروضة الوردیة فی الرحلة الرومیة (ابن حنبلی، ۱۱۱/۱)؛ ۲۵۱؛ حاجی خلیفه، ۹۳۳/۱؛ ۲. شرح الشافیة ابن حاجب (همو، ۱۰۲۱/۲)؛ ۳. شرح العزی فی التصریف، تألیف عزالدین زنجانی (همو، ۱۱۳۹/۲)؛ ۴. شرح الکافیة ابن حاجب (همو، ۱۳۷۱/۲)؛ ۵. شکوی الدمع المراق (المهراق) من سهام قسی الفراق (همو، ۱۰۵۹/۲)؛ ۶. طالبة الوصال من مقام ذاک الغزال (همو، ۱۰۹۱/۲)؛ ۷. عقود الجمال فی وصف نبذة من القلمان (همانجا)؛ ۸. غرر الاحکام (همو، ۱۲۰۰/۲)؛ ۹. فرائض (همو، ۱۲۴۵/۲).

ماخذ: ابن حنبلی، محمد بن ابراهیم، در الحیب، به کوشش محمود حمد فاخوری و یحیی زکریا عباد، دمشق، ۱۹۷۲؛ ابن یوسف شیرازی، فهرست کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار، تهران، ۱۳۱۶-۱۳۱۸ ش؛ اشتر، صالح، «ابن هشام انسی من سیویه»، المجمع العلمی العربی، دمشق، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۶۵ م، ش ۴۰؛ بورنی، حسن بن محمد، تراجم الاعیان، به کوشش صلاح الدین منجد، دمشق، ۱۹۵۹ م؛ تیموریه، فهرست؛ حاجی خلیفه، کشف، زرکلی، اعلام، شش، رمضان، نوادر المخطوطات العربیة فی مکتبات ترکیا، بیروت، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ طباح، محمد راغب، اعلام النبلاء، حلب، ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۶ م؛ طلس، محمد اسعد، الکشاف عن مخطوطات خزائن کتب الاوقاف، بغداد، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۲ م؛ غزی، محمد بن محمد، الکواکب السائرة، به کوشش جبرائیل سلیمان جور، بیروت، ۱۹۵۸ م؛ الفهرس التمهیدی للمخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۴۸ م؛ محبی، محمد امین بن فضل الله، خلاصة الاثر، مصر، ۱۲۸۴ ق؛ المنتخب من المخطوطات العربیة فی حلب، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ نیز:

Ahlwardt; Dozy, R., *Supplément aux dictionnaires arabes*, Beirut, 1968; GAL.

محمد مهدی مؤذن جامی

ابن منیر، ابوالحسن احمد بن منیر طرابلسی، ملقب به مهذب الدین و عین الزمان (۴۷۳ - ۵۴۸ ق / ۱۰۸۰ - ۱۱۵۳ م)، شاعر هجو سرای شیعی، وی در طرابلس شام به دنیا آمد. پدرش که به رفوگری اشتغال داشت (تدمری، ۳۴ - ۳۵)، چندان به خاندان اهل بیت (ع) عشق می‌ورزید که اشعار عونی شاعر شیعی را در ستایش خاندان پیامبر (ص) در بازارهای طرابلس به صدایی خوش می‌خواند (نک: ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ۷۸۸/۲، تاریخ الکبیر، ۹۷/۲). احتمالاً ابن منیر چندی شغل پدر را پیشه خود ساخته بود، چه‌گاه وی را شاعر «رفقاء» (رفوگر) نامیده‌اند (همانجا؛ ذهبی، سیر، ۲۲۴/۲۰، العبر، ۵/۳). با این حال وی به تحصیل پرداخت و سپس شاعری پیشه کرد. از استادان وی آگاهی نداریم، اما احتمالاً نزد استادان دارالعلم طرابلس، از جمله ابو عبدالله طلیطلی، دانش آموخت (تدمری، ۱۱ - ۱۲). گویند هم آنان بودند که وی را به رفض و غلو در تشیع رهنمون

اواخر عمر، به سبب ناملایماتی که ناشی از جیرگی نااهلان بر مدارس بود. تدوین را ترک گفت و بارها کردن مناصب خود، به روستایی در نزدیکی حلب (محبی، ۲۸۰/۱) که از موقوفات خانوادگی وی بود، کوچید و در آنجا انزوا اختیار کرد و با درآمدی که از همین موقوفات به دست می‌آورد، گذران می‌کرد و تنها در بعضی فصول سال در حلب حضور می‌یافت و اعیان شهر به مجلسش درمی‌آمدند (بورنی، ۱۸۰/۱-۱۸۱؛ طباح، ۱۴۹/۶). در روستا طبعاً مرجعی برای رفع مشکلات مردم به شمار می‌رفت و عاقبت هم جان بر سر این کار نهاد؛ یک بار کسی از او خواست که دختری از اعیان آن ناحیه را برای وی خواستگاری کند. ابن منلا پذیرفت. پدر دختر نیز به احترام وی با آن ازدواج موافقت کرد، اما این موضوع خشم پسر عموی دختر را که خود خواستگار او بود، برانگیخت، چندانکه با گروهی بر خانه ابن منلا هجوم برد و او را در حال مطالعه به قتل رساند (بورنی، ۱۸۱/۱-۱۸۲).

از ابن منلا دو پسر باقی ماند که هر دو اهل فضل و از شمار بزرگان حلب بودند. (همو، ۱۸۲/۱)؛ ابراهیم که همچون پدر به ادب متمایل بود، پس از آنکه تحصیلات خود را به پایان آورد، از مردم کناره جست و یکسره به مطالعه و تلاوت قرآن و تألیف مشغول شد (محبی، ۱۱/۱). محمد پسر دیگر او نیز تاریخی برای حلب نوشت که متضمن شرح حال فرمانروایان حلب از زمان فتح آن به دست مسلمانان، تا دوره ابراهیم پاشا بود (همو، ۳۴۸/۳). وی گویا با زبان فارسی نیز آشنایی داشته، زیرا محبی (۳۴۹/۳) در اشاره به یکی از رباعیات او، آن را ترجمه از فارسی دانسته است.

آثار:

الف - خطی: ۱. منتهی امل الاریب من الکلام علی معنی اللیب، که شرحی است بر معنی اللیب ابن هشام در دو جلد، نسخه‌هایی از آن در کتابخانه‌های سپهسالار تهران (ابن یوسف، ۳۷۹/۲)، اوقاف حلب (اشتر، ۳۰۷)، مانيسا (زرکلی، همانجا) و چند کتابخانه استانبول (طباح، ۱۵۱/۶) موجود است. طباح از قول شیخ محمد طیب مغربی نقل کرده که این کتاب (پیش از ۱۳۴۴ ق/ ۱۹۲۶ م) در تونس به چاپ رسیده و در آنجا متداول بوده است، اما منابع جدیدتر از جمله بروکلیمان (GAL, II/29) و زرکلی (همانجا) آن را خطی شمرده‌اند؛ ۲. مبحث علی موضع من انوار التنزیل بیضاوی. نسخه‌ای از آن در قاهره موجود است (تیموریه، ۲۹۳/۳)؛ ۳. متعة الاذهان من التمتع بالاقتران. نسخه‌ای از این اثر که گزیده التمتع بالاقتران تألیف محمد بن طولون و در باره رجال سده‌های ۹ و ۱۰ ق است، در برلین موجود دارد (الوارت، IX/358)؛ ۴. مجموع من الابیات المختارة فی المعانی. نسخه‌ای از آن در کتابخانه فاتح ترکیه موجود است (شش، ۷۷/۳)؛ ۵. ملخص تاریخ الاسلام ذهبی، در ۸ جلد و چند پاره. نسخه‌هایی از آن در کتابخانه اوقاف بغداد (طلس، ۲۳۱) و حلب (المنتخب، ۲۸۷/۴-۲۹۲) موجود است؛ ۶. گزیده‌ای از تاریخ جنابی،

شدند (ابن فضل الله، ۵۱۸/۱۵-۵۱۹)، اما بی شک جامعه شیعی مذهب طرابلس آن روزگار در این امر تأثیر فراوان داشته است (نک: ناصر خسرو، ۱۷: تدمری، ۲۵). وی لغت و ادب را نیک فرا گرفت، قرآن کریم و جمهره ابن درید را از بر کرد (ابن عساکر، همانجا؛ ابن عدیم، ۱۴۷) و چندان دانش آموخت تا به استادی رسید و حلقه درسی پیرامون او تشکیل گردید (ابن مستوفی، ۲۹۱/۱).

با آنکه دو تن از نخستین کسانی که به شرح زندگی وی پرداخته اند، خود با وی دیدار کرده اند (سمعانی، ۳۰۰/۱؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۷۸۹/۲، تاریخ الکبیر، ۹۸/۲)، باز آگاهیهای ما درباره نخستین دوره زندگی وی اندک است. ظاهراً وی ۳۰ سال نخست زندگی خویش را در طرابلس گذراند و پس از سقوط آن شهر به دست صلیبیان (۵۰۳ق / ۱۱۰۹م)، احتمالاً به همراه گروهی از مردم شهر به دمشق رفت (همانجا؛ عمادالدین، قسم شعراء الشام، ۷۷/۱؛ تدمری، ۱۴). با ورود به دمشق، زندگی پرکشاکش وی آغاز شد، او که به سبب مذهب و نیز زبان گزنده اش، مورد کینه رقیبان بود، اتابک طفتکین را مدح گفت تا شاید به او نزدیک گردد، اما بدخواهان از نادانی سلطان ترک زبان بهره جستند و همان مدیحه را وسیله سعایت قرار دادند (ابن عدیم، ۱۴۹ - ۱۵۰). طفتکین بر وی خشم گرفت و در صدد مجازاتش برآمد، اما یوسف بن فیروز که حاجب حرم بود (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۷۸۸/۲ - ۷۸۹، تاریخ الکبیر، ۹۷/۲)، وی را از مهلکه رها نمود و همراه کاروان برید به بغداد فرستاد (ابن عدیم، ۱۴۹). گویند دلیل خشم سلطان، تغزل ابن منیر به یکی از نزدیکان وی بوده است، اما احتمالاً، بنا به گفته ابن عدیم (ص ۱۴۹ - ۱۵۰) این هر دو عامل در این امر تأثیر داشته است.

ابن منیر در بغداد با بسیاری از بزرگان علم و سیاست، از جمله شریف موسوی، نقیب علویان که برخی وی را با شریف رضی و نیز شریف مرتضی اشتباه کرده اند (ابن حجه، ۳۲۷؛ انطاکي، ۳۶۳/۱؛ صمعانی، ۷۹/۱؛ بحرانی، ۴۲۶/۱)، فقیه عبدالوهاب بن عبدالواحد، شیخ حنبلیان و معروف به شرف الاسلام (ابن رجب، ۲۳۷/۱، ۲۳۹) و نیز ابن صدقه وزیر المسترشد بالله دوستی و پیوند یافت و در قصیده‌ای ابن صدقه را ستود (تدمری، ۳۵، ۱۳۴ - ۱۳۶). دوستی وی با نقیب علویان سپس موجب پدید آمدن ماجرای گردید که تذکره نویسان را به برداشتهای گوناگون کشانید (نک: ادامه مقاله). پس از مرگ طفتکین (۵۲۲ق / ۱۱۲۸م) ابن منیر بار دیگر به دمشق بازگشت و ظاهراً کوشید تا ضمن تقرب به تاج الملوک بوری بن طفتکین (ابن منیر، ۱۷۲)، با ریشخند و هجا از دشمنان خویش انتقام کشد، اما بخت با وی یار نشد و سلطان به جرم هجو بزرگان دمشق او را به زندان افکند و فرمان به قطع زبان وی داد. این بار نیز یوسف بن فیروز در برابر سلطان به شفاعت برخاست و سلطان از وی درگذشت، اما فرمان داد که دمشق را ترک گوید. پس از این تبعید ابن منیر به حلب رفت (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۷۸۹/۲، تاریخ الکبیر، همانجا) و گویا در همین روزگار بود که

با ابن قیسرانی (هم) شاعر هم‌روزگار خویش آشنایی یافت و بین آن دو پیوندی رقابت‌آمیز پدید آمد که تا پایان عمر آنان استوار بود (عمادالدین، همان، ۷۶/۱؛ ابن خلکان، ۱۵۶/۱؛ صفدی، ۱۹۳/۸). پس از مرگ تاج الملوک (۵۲۶ق / ۱۱۳۲م) و آغاز فرمانروایی اسماعیل ابن بوری، دل بستگی ابن منیر به دمشق، بار دیگر وی را بدانجا کشانید، اما این بار نیز گرفتار خشم اسماعیل بن بوری شد، چندانکه سلطان بر مصلوب کردن وی عزم کرد. وی ناچار در مسجد «وزیر» پنهان شد و باز از دمشق گریخت (ابن عساکر، صفدی، همانجا)، چندی در حماه، شیزر و حلب سرگردان بود، تا آنکه در ۵۲۹ق / ۱۱۳۵م پس از مرگ اسماعیل، بار دیگر به دمشق بازگشت، اما این بار نیز از ترس ابن صوفی وزیر مجیرالدین آبقی باز به شیزر گریخت (عمادالدین، همان، ۹۱/۱) و کینه آن دو را سخت به دل گرفت و در موقع مناسب خشم خویش را بر آنان فرو ریخت (نک: ادامه مقاله). در همین هنگام بود که فقیه زین الدین ابن حلیم در شیزر با وی دیدار کرد و از وی خواست تا به دمشق باز گردد و به خدمت معین الدین اثر که از بزرگان حکومت دمشق و مردی نیک و بخشنده بود، در آید و سپس طی نامه‌ای دعوت خود را تکرار کرد (عمادالدین، همانجا)، اما ابن منیر که از دمشق خاطره‌هایی بس دردناک داشت، این دعوت را نپذیرفت، زیرا وی در این هنگام اگرچه پیری سپیدموی بود (همان، ۹۴/۱)، ستاره اقبالش خوش درخشیده بود و نزد ابوالعساکر سلطان بن منقذ منزلی داشت، چندانکه شاعران جویای نام را برای تقرب به بنو منقذ به توصیه او نیاز می‌افتاد (همان، ۹۱/۱؛ همو، قسم شعراء المغرب، ۲۹۹/۱). اندکی پس از آن نیز (احتمالاً ۵۳۴ق) به خدمت عمادالدین زنگی درآمد و قصیده‌های بسیاری در ستایش او و پیروزیهایش بر صلیبیان سرود (نک: ابن منیر، ۱۹۴ - ۲۰۳). این اشعار که بخش بزرگی از سروده‌های برجای مانده اوست، برای تشویق مسلمانان در جنگ با صلیبیان سخت به کار می‌آمد (هرفی، ۲۶۷) و از این روی در مدوح نیز کارگر می‌افتاد و برای ابن منیر مقام و احترامی شایسته به ارمان می‌آورد. وی دست کم در دو نبرد عمادالدین با صلیبیان در رکاب وی بود (نک: ابن منیر، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۷ - ۱۹۸؛ رکابی، ۵۰).

پس از عمادالدین، وی به فرزند او نورالدین پیوست و تا پایان عمر در خدمت او بود، یک بار نیز از سوی وی به سفارت فرستاده شد (عمادالدین، قسم شعراء الشام، ۷۸/۱). در ۵۴۶ق / ۱۱۵۱م نورالدین دمشق را به سبب سازش مجیرالدین آبقی با صلیبیان، محاصره کرد و ابن منیر در این هنگام در حماه در بستر بیماری بود، اما این امر مانع از آن نشد که وی قصیده‌هایی در مدح نورالدین و هجای دشمنان خویش بسراید و در آنها سلطان را به پیروزی بر آنان تشویق کند (نک: ابوشامه، ۷۷۷-۷۹؛ هرفی، ۲۷۵-۲۷۹)، اما ظاهراً در محاصره دوم دمشق وی حاضر بود و با پیروزی و سرفرازی وارد دمشق شد و سپس همراه سپاه نورالدین به حلب بازگشت و چندی بعد در همانجا درگذشت (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، همانجا، تاریخ الکبیر، ۹۷/۲-۹۸).

و با قرار دادن وی در برابر ابن قیسرانی به عنوان سنی پرهیزگار (برای نمونه، نک: عمادالدین، همان، ۷۶/۱؛ ذهبی، سیر، ۲۲۴/۲۰)، بر این نکته تأکید ورزیده‌اند؛ رؤیایی نیز که پس از مرگ وی دربارهٔ کیفر دیدن او در جهان دیگر نقل کرده‌اند، در تأیید همین مطلب است (نک: ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۷۸۹/۲، تاریخ الکبیر، ۹۹/۲).

به وی تهمت بی‌احترامی به صحابه نیز زده‌اند (ابن فضل الله، همانجا؛ ابن خلکان، ۴۵۸/۴)، اما در دیوان او شعری که چنین معنایی از آن برآید، دیده نمی‌شود، وانگهی وی فرمانروایان سنی را به عنوان مسلمانانی که در برابر صلیبیان پایداری می‌کرده‌اند، بسیار ستوده است (نک: ابوشامه، همانجا). از این رو، می‌توان گفت که ابن منیر هنگامی که در دمشق مورد آزار قرار می‌گرفت، خشم خویش را با سرودن هجاهای تند بردشمنانش فرو می‌ریخت، شاید از همین رو در گزارش سفر نخست وی به دمشق نشانه‌ای از سرودن اشعار هجوآمیز در دست نیست. هجاهای او بردگونه است؛ برخی از آنها چنانکه گفته شد، بسیار سخیف است و ظاهراً این اشعار همانهاست که وی در هجو دشمنان خویش می‌سروده و در همین سروده‌هاست که او به گفتهٔ ابن عساکر از واژه‌های عامیانه سود جسته است (تاریخ مدینه دمشق، ۷۸۸/۲، تاریخ الکبیر، ۹۷/۲) و در برخی دیگر از این اشعار، مثلاً هجو مردی بخیل (نک: ص ۹۵؛ عمادالدین، همان، ۹۰/۱)، غرض وی نوعی شوخی و مطایبه است که گویا از ویژگیهای شخصیت او بوده است، چنانکه حتی در برابر فرمانروایان نیز از اینگونه شوخیها پرهیز نمی‌کرده است (برای نمونه، نک: ابن عدیم، ۱۵۷؛ شوخی وی با عمادالدین زنگی در پاسخ پرسش نظر او دربارهٔ شیخین)، ماجرای او با نقیب علویان نیز از این گونه است؛ یک بار وی غلام خوش سیمایی از آن خویش را فرستاد تا پیشکشی تقدیم نقیب کند، اما نقیب به گمان آنکه غلام نیز بخشی از پیشکش است، از بازگرداندن او خودداری کرد. ابن منیر در قصیده‌ای طولانی، ضمن تغزل به غلام خویش، نقیب را بیم داد که اگر غلام را بازنگرداند، وی از عقاید شیعی خود دست برداشته، همه را تکذیب خواهد کرد و در روز رستاخیز نیز نقیب را مسبب گمراهی خویش خواهد خواند (نک: ابن حجه، ۳۲۷-۳۳۳). برخی از نویسندگان کهن و نیز برخی از متأخران و معاصران، این قصیده را دلیل بازگشت وی از مذهب خود دانسته‌اند (همو، ۳۲۷؛ انطاکی، ۲۶۳-۲۶۴؛ علی خان مدنی، ۲۲۴/۳؛ نک: تدمری، ۱۵۸-۱۵۹، ۱۷۱؛ هرفی، ۲۵۷)، اما برخی اشارتها در همین قصیده نشان می‌دهد که وی بیشتر قصد شوخی داشته و نقیب نیز نکته را به خوبی دریافته است (همانجا)، چنانکه برخی از نویسندگان شیعه نیز این تغییر مذهب را رد کرده و آن را دلیل پایداری وی بر مذهب شیعه دانسته‌اند (خوانساری، ۲۶۳/۱-۲۶۴؛ حر عاملی، ۳۸۳/۱).

برخوردهای وی با ابن قیسرانی نیز بیشتر آمیخته به طنز و شوخی بوده است. این دو با یکدیگر دوستی داشتند (نک: ابن طاهر، ۲۵۷)، اما چنانکه عمادالدین کاتب با هوشمندی اشاره کرده است، چونان دو

اگرچه برخی احتمال داده‌اند که درگذشت وی در دمشق روی داده باشد (ابن خلکان، ۱۶۰/۱)، اما گزارشهای مکرر تذکره نویسان، تردیدی در این امر برجای نمی‌گذارد (نک: ابن قلاسی، ۳۲۲؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، همانجا، تاریخ الکبیر، ۹۸/۲؛ یاقوت، ۶۵/۱۹؛ ابن جوزی، ۸ (۱) / ۲۱۸).

شعر؛ همه مأخذ کهن، توانایی و ذوق ابن منیر را در شعر ستوده و گاه وی را در فصاحت با زهیر و در ظرافت با ابن حجاج (ه م) قیاس کرده‌اند (مثلاً نک: ابن عدیم، ۱۵۲)، اگرچه او به عنوان شاعری هجائگوی و «خبث اللسان» (ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ۷۸۸/۲، تاریخ الکبیر، ۹۷/۲؛ ابن خلکان، ۱۵۶/۱؛ ابن وردی، ۸۵/۲؛ صفدی، همانجا؛ ابن شاکر، ۴۶۷/۱۲) که آبروی دیگران را به بازی می‌گرفته، شهرت یافته است، چنین می‌نماید که وی نیز چون بسیاری از همگنان خویش دارای شخصیتی دوگانه بوده است. از سویی شعر او موردپسند بزرگان دین بوده است و حتی برخی از آنان در شمار راویان شعر وی درآمده‌اند (نک: عمادالدین، همان، ۷۹/۱-۸۰، ۸۵-۸۷؛ عبدالقادر قرشی، ۳۳۵/۱؛ تدمری، ۱۵-۱۷) و از سوی دیگر بسیاری به سرزنش وی پرداخته‌اند، وی با تکیه بر پیروزیهای مسلمانان بر صلیبیان به ستایش ممدوحان خویش پرداخته و اشعار خود را به انواع صنعتهای بدیعی آراسته است (هرفی، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۶؛ تدمری، ۵۱). در اشعار تغزلی نیز به شیوهٔ هم روزگاران خویش بیشتر به وصف خط و خال و زیباییهای ظاهری، آنهم در چهرهٔ امردان و غلامان، پرداخته است (نک: عمادالدین، همان، ۸۰/۱، ۸۳، ۸۴).

ابن منیر در مدیحه‌های خود در کنار شاعرانی چون ابن حیوس و ابن خیاط (ه م) که با وی هم‌روزگار بوده‌اند، قرار می‌گیرد، وی در این اشعار به ویژه در مدایحی که تقدیم عمادالدین و نورالدین زنگی می‌کرد (نک: ابوشامه، ۹۵-۹۶/۱)، شاعری جدی و با وقار جلوه می‌کند، چنانکه حتی هجوهای او نیز از متانتی ویژه برخوردار است (هرفی، ۲۷۴-۲۷۸). با اینهمه، وی در برخی از هجوهای، در چهرهٔ مردی بدزبان و کینه‌جو آشکار می‌شود (نک: ابن منیر، ۱۳۷، ۱۴۶-۱۴۹). در این اشعار، هجو چندان با سخافت درآمیخته است که برخی، از جمله ابن شاکر از کتابت شعرهای وی طلب بخشایش کرده‌اند (نک: تدمری، ۱۴۹). در سنت هجوسرای شعر عرب، وی را نمی‌توان با شاعران پیشین در یک صف نهاد، چه وی در آغاز گویی آهنگ هجوسرای نداشت، اما از هنگام ورود به دمشق، از آنجا که آیین شیعه داشت، موردکین بدخواهان قرار گرفت. این امر از اشارات ابن عدیم (ص ۱۴۹-۱۵۰) دربارهٔ بسیاری دشمنان وی و نیز در بیعت آنان نزد طفتکین آشکار است. شاید نالیدن وی از مردم روزگار (ص ۱۲۷) و نیز برخی اشارتها به همدستی روزگار و مردم برضد او (عمادالدین، همان، ۷۷/۱، ۷۹)، بی‌ارتباط با این رویدادها نبوده است. در مأخذ نیز «خبث اللسان» بودن وی را با شیعه بودنش درآمیخته‌اند (ابن عساکر، تاریخ الکبیر، ۹۷/۲؛ ابن فضل الله، ۵۱۸/۱۵؛ نیز نک: امینی، ۳۳۲/۴)

تهران، ۱۳۶۲ ش: هرفی، محمد بن علی، شعر الجهاد فی الحروب الصلیبیه، بیروت، ۱۴۰۰ ق / ۱۹۸۰ م؛ یاقوت، ادبیا.

ابن منیر، ابوالعباس ناصرالدین احمد بن محمد بن منصور بن قاسم بن مختار جذامی جروی (۳ ذیقعدہ ۶۲۰ - اول ربیع الاول ۶۸۳ ق / ۲۸ نوامبر ۱۲۲۳ - ۱۸ مه ۱۲۸۴ م)، فقیه مالکی، مفسر، خطیب و قاضی اسکندریه. وی در اسکندریه زاده شد (ابن فرات، ۱۲/۸) و همانجا نزد پدر خود و ابوبحر عبدالوهاب ابن رواج و یوسف ابن مخیلی حدیث فرا گرفت (صفدی، ۱۲۸/۸). او به فراگیری علوم دیگر نیز علاقه داشت، چنانکه در فقه مختصر ابن حاجب را آموخت و بعدها با مؤلف آن دیدار داشت و از وی اجازه افتا گرفت (ابن فرحون، ۱/۲۴۴-۲۴۵). او در رشته‌های گوناگون از فقه و اصول، علوم قرآنی و ادبیات عرب مهارت داشته و شخصیت علمی و اجتماعی وی مورد ستایش مؤلفان قرار گرفته است (ذهبی، العبر، ۳۵۲/۳؛ ابن شاکر، عیون، ۴۰۹/۹، فوات، ۱/۱۴۹؛ ابن فرحون، ۱/۲۴۳-۲۴۴).

ابن منیر در مدارس متعددی از جمله در جامع جیوشی تدریس کرد (سیوطی، ۳۸۴/۱)، ولی در منابع، از شاگردان وی تنها شمار اندکی چون ابن راشد قفصی و ابوحیان نام برده شده‌اند (همانجا؛ مخلوف، ۱۸۸). ابن قمرس نیز به گفته خوش مشیخه ابن منیر را استخراج نموده و نزد خود وی قرائت کرده است (ابن فرحون، ۱/۲۴۴). ابن منیر در دوران زندگی خود مناصب مختلفی داشته، چنانکه مدتی تصدی «دیوان نظر» را به عهده داشت و در ۶۵۱ ق به نیابت از قاضی ابن تنسی به قضا پرداخت. در ۶۵۲ ق مستقلاً به این مقام منصوب شد و در ضمن عهده‌دار مقام خطابه نیز گردید. اما در ۶۸۰ ق بر اثر سعایت جمعی از دشمنانش نزد سلطان از این مقام برکنار شد. وی پس از برکناری به قاهره رفت و نزد امیر علم‌الدین شجاعی و سلطان قلاوون صالحی از خود دفاع کرد و بار دیگر به قضای اسکندریه منصوب شد، ولی دیری نپایید که مجدداً معزول گردید (ابن فرات، همانجا؛ ابن شاکر، عیون، همانجا؛ ابن فرحون، همانجا). ابن منیر در ۶۳ سالگی در اسکندریه درگذشت و در مقبره پدرش در جامع غربی به خاک سپرده شد (ابن فرات، همانجا؛ ذهبی، دول، ۳۸۱). مسجدی که وی در آن مدفون شده، هم‌اکنون باقی است و به جامع المنیر معروف است.

ابن منیر دارای آثار متعددی بوده که از آن میان تنها الانصاف قیما تضمینه الکشاف من الاعتزال، بارها از جمله در ۱۹۶۶ م در حاشیه الکشاف زمخشری در قاهره به چاپ رسیده است. ابن منیر این کتاب را در عنوان جوانی نوشته و کسانی چون عزالدین ابن عبدالسلام و شمس‌الدین خسروشاهی بر آن تقریظ نوشته‌اند (ابن فرحون، ۱/۲۴۵). دو اثر وی نیز به صورت خطی موجود است: ۱. البحر الکبیر فی نخب التفسیر، در تفسیر قرآن که نسخه‌هایی از آن در کتابخانه گوتا (پرج) شد 534 و دارالکتب مصر (سید، ۲۱/۱) موجود است؛ ۲. تحریر التنزیه

اسب میدان مسابقه با یکدیگر به رقابت برخاسته بودند (همان، ۱/۷۶). ابن رقابت و هم چشمی که آن را با رقابتهای جریر و فرزدق قیاس کرده‌اند، همواره با نوعی هجو و سرزنش متقابل همراه بوده است (عمادالدین، همان، ۱/۷۹؛ یاقوت، ۱۹/۶۴-۶۵؛ ابن خلکان، ۱/۱۵۸-۱۵۹؛ تدمری، ۳۱-۳۲). با این حال، ابن دو ظاهرأ چندان به یکدیگر وابسته بودند که نبودن یکدیگر را نیز تاب نیاوردند و به فاصله اندکی از یکدیگر چشم از جهان فرو بستند (عمادالدین، یاقوت، همانجا).

دیوان ابن منیر را، چنانکه تدمری (ص ۶) اشاره کرده است، باید از دست رفته تلقی کرد، اما مجموعه‌ای از اشعار وی که در مأخذ گوناگون پراکنده است، نخستین بار به کوشش سعود محمود عبدالجابر در کویت به چاپ رسیده است. در ۱۹۸۶ م نیز عمر عبدالسلام تدمری مجموعه کامل‌تری از این اشعار را گردآوری و با مقدمه‌ای عالمانه به چاپ رسانده است.

مأخذ: ابن جوزی، یوسف بن قزواغلی، مرآة الزمان فی تاریخ الاعیان، حیدرآباد دکن، ۱۳۷۰ ق؛ ابن حجه، ابوبکر بن علی، نمرات الاوراق، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۱ م؛ ابن خلکان، وفیات؛ ابن رجب، عبدالرحمن بن احمد، ذیل علی طبقات الحنابلة، به کوشش هنری لاثوت و سامی دهان، دمشق، ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۱ م؛ ابن شاکر کنی، عیون التوارخ، به کوشش فیصل السامر و نبیله عبدالنعم داوود، بغداد، ۱۳۹۷ ق؛ ابن طاهر، علی، بدائع البیان، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عدیم، احمد بن هبة الله، بقیة الطلب فی تاریخ حلب، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن عساکر، علی بن حسن، التاریخ الکبیر، به کوشش عبدالقادر افندی پدران، دمشق، ۱۳۳۰ ق؛ همو، تاریخ مدینه دمشق، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن فضل الله عمری، احمد بن یحیی، مسالک الابصار فی مالک الامصار، به کوشش فؤاد سزگین، فرانکفورت، ۱۴۰۸ ق / ۱۹۸۸ م؛ ابن فلالسی، ابویعلی حمزه، ذیل تاریخ دمشق، بیروت، ۱۹۰۸ م؛ ابن مستوفی، مبارک بن احمد، تاریخ اربل، به کوشش سامی بن السید خمیس الصقار، بغداد، ۱۹۸۰ م؛ ابن منیر، احمد، دیوان، به کوشش عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۹۸۶ م؛ ابن وردی، عمر، تمة المختصر فی اخبار البشر، به کوشش احمد رفعت بدرودی، بیروت، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۷۰ م؛ ابوشامه، عبدالرحمن بن اسماعیل، الروضتین فی اخبار الدولتین، قاهره، ۱۲۸۷ ق؛ امینی، عبدالحمید، القدر، بیروت، ۱۳۸۷ ق / ۱۹۶۷ م؛ انطاکی، داوود، تزیین الاسواق فی اخبار العشاق، بیروت، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م؛ بحرانی، یوسف، الکشکول، نجف، ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۵ م؛ تدمری، مقدمه و حاشیه بر دیوان (نکده، ابن منیر) حر عاملی، محمد بن حسن، امل الامل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، ۱۳۸۵ ق؛ خوانساری، محمدباقر، روشتات الجنات فی احوال العلماء والسادات، قم، ۱۳۹۰ ق؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعیب ارنؤوط و محمد نعیم عرقسوسی، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ همو، العبر، به کوشش محمد سعید بن بسوی زغلول، بیروت، ۱۴۰۵ ق / ۱۹۸۵ م؛ رگابی، جودت، الادب العربی من الانحدر الی الازدهار، دمشق، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۳ م؛ سمعانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، به کوشش عبدالرحمن بن یحیی معلی، حیدرآباد دکن، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۲ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوافی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، ریسان، ۱۳۹۱ ق / ۱۹۷۱ م؛ صنعانی، یوسف بن یحیی، نسمة السحر فی ذکر من تشیع و شعر، نسخه عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ عبدالقادر قرشی، الجواهر المضية فی طبقات الحنفیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۳۲ ق؛ علی خان مدنی، انوار الربیع فی انواع البیع، به کوشش شاکر هادی شکر، ۱۳۸۹ ق / ۱۹۶۹ م؛ عمادالدین کاتب، خریة القصر و جریة العصر، قسم شعراء الشام، به کوشش شکری فیصل، دمشق، ۱۳۷۵ ق / ۱۹۵۵ م؛ همو، همان، قسم شعراء المغرب، به کوشش محمد مرزوقی و دیگران، تونس، ۱۹۶۶ م؛ ناصر خسرو، سفرنامه، به کوشش نادر وزین پور،

(حک ۱۶۱ - ۱۶۳ ق) و حسن بن زید (حک ۱۵۰ - ۱۵۵ ق) و نیز قثم بن عباس حاکم یمامه را که همه از حامیان شعر و ادب بودند، مورد مدح و ستایش قرار داده است (نک: زبیری، ۳۳؛ جاحظ، ۲۴۵/۲؛ ابوالفرج، ۲۹۰/۳، ۲۹۳ - ۲۹۴؛ مرزبانی، همانجا). از میان خلفای عباسی وی تنها مهدی (حک ۱۵۸ - ۱۶۹ ق) را مدح گفته است. مهدی هنگامی که به خلافت رسید، او را به دربار خود فرا خواند و بسیار گرمی داشت. از آن پس ابن مولى با پادشاهای گزاف خلیفه، زندگی آسوده‌ای برای خود فراهم ساخت و خانه‌ای در مدینه بنا کرد (ابوالفرج، ۲۹۳/۳، ۲۹۸).

ابن مولى شاعری پاکدامن بود و از تغزل به زنان سخت پرهیز می‌کرد، اما این را نیز به خوبی می‌دانست که «محبوبیت شاعر در گرو غزلیات اوست». به همین جهت از بیم اینکه مبادا با تغزل به زنان به گناه افتد، غزلیات خود را خطاب به کمانش که لیلی نام نهاده بود، می‌سرود (همو، ۳۰۱/۳ - ۳۰۲؛ صفدی، ۲۹۶/۳؛ فروخ، ۸۷/۲). برای برخی غزلیات دلنشین وی آهنگهایی نیز ساخته بودند که گروهی از خنیاگران از جمله ابن عایشه آنها را به آواز می‌خواندند (ابوالفرج، ۲۱۸/۲، ۲۹۲/۳). ابن ندیم (ص ۱۸۴) مجموعه اشعار او را حدود ۳۰ ورقه ذکر کرده است که از آن جز قطعاتی پراکنده (حدود ۲۰۰ بیت) که در آثار ابوتمام (۳۵۷/۲ - ۳۵۸)، زبیری (ص ۳۳)، جاحظ (۲۴۵/۲) و ابوالفرج اصفهانی (۲۱۸/۲، ۲۸۵/۳ - ۳۰۲) آمده، اثری بر جای نمانده است.

ماخذ: ابن ندیم، الفهرست؛ ابوتمام، حبيب بن اوس طائی، دیوان الحماسة، شرح خطیب تبریزی، دمشق، مکتبه التوری؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۳م؛ جاحظ، عمرو بن بحر، رسائل الجاحظ، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ ق/۱۹۶۵م؛ خطیب تبریزی، شرح بر دیوان الحماسة (نک: هم، ابوتمام)؛ زبیری، مصعب بن عبدالله، کتاب نسب قریش، به کوشش لوی پروانسال، قاهره، ۱۹۵۳م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوفیات، به کوشش هلموت ریش، ریسپادن، ۱۳۸۱ ق/۱۹۶۱م؛ فروخ، عمر، تاریخ الادب العربی، بیروت، ۱۹۸۴م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، معجم الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۹ ق/۱۹۶۰م؛ رضوان مساح

ابن مؤید، نک: مؤیدزاده.

ابن مهران، ابوبکر احمد بن حسین بن مهران نیشابوری (۲۹۵ - ۳۸۱ ق/۹۰۸ - ۹۹۲ م)، مقری مشهور خراسان و اولین مؤلف در باره قرائات دهگانه، در منابع متقدم اشارتی بر اینکه وی به شهر دیگری غیر از نیشابور منسوب بوده، دیده نمی‌شود، تنها ابن عساکر در تاریخ دمشق بدون ذکر سند گفتار خود، یادآور شده که اصل ابن مهران از اصفهان بوده و نیشابور اقامتگاه او بوده است (ابن منظور، ۵۵/۳؛ قس: یاقوت، ۱۲/۳). اما با توجه به اینکه منبع اساسی ابن عساکر در معرفی ابن مهران گفته‌های حاکم نیشابوری است (سمعانی، ۴۹۱/۱۲؛ خلیفه نیشابوری، ۷۶)، و نسبت اصفهانی در آن دیده نمی‌شود، می‌توان در صحت این انتساب تردید کرد. این احتمال وجود دارد که منشأ

وتحذیر التشبیه، در مبحث صفات الهی که نسخه‌هایی از آن در برلین (آلوارت، شمه 2308) و در حلب (المنتخب، ۲۲۳-۲۲۴) یافت می‌شود (برای عناوین دیگر آثار او، نک: ابن شاکر، فوات، ۱۴۹/۱؛ ابن فرحون، همانجا؛ حاجی خلیفه، ۸۲/۱، ۱۳۶، ۵۱۷؛ بغدادی، ۵۷۷/۲). گویا خطب ابن منیر در دیوانی گرد آمده بود (نک: ابن شاکر، همانجا). برخی از اشعار او نیز در منابع نقل شده است (ابن شاکر، همانجا؛ صفدی، ۱۲۹/۸؛ مقریزی، (۲)۱/۵۵۳-۵۵۴).

ماخذ: ابن شاکر کنی، محمد، عیون التواریخ، نسخه خطی کتابخانه فیض الله افندی، شمه ۲۹۲۲، هم، فوات الوفیات، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۳ م؛ ابن فرات، محمد بن عبدالرحیم، تاریخ، به کوشش قسطنطین رزق و نجلا عزالدین، بیروت، ۱۹۳۹ م؛ ابن فرحون، ابراهیم بن علی، الدیاج المذهب، به کوشش محمد احمدی ابوالنور، قاهره، ۱۹۷۴ م؛ بغدادی، هدیه؛ حاجی خلیفه، کشف ذهبی، محمد بن احمد، دول الاسلام، بیروت، ۱۲۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ هم، المعبر، به کوشش محمد سعید زغلول، بیروت، ۱۲۰۵ ق/۱۹۸۵ م؛ سید فزاد، نهرس المخطوطات المصورة، قاهره، ۱۹۵۴ م؛ سیوطی، بغیة الوفاة، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۳ ق/۱۹۶۴ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، الوانی بالوفیات، به کوشش محمد یوسف نجم، و یسپادن، ۱۳۹۱ ق/۱۹۷۱ م؛ مخلوف، محمد بن محمد، شجرة النور الزكية، بیروت، ۱۳۵۰ ق؛ مقریزی، احمد بن علی، السلوک، به کوشش مصطفی زیاده، قاهره، ۱۳۷۶ ق/۱۹۵۷ م؛ المنتخب من المخطوطات العربية فی حلب، بیروت، ۱۴۰۷ ق/۱۹۸۶ م؛ نیز:

Ahlwardt; Pertsch.

بخش فقه، علوم قرآنی و حدیث

ابن مَواعینی، نک: ابن خیره.

ابن مَوْقَّت، نک: ابن امیر حاج، ابو عبدالله محمد بن محمد.

ابن مولى، ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن مسلم (د ح ۱۷۰ ق/۷۸۶ م)، شاعر عصر اموی و عباسی، وی از بردگان آزادشده قبیله عمرو بن عوف بود، در قبا (جنوب مدینه) به دنیا آمد و در همانجا پرورش یافت (ابوالفرج، ۲۸۶/۳؛ مرزبانی، ۳۴۲؛ خطیب تبریزی، ۳۵۷/۲). وی عمری دراز یافت (مرزبانی، همانجا) و چنانکه از روایات ابوالفرج (۳۰۱/۳) برمی‌آید، وی ظاهراً نخستین مدایح خود را به عبدالملک بن مروان (د ۸۶ ق/۷۰۵ م) - حتی پیش از آنکه به دیدار وی نایل شود - تقدیم داشته است، اما دانسته نیست که پس از آن هم خلفای اموی را مدح گفته است، یا نه؟ وی شاید به آن سبب که از دربار خلفا مأیوس شده بود، به مدح امیران پرداخت و به یزید بن حاتم که از ۱۴۴ ق از سوی منصور خلیفه عباسی حکومت مصر را برعهده داشت، روی آورد. شاعر این بار نیز بی‌آنکه او را دیده باشد، مدیحه‌ای به وی تقدیم کرد (همو، ۲۹۱/۳). و سپس برای ملاقات با او از مدینه به مصر رفت و مدتی نسبتاً طولانی در خدمت او به سر برد و از هدایا و جوایز بسیاری بهره‌مند شد (خطیب تبریزی، ۳۵۷/۲؛ ابوالفرج، همانجا). به روایت ابوالفرج (۲۹۰/۳) یزید بن حاتم، در مقابل یک مدیحه ۲۰۰۰ دینار موجودی خزانه را به او بخشید. ابن مولى یک بار دیگر نیز زمانی که یزید بر اهواز حکم می‌راند، بر او وارد شد و او را مدح گفت (همو، ۲۹۵/۳). وی علاوه بر یزید بن حاتم، والیان مدینه جعفر بن سلیمان

افزودن این نسبت، خلط بین ابن مهران با مقری دیگری به نام ابوبکر احمد بن محمد بن مهران اصفهانی بوده باشد (برای شرح حال او، نک: ابن جزری، غایه، ۱/۱۲۸).

ابن مهران از نوجوانی در نیشابور آغاز به طلب علم کرد و از شیوخی چون ابوبکر ابن خزیمه، ابوالعباس سراج ثقفی و ابوالعباس ماسرجسی حدیث آموخت (یاقوت، ۱۳/۳، به نقل از حاکم). از استادان متأخرتر او در حدیث می‌توان مکی بن عبدان (د ۳۲۵ ق) را نام برد (ذهبی، سیر، ۴۰۶/۱۶). ابن مهران مدتی را نیز در سمرقند گذراند و به فراگیری قرائت از استادان آن دیار چون ابوبکر محمد بن محمد بخاری و ابوعلی محمد بن احمد صفار پرداخت (ابن مهران، ۱۴، ۲۱؛ اندزایی، ۷۱؛ ابن جزری، همان، ۶۱/۲). سپس برای ادامه تحصیل رهسپار غرب شد و از مقریان بزرگ عراق و شام بهره گرفت. از جمله در بغداد از ابوبکر محمد بن حسن نقاش، ابوالحسن احمد بن عثمان بن بویان، ابوبکر محمد بن حسن بن مقسم و قاضی ابوبکر ابن کامل و در کوفه از زید بن علی عجل و ابوعلی حسن بن داوود نقار استفاده برد (ابن مهران، ۸، ۴۲، جم). همچنین در دمشق از ابوالحسن محمد بن نصر بن اخرم، ابوسهل صالح بن ادریس بغدادی و در صور از ابوبکر محمد بن نعمان صوری قرائت آموخت (همو، ۲۱، ۳۸، ۴۰؛ برای فهرستی از مشایخ او، نک: ابن جزری، همان، ۴۹/۱ - ۵۰). با توجه به سالهای وفات این استادان می‌توان زمان سفر عراق و شام را در حدود دهه ۳۰ از سده ۴ ق تخمین زد.

ابن مهران پس از بازگشت به نیشابور، به عنوان قطبی در قرائت خراسان شناخته شد و به تدریس و تألیف در این زمینه پرداخت (نک: سمعانی، همانجا، به نقل از حاکم؛ خلیفه نیشابوری، همانجا؛ صریفینی، ۷۰۸) و جمعی از جمله ابوالحسن علی بن محمد فارسی، ابوسعید احمد بن ابراهیم مقری، مهدی بن طرارا و علی بن احمد بستی از او قرائت آموختند (اندرابی، ۴۱؛ صریفینی، ۱۱۷، ۷۰۸؛ ابن جزری، همان، ۵۰/۱). حاکم نیشابوری نیز در ۳۵۵ ق/۹۶۶ م در بخارا نزد او قرائت عشر را آموخت (سمعانی، همانجا). در حدیث نیز کسانی چون ابواسحاق ثعلبی، ابوسعید گنجروبی، ابوعثمان صابونی و ابو عبدالله اسماعیل بن محمد تفلیسی و دیگران از او روایت کرده‌اند (صریفینی، ۳۲، ۱۰۹، ۱۷۶، ۱۸۳، ۴۳۶، ۵۷۵؛ ذهبی، سیر، ۴۰۷/۱۶). او سرانجام بر اثر بیماری در نیشابور درگذشت (سمعانی، همانجا؛ ابن جزری، النشر، ۸۹/۱).

ابن مهران و قرائات عشر: پس از آنکه در حدود ۳۰۰ ق این مجاهد (هم) قرائات هفتگانه را رسمیت بخشید و نظریه او در این زمینه تا حدود نیم قرن - گاه تا حد تقدس - بر عالم قرائت حاکم بود، ابن مهران با تألیف آثار خود و مطرح ساختن قرائات عشر این جو موجود را درهم شکست. البته قابل تصور است که اقدام او بدین کار، به ویژه در خراسان، بدون زمینه پیشین صورت نگرفته باشد، ولی آثار وی - در حد اطلاع ما - اولین آثار تألیف شده در قرائات دهگانه به شمار

می‌رود (نیز نک: برگستر، ۲۲۵). در واقع شکستن سد قرائات سبع توسط ابن مهران در خراسان، بر مطرح شدن قرائات هشتگانه توسط مصریان - به عنوان یک بازنگری در نظریه قرائات هفتگانه ابن مجاهد - پیشی داشته است (قس: ه، ابن غلبون، طاهر). البته ابن مهران در کتاب الغایه فی القراءات، در کنار قرائات عشر، اختیار ابوحاتم سجستانی را نیز مورد عنایت قرار داده است (ابن جزری، غایه، ۱/۱۴۶؛ قس: اندرابی، ۱۵۱) و تصور نمی‌رود که او قصد آن داشته است تا بر عدد «ده» (عشر) در شمار قرائات قابل قبول، تکیه نماید؛ بلکه در مکتب خراسان که وی خود از بانیان آن بود، عدم پای‌بندی به عدد خاص آشکارا دیده می‌شود. به عنوان مثال منصور بن احمد عراقی شاگرد او نیز، به تبع کتاب الغایه، در کتاب الاشارة خود قرائت ابوحاتم را به ده قرائت دیگر افزود (نک: پرتسل، ۳۵؛ قس: ابن جزری، همان، ۲/۳۱۱) و اندرابی در الايضاح قرائت ابن محیصن و ابوعبید را بر این یازده علاوه کرد (نک: صص ۷۵، ۱۴۲).

کتاب الشامل در قرائات دهگانه که چندی پیش از ۳۵۵ ق تألیف شده (نک: سمعانی، همانجا)، ظاهراً بر دیگر تألیفات ابن مهران در این زمینه پیشی داشته و چند گاهی در حیات مؤلف به عنوان متن تدریس می‌شده و مورد مطالعه بوده است (مثلاً نک: ابن جزری، همان، ۵۰/۱). تا آنجا که ابن مهران به درخواست خوانندگان، با نوشتن کتاب المبسوط به شرح و بسط پیچیدگیهای آن پرداخته است (نک: ابن مهران، ۷)، اما الشامل با تألیف کتاب الغایه، گویا رونق خود را از دست داد و شاگردان جوان‌تر ابن مهران الغایه را به عنوان متن درسی پذیرفتند، از جمله اینان، ابوسعید احمد بن ابراهیم مقری، الغایه را در خراسان رواج داد و بعدها این متن به روایت او به دست مقریان دیگر بلاد از قزوین و همدان و عراق و شام و مصر رسید و قرن‌ها تدریس می‌شد (صریفینی، ۱۱۷؛ رافعی، ۲/۲۴۷، ۲۸۴؛ ۳/۱۴۵؛ ذهبی، معرفه، ۲۷۹/۱؛ ابن جزری، همان، ۳۶/۱، ۳۹، ۱۴۶، جم، النشر، ۸۹/۱ - ۹۰). راوی دیگر الغایه از ابن مهران، ابوالوفا مهدی بن طرارا قاضی است که این متن را در کرمان ترویج کرد و آن را از طریق شاگردش هذلی به مقریان بزرگی چون ابوالعز قلانسی، سبط خیاط و ابوالیمن کندی رسانید (همو، غایه، ۲/۳۱۵، النشر، ۹۰/۱).

کتاب الغایه همچنین به عنوان منبع اساسی مورد تکیه برخی مؤلفان بعدی چون هذلی در الکامل (نک: ابن جزری، همانجا)، اندرابی در الايضاح (ص ۴۱، جم: ابن جزری، غایه، ۵۷۲/۱)، ابوالعلاء همدانی در غایه الاختصار (همان، ۴۹/۱؛ قس: رافعی، ۲/۲۴۷) و مؤلف کتابی در قرائات سبع که از شاگردان ابن مهران بوده (هدایت حسین، شه ۱۱۵، بدون تصریح به نام الغایه) قرار گرفته است.

بر کتاب الغایه شروعی نیز نوشته شده که مهم‌ترین آنها از آن شاگرد ابن مهران، ابوالحسن علی بن محمد قهندزی است که نسخه آن تاریخ ۴۱۳ ق را دارد. نسخه نیمه اول این شرح در دارالکتب قاهره و نیمه دوم آن در کتابخانه بارودی بیروت نگهداری می‌شود (پرتسل،

الایضاح)، به کوشش احمد تصیف جنابی، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ حاجی خلیفه، کشف: خلیفه نیشابوری، احمد بن محمد، تلخیص تاریخ نیشابور، تهران، ۱۳۳۹ ق؛ دانش پژوه، محمد تقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده ادبیات، مجموعه علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ همو و ایرج افشار، نسخه‌های خطی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ ذهبی، محمد بن احمد، سیر اعلام النبلاء، به کوشش شعيب ارنؤوط و اکرم یوشی، بیروت، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ همو، معرفة القراء الکبار، به کوشش محمد سید جاد الحق، قاهره، ۱۳۸۷ ق/ ۱۹۶۷ م؛ رافعی، عبدالکریم بن محمد، التدوین، حیدرآباد دکن، ۱۹۸۵ م؛ زرکلی، اعلام؛ سمانی، عبدالکریم بن محمد، الانساب، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۱ ق/ ۱۹۸۱ م؛ صریفی، ابراهیم بن محمد، تاریخ نیشابور (منتخب السیاق عبدالغافر فارسی)، به کوشش محمد کاظم محمودی، قم، ۱۴۰۳ ق؛ عبدالجلیل رازی، نقض، به کوشش جلال‌الدین محدث، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ فاضل، محمود، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه گورشاد مشهد، مشهد، ۱۳۶۷ ش؛ یاقوت، ادبا؛ نیز:

Bergsträsser, G. & O. Pretzl, "Die Geschichte des Korantexts", *Geschichte des Qorāns*, von Th. Nöldeke, Leipzig, 1938, vol. III; GAL; GAL, S; GAS; Hidayat Hosain, M., *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Collection of the Royal Asiatic Society of Bengal*, Calcutta, 1939; Pretzl, O., "Die Wissenschaft der Koranlesung", *Islamica*, 1934, vol. VI; Voorhoeve.

احمد پاکتچی

ابن میاده: ابوشرحیل (شراحیل) رتّاح بن ابردین ثوبان مری (۱۳۶ یا ۱۴۹ ق/ ۷۵۳ یا ۷۶۶ م)، از خاندان بنو مرّة بن عوف، شاعر اواخر عصر اموی و اوایل عصر عباسی. به گفته برخی ولادت او به تخمین در ۷۵ ق/ ۶۹۴ م بوده است (بلاشر، ۶۳۴). سلسله نسب او را به قبایل کهن بنی غطفان رسانده‌اند که به قیس بن عیلان بن مضر می‌رسد (ابن معتر، ۴۳۲؛ ابن درید، ۱۴۵/۲؛ ابن حزم، ۲۵۲، ۲۵۴؛ ابوالفرج، ۲۶۱/۲). وی متعلق به خاندان بزرگی است که شاعران بنامی همچون نابغه ذبیانی، کعب بن زهیر و خنساء از آن برخاسته‌اند، از همین رو گفته‌اند که او هنر شاعری را از اعمام خود به ارث برده است و آنان نیز از جدّ خود گرفته‌اند (جاحظ، البیان، ۲۰۸/۳؛ ابوالفرج، ۲۶۷/۲ - ۲۶۸، ۲۶۹؛ GAS, II/229). مادرش کنیزکی به نام جیداء از جمله کنیزان بربر یا صقلیبی بود (حداد، ۱۰، به نقل از بلاذری) که بنو ثوبان او را از بازارهای شام خریده و به حجاز آورده بودند و در آنجا به میاده (تاب خورنده) معروف شد و سبب شهرت شاعر به «ابن میاده» از همین جاست (ابوالفرج، ۲۶۱/۲، ۲۶۴ - ۲۶۵؛ ابن عساکر، ۳۲۸/۵). با اینکه بسیاری از معاصران ابن میاده، بر صقلیبی بودن مادرش تأکید دارند (ابوالفرج، ۲۶۴/۲)، اما او خود در ایباتی، مادرش را بانویی از نژاد خسروان ایران می‌داند و به اینکه پدرش از اعراب اصیل و مادرش از نسل خسروان است، افتخار می‌کند (ص ۲۲۷؛ ابوالفرج، ۲۶۱/۲ - ۲۶۲؛ صفدی، ۱۴۴/۱۴). بی‌شک ادعای ابن میاده را نباید چندان جدی تلقی کرد، زیرا می‌دانیم که در آن روزگار انتساب به کنیزان و بردگان مایه تنگ و عار بود و چه بسا ابن میاده که از طریق پدر متعلق به خاندانی اصیل و پرآوازه بود، برای رهایی از این امر و نیز در امان ماندن از هجوهای تلخ و گزنده رقیبان، مادرش را از نسل خسروان که در آن زمان انتساب به آنان مایه مباهات بود، دانسته است (قس: حداد، ۲۱ - ۲۲)، مخصوصاً که خود

GAS, I/15; 29, 30؛ برای رواج این شرح در ایران در سده‌های مختلف، نک: رافعی، ۱۳۰/۱ - ۱۳۱، ۳۰۱، ۴۶۴/۲، ۱۰۷/۳، ۲۲۰؛ ابن جزری، همان، ۴۰۰/۱).

پس از قهندزی نیز کسانی چون ابوزید احمد بن ابی یکر ضریبغوی در شرح مشکلات الفایه، محمود بن حمزة بن نصر کرمانی در الهدایه (نک: دانش پژوه، فهرست، ۸۰؛ ابن جزری، همان، ۲۹۱/۲) و ابوالمعالی فضل بن طاهر بن سهل حلبی (نک: حاجی خلیفه، ۱۱۸۹/۲) این کتاب را شرح کرده‌اند و نیز محمد بن محمود بن ابی یکر طوسی در حدود ۶۲۰ ق در بستان المهدی آن را مختصر کرده است (ابن جزری، همان، ۲۵۹/۲).

از سه اثر یاد شده این مهران در قرائات عشر تنها المبسوط است که براساس یک نسخه خطی محفوظ در کتابخانه ظاهر به چاپ رسیده است. از کتاب الفایه نیز یک نسخه خطی در کتابخانه عارف حکمت مدینه (زرکلی، ۱۱۵/۱؛ دانش پژوه، نسخه‌های خطی، ۴۴۱/۵) و نسخه‌ای دیگر در کتابخانه رشید افندی (GAS، همانجا) وجود دارد. بروکلیمان با تردید نسخه‌ای از الشامل را در لیدن با شماره ۱۶۳۴ نشان داده است (GAL, S, I/330؛ قس: ورهوه، ۲).

دیگر آثار: حاکم نیشابوری در تاریخ نیشابور نزدیک به بیست اثر از ابن مهران در علوم قرآنی نام برده (نک: یاقوت، ۱۳/۳ - ۱۴؛ عبدالجلیل، ۶۱۲) و ابن جزری در غایه النهایه (۴۹/۱) چند عنوان دیگر بر آنچه حاکم یاد کرده، افزوده است؛ با این وصف از آثار او جز چند مورد نشانی در دست نیست (برای دو اثر دیگر با عناوین سجود القرآن و فوائد، احتمالاً در حدیث، نک: اسنوی، ۴۰۰/۲؛ صریفی، ۵۹۹).

گفتنی است رساله‌ای به فارسی در رسم الخط مصحف به صورت خطی در کتابخانه‌های آستان قدس رضوی (آستان، ۱۶۶/۶ - ۱۶۷) و جامع گورشاد مشهد (فاضل، ۱۲۳۵/۳) وجود دارد که به وی منتسب است و احتمال دارد که ترجمه یکی از نوشته‌های او بوده باشد. در مورد دو اثر خطی با عناوین تحفة الانام فی التّجويد که بروکلیمان نسخه آن را در کتابخانه آصفیه نشان داده (GAL, I/203؛ قس: GAS، همانجا) و کتابی در قرائات سبع که سزگین نسخه آن را در کتابخانه بنگال معرفی کرده (همانجا)، باید گفت مورد اول محل تردید است و مورد دوم با مراجعه به فهرست کتابخانه مزبور (هدایت حسین، ۴۵) پذیرفتنی نیست و به تصریح همین فهرست، نسخه مزبور توسط یکی از شاگردان ابن مهران تألیف شده است.

ماخذ: آستان قدس، فهرست؛ ابن جزری، محمد بن محمد، غایه النهایه، به کوشش گ. برگشترس، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، التشر فی القراءات العشر، به کوشش علی محمد ضیاع، قاهره، کتابخانه مصطفی محمد؛ ابن منظور، محمد بن مکرم، مختصر تاریخ دمشق لابن عساکر، به کوشش ریاض عبدالحمید مراد، دمشق، ۱۴۰۴ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن مهران، احمد بن حسین، المبسوط، به کوشش سیح حمزه حاکمی، دمشق، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۶ م؛ اسنوی، عبدالرحیم بن حسن، طبقات الشافعیة، به کوشش عبدالله جیوری، بغداد، ۱۳۹۱ ق؛ اندرابی، احمد بن ابی عمر، قراءات القراء المعروفین (بخشی از

وی در بیتی (نک: ابوالفرج، ۳۲۴/۲-۳۲۵)، علت محرومیت از فضایل و افتخارات اجدادی خود را، اصیل نبودن مادر دانسته بود. پدرش ابرد مردی تنگدست و بی‌ارج بود و از ذوق شعری نیز بهره‌ای نداشت (همو، ۲۶۵/۲، ۲۶۷).

ابن میاده یکی از سه شاعر بنی غطفان است که به مادرانشان منسوبند (ابوعبید بکری، ۳۰۶/۱؛ قس: ابن حبیب، ۳۰۸). وی چنانکه خود در یکی از اشعارش می‌گوید، در حره لیلی (بر سر راه مدینه) سرزمین اجدادی خود پرورش یافت (ابوالفرج، ۳۱۰/۲؛ یاقوت، بلدان، ۲۵۰/۲).

منابع موجود درباره زندگی ابن میاده از شماری روایت که بیشتر به داستان عشق او مربوط است، فراتر نمی‌روند. در سده ۳ق، دو کتاب در شرح احوال او نوشته شده بوده که یکی از آن زبیر بن بکار و دیگری از آن ابن ابی طاهر طیفور بود (نک: ابن ندیم، ۱۲۴، ۱۶۴)، اما این دو کتاب اینک از دست رفته‌اند. منابع سده ۳ق (ابن قتیبه، بلاذری، ابن معتر) چیزی جز اطلاعاتی مختصر نداده‌اند و عمده آگاهی ما از الاغانی سرچشمه می‌گیرد که گویا مؤلف آن، اثر زبیر بن بکار را در اختیار داشته است. سپس در سده‌های ۶، ۷ق و ۷ق، بکری، ابن عساکر و یاقوت و دیگران روایاتی اندک بر آنها افزوده و غالباً برخی اشعار که در منابع کهن‌تر موجود نیست، نقل کرده‌اند؛ از آن پس تقریباً هر چه ذکر شده، تکرار سخنان گذشتگان است.

ابن میاده شاعر مدح و غزل است و می‌دانیم که در روزگار او غزل‌سرایی، خاصه درحجاز به صورت مکتبی مستقل درآمد. شاعران عاشق پیشه غزل‌سرا دو گروه بودند: گروهی پاکدامن و پیرو عاطفه که در بادية نجد و حجاز می‌زیستند و به دور از ثروت و سیاست، گوشه عزلت گزیده، در اشعار خود ترانه عشق و زهد زمزمه می‌کردند (شاعران عذری) و گروه دیگر شاعرانی بی‌بند و بار، اما خوش قریحه که در شهرها به‌خصوص مدینه، نخستین مرکز خلافت اسلامی، اقامت داشتند و از همه مزایای زندگی اشرافی حجاز بهره می‌بردند (قس: ضیف، التطور والتجديد، ۱۲-۱۳، ۱۸۸-۱۸۹؛ خفاجی، ۱۰۸-۱۰۹، ۱۲۲-۱۲۳). ابن میاده را، با توجه به روایات موجود، می‌توان در بین هر دو گروه جای داد: گاه او را در بادية، در لباس شاعر غزل‌سرای جاهلی می‌بینیم و گاه در دربار امویان، در صف مدیحه‌سرایان خلیفه و درباریان (نک: دنباله مقاله). از این‌رو زندگی وی را می‌توان به دو دوره تقسیم کرد:

نخست دوره زندگی بدوی و صحرانشینی. او در این دوره هنوز در فضای بادية و صحرا و به‌دور از مظاهر شهرنشینی و فرهنگهای بیگانه و گرایشهای تازه دربارهای اموی و عباسی، گرفتار سنتها و تعصبات قبیله‌ای است و به‌شیوه شاعران جاهلی شعر می‌سراید و همانند آنان عشق می‌ورزد و همچون مجنون و جمیل و دیگر راهبان عشق‌عذری، سوز و گداز عشق، او را از پای در می‌افکند (نک: وشاء، ۱۳۳-۱۳۴؛ بصری، ۱۱۱/۲، بیت ۲، که خود را به‌جمیل مانند کرده است). عشق

نخستین او در نجد با زینب دختر حسان مری معروف به ام جحدر که از بستگان او نیز بود، آغاز می‌شود. آن دو به‌رسم عاشقان جاهلی و صحرانشین، گه‌گاه با یکدیگر دیدار و گفت‌وگوهای پنهانی داشتند؛ چون حسان از این راز آگاه می‌شود، زینب را به‌مردی شامی شوهر می‌دهد. ابن میاده با شنیدن این خبر می‌نالد و آن قوم را که در حق او چنین ستمی روا داشته‌اند، نفرین می‌کند. سپس در پی معشوق سفر کرده (= ظعین)، بیابانهای شام را در می‌نورد و سرانجام پس از جست‌وجوی بسیار او را در شام می‌یابد، اما ام جحدر وی را از عاقبت سوء این کار بر حذر داشته، از او می‌خواهد که به‌حجاز بازگردد (ابوالفرج، ۲۷۰/۲-۲۷۵). عشق او به‌ام جحدر باعث شد که بین او و دو تن دیگر از شاعران هم‌روزگارش به‌نامهای حکم خضری و عتیس ابن عقیل که آن دو نیز به‌ام جحدر دل بسته بودند، هجوها و دشنامهایی مبادله شود (همو، ۲۸۷/۲-۲۸۸). ام جحدر پس از مرگ شوهرش به‌نجد بازگشت و چندی بعد در آنجا درگذشت. ابن میاده در رثای وی، قصیده‌ای بسیار غم‌انگیز سرود (نک: همو، ۲۷۸/۲، ۲۹۰). دلپستگی وی به ام جحدر چندان عمیق بود که سالها پس از مرگ او، همه جا از این عشق بدفرجام سخن می‌گفت (همو، ۲۷۲/۲-۲۷۳). با اینهمه، شاعر علاوه بر ام جحدر، معشوقه‌های دیگری نیز چون ام ولید، ام‌البختری، حسینه یساری و زینب داشته و درباره هر یک غزلیاتی سروده است (همو، ۳۱۷/۲-۳۱۹، ۳۲۸، ۳۳۹؛ ابن میاده، ۱۵۹؛ قس: ابن عساکر، ۳۲۹/۵). اما مقام هیچ کدام از آنان در دل شاعر به‌مقام ام جحدر نمی‌رسید. علاوه بر اینان، در اشعار وی به‌بسیاری از معشوقه‌های معروف عرب چون لیلی، سلمی، سعدی و می برمی‌خوریم (ابن میاده، ۷۲؛ ابن عبدالبر، ۱ (۲) / ۴۶۴؛ ابن منظور، ذیل ماده «شغل»؛ جداد، ۳۷). که به‌درستی نمی‌دانیم آیا نامهایی واقعیت یا تخیلی و تقلیدی. این نخستین دوران زندگی او در نجد و حجاز بود که سراسر ماجراهای عاشقانه و گاه در افتادن با رقیبان و هجو آنان است.

دومین دوران زندگی او از حدود سال ۱۲۰ق آغاز می‌شود. می‌دانیم که در این روزگار مرکز سیاست از حجاز به‌شام انتقال یافته بود و مردم شهرهای مکه و مدینه به‌صف مخالفان خلافت پیوسته بودند، اما سیاست‌امویان، شاید به‌امید ساکت ساختن مردم حجاز، بر آن قرار گرفته بود که به‌کمک ثروتهای بی‌پایانی که از فتوحات به‌دست می‌آمد، آن مردم را به‌خود جلب کنند، به‌همین جهت، همه آثار فراخی و خوش خواری و خوش نوشی در شهرهای بزرگ حجاز پدیدار شد و انبوهی شاعر را شیفته خود ساخت (قس: ضیف، الشعر والفناء، ۴۶-۵۶؛ خفاجی، ۸۲). ابن میاده نیز که در نجد و حجاز در فقر و تنگدستی به‌سر می‌برد، همینکه زندگی شاعران درباری را در کاخها و غرق در ناز و نعمت دید، به‌آن سو شتافت و سرانجام تا حد شاعری مزدور و مداح فرو لغزید و به‌جگره مذاحان خلفا و درباریان پیوست (نک: دنباله مقاله). وی نخستین مدایح خود را به‌عبدالواحد بن سلیمان بن عبدالملک، حاکم مدینه تقدیم کرد و نزد او مقام و منزلتی یافت و از جمله خواص

ابن سلام، عمر بن لجأ را نه در طبقه هفتم، بلکه در طبقه چهارم و قحیف عقیلی را در طبقه دهم و عجیر سلولی را در طبقه پنجم می‌یابیم و از خود ابن میاده سخنی به میان نیامده است (نک: ۵۸۳/۲، ۵۹۳، ۷۷۰). ابن شرف نیز او را از کُمت، نُصیب و طِرْمَاح برتر دانسته است (نک: ۵۱۲).

شعر ابن میاده گاه چنان دلاویز بود که بزرگ‌ترین شاعران زمان را نیز شیفته می‌ساخت؛ روزی، در موسم حج ابن میاده بر بلندی ایستاده بود و ایباتی در تفاخر به اجداد خویش برمی‌خواند. فرزدق چون دو بیت از آنها را شنید، گفت: من به این بیتها از تو شایسته‌ترم و سپس به راوی خود گفت تا آن دو بیت را با اندک تغییری در دیوانش ثبت کند (ابوالفرج، ۲۶۶/۲-۲۶۷؛ قس: مرزبانی، ۹۸-۹۹؛ صفدی، ۱۴۴/۱۷). اشعار او از همان آغاز در میان مردم رواج یافت و برخی از آهنگسازان روی قطعاتی از آنها آهنگهایی ساختند و به آواز خواندند (ابوالفرج، ۳۲۲/۶).

ابن میاده، به رغم مدایح فراوان، گویی به هجا و کشمکش با شاعران هجوسرای آن روزگار مایل‌تر بود. خوی هجاکوی او حتی از کودکی آشکار بود؛ به قول ابن معتر (ص ۱۰۷) مادر خویش را می‌زد، و در مصراع می‌گفت «میاده، آماده شنیدن اشعار [هجامین] باش». به هرحال، این امر موجب شد که میان او و بسیاری از شاعران هم‌روزگارش از جمله حکم خضری، شقران سلامانی که او نیز از منادمان ولید بوده، سنان بن جابر، عبدالرحمن بن جهمیم اسدی، ابوصفوان اسدی، علفه بن عقیل مری، عتبه بن کعب بن زهیر و سماعه ابن آشول نعیمی و معدان طایی، هجوبه‌هایی مبادله شود. بیشترین طولانی‌ترین این هجوبات بین او و حکم خضری بوده است (نک: ابن ظافر، ۳۰؛ یاقوت، ادبا، ۲۴۰-۲۴۱/۹؛ ابوالفرج، ۲۶۵/۳، ۲۶۸، ۲۸۳-۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸-۲۸۹، ۳۰۳، ۳۰۶-۳۰۸، ۳۱۴، ۳۳۳-۳۳۵؛ حداد، ۴۲-۴۷). اشعار وی را حنا جمیل حداد جمع‌آوری کرده و در ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م در دمشق به چاپ رسانده است. مقدمه او در شرح احوال شاعر، پاکیزه و عالمانه است.

ماخذ ابن حبيب، محمد، «كتاب القاب الشعراء ومن يعرف منهم بألقاب»، نوادر المخطوطات (المجموعة الخاصة)، به كوشش عبدالسلام هارون، قاهره، ۱۳۷۳ ق/ ۱۹۵۴ م؛ ابن حزم، علی بن احمد، جمهرة انساب العرب، بیروت، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ ابن درید، محمد بن حسن، كتاب جمهرة اللغة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ ق؛ ابن رشیق، حسن، المصنف، به كوشش محمد محیی‌الدین عبدالحمید، بیروت، ۱۹۷۲ م؛ ابن سکیك، یعقوب ابن اسحاق، «كتاب القلب والابدال»، همراه الكثر اللغوی، به كوشش آواگوسته هافنر، بیروت، ۱۱۰۳ م؛ ابن سلام، محمد، طبقات فحول الشعراء، به كوشش محمود محمد شاكر، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابن شجری، هبة الله بن علی، كتاب الحماسة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ ق؛ ابن ظافر، علی، بدائع الابدان، به كوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله، بهجة المجالس وانس المجالس، به كوشش محمد مرسی خولی، بیروت، دارالكتب العلمية؛ ابن عساکر، علی بن حسن، التاريخ الكبير، به كوشش عبدالقادر افندی پدران، دمشق، ۱۳۲۲ ق؛ ابن فضل‌الله عمری، احمد ابن یحیی، سالک الا بصار، نسخة خطی کتابخانه احمد ثالث استانبول، شه ۲۷۹۷؛ ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، الشعر والشعراء، بیروت، ۱۹۶۴ م؛ همو، عبون الاخبار، به كوشش یوسف علی طویل، بیروت، ۱۴۰۶ ق/ ۱۹۸۶ م؛ همو، المعانی الكبير فی ایبات

او گردید (ابوالفرج، ۳۲۶/۲؛ حصری، ۵۹۰/۲ - ۵۹۱؛ ۵۱۲). سپس به‌دیدار ولید بن یزید (ابوالفرج، ۳۰۲/۲-۳۰۵) شتافت و قصایدی در مدح او سرود. ابن قساید بسیار موردپسند ولید قرار گرفت تا آنجا که شاعر را به ملازمت خود در آورد. ابن میاده مدتی در دربار او به‌سربرد و مدایح بسیاری به‌او تقدیم داشت و از پاداشها و هدایایی گرانبها برخوردار شد. وی در ازای یکی از مدایحی که به‌خلیفه تقدیم داشت، به‌روایت ابن معتر (ص ۱۰۶-۱۰۷)، ۴۰۰ شتر به‌همراه غلامی برای چرانیدن آنها و نیز کنیزکی زیباروی گرفت (ابوالفرج، ۳۰۳/۲؛ یاقوت، ادبا، ۱۴۴/۱۱-۱۴۷؛ ابن شجری، ۱۶۶؛ ابن فضل‌الله، ۹۱؛ نالینو، ۲۳۱-۲۳۰؛ بلاشر، ۳۸۷). مقام او نزد خلیفه به‌آنجا رسید که همه جا ندیم و همشین وی گردید و خلیفه در مجالس خویش او را از همه شاعران برتر می‌نهاد (ابوالفرج، ۳۰۲/۲-۳۰۹، ۳۰۳؛ یاقوت، بلدان، ۴۱۵/۱). ابن میاده در رثای ولید مرثیه‌ای سرود که ایباتی از آنها را ابن عساکر (۳۲۸/۵-۳۲۹) ضبط کرده است.

وی چنان به مدیحه‌سرایی و زندگی دریاری خو گرفته بود که با دگرگون شدن احوال و روی کار آمدن عباسیان هم نتوانست از آن شیوه چشم‌پوشد و به ممدوحان پیشین وفادار بماند، بلکه به عکس، بی‌درنگ نزد حکام عباسی شتافت. ابتدا به بصره رفت و حاکم آنجا جعفر بن سلیمان را مدح گفت (نک: ابن معتر، ۱۰۷-۱۰۸) و آنگاه بر منصور خلیفه عباسی (حک ۱۳۶-۱۵۸ ق/ ۷۵۴-۷۷۵ م) وارد شد و او را به قصیده‌ای ستود، اما منصور که رغبتی به شعر نداشت، به او چندان توجه نکرد و بدین سان وی نتوانست در دربار خلیفه جای باز کند و از آن پس تا زمان مرگش دیگر روی دربار را ندید (نک: خطیب تبریزی، ۱۲۰/۲؛ ابن رشیق، ۸۳/۱؛ ابوالفرج، ۳۲۳/۲، ۳۴۰؛ یاقوت، ادبا، ۱۴۳/۱۱؛ بغدادی، ۷۸/۱). در شعر ابن میاده، زبان، شیوه گفتار، فضا و روح جاهلیت متجلی است. از همین رو، شعر او را با آنکه برخی از معاصرانش دارای سقطات فراوان دانسته‌اند (نک: ابوالفرج، ۲۶۹/۲؛ مرزبانی، ۲۰۷)، ابن قتیبه (نک: الشعر و الشعراء، ۶۳۹/۲ به نقل از اصمعی) در ردیف آثار آخرین شاعرانی نهاده است که مورد استشهاد لغت‌شناسان قرار می‌گیرد و به راستی کمتر کتاب لغت و ادبی می‌توان یافت که شواهدی از شعر او در آنها نیامده باشد (مثلاً: نک: اصمعی، ۱۳۱، ۲۱۷؛ ابونعمان، کتاب الوحشیات، ۱۸۸، ۲۷۰؛ دیوان الحماسة، ۱۲۰-۱۲۱، ۱۳۴؛ بلاذری، ۴ (۱) ۶۲۱-۶۲۲؛ ابن سکیك، ۴، ۵؛ جاحظ، الحيوان، جم، البرصان والعرجان، ۱۵۹، ۲۷۱؛ ابن قتیبه، المعانی الكبير، ۹/۱، ۹۹؛ عبون الاخبار، ۳۸۲/۱، ۱۳۸/۳؛ ابوعمر و شیبانی، ۱۵۹؛ جرجانی، ۳۵-۳۶). به گزارش ابوالفرج اصفهانی (همانجا)، معاصران ابن میاده وی را بزرگ‌ترین شاعر بنی‌غطفان در جاهلیت و اسلام شمرده‌اند و حتی او را از نابغه‌ذییانی نیز برتر نهاده‌اند. به گفته همو (۲۶۲/۲) ابن سلام وی را در طبقه هفتم شعرا، در ردیف عمر بن لجأ، عجیف (قحیف) عقیلی و عجیر سلولی آورده است (قس: سیوطی، ۱۶۵/۱)، اما به رغم این گفته در طبقات

المعانی، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۴ م؛ ابن معتر، عبد الله، طبقات الشعراء، به کوشش عبدالستار احمد فراج، قاهره، ۱۳۷۵ ق/ ۱۹۵۶ م؛ ابن منظور، لسان: ابن میاده، رماح بن ایرد، شعر ابن میاده، به کوشش حنا جمیل حداد، دمشق، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ابن ندیم، الفهرست؛ ابوتمام، حبیب بن اوس، دیوان الحماسة، به شرح خطیب تبریزی، دمشق، ۱۳۳۱ ق؛ همو، کتاب الروحانیات، به کوشش عبدالعزیز مبینی و محمود محمد شاکر، قاهره، ۱۹۷۰ م؛ ابوعبید بکری، عبدالله بن عبدالعزیز، مسط اللالی، به کوشش عبدالعزیز مبینی، قاهره، ۱۳۵۴ ق/ ۱۹۳۶ م؛ ابوعمر و شیبانی، کتاب الجیم، به کوشش ابراهیم ابیاری و محمد خلف الله احمد، قاهره، ۱۳۹۴ ق/ ۱۹۷۴ م؛ ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، قاهره، وزارة الثقافة والارشاد القومي، اصمعی، عبدالملک بن قریب، «کتاب الابل»، همراه الکثر الفهری، به کوشش آوگوسته هافر، بیروت، ۱۹۰۳ م؛ بصری، علی بن ابی الفرج، الحماسة البصرية، به کوشش مختارالدین احمد، حیدرآباد دکن، ۱۲۸۳ ق/ ۱۹۶۴ م؛ بغدادی، عبدالقادر بن عمر، خزنة الادب، بولاق، ۱۲۹۹ ق؛ بلاذری، احمد بن یحیی، انساب الاشراف، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۴۰۰ ق/ ۱۹۷۹ م؛ بلاشر، رئیس، تاریخ الادب العربی، ترجمه ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۴ م؛ جاحظ، غبرون بحر، البرصان والعرجان والعميان والحولان، به کوشش محمد مرسی خولی، بیروت، ۱۳۹۲ ق/ ۱۹۷۲ م؛ همو، البیان والتبیین، به کوشش حسن سندوسی، قاهره، ۱۳۵۱ ق/ ۱۹۳۲ م؛ همو، الحیران، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، بیروت، ۱۳۸۸ ق/ ۱۹۶۹ م؛ جرجانی، احمد بن محمد، المنتخب من کتایات الادباء و اشارات البلاغ، به کوشش محمد شمس الحق شمسی، حیدرآباد دکن، ۱۴۰۳ ق/ ۱۹۸۳ م؛ حداد، حنا جمیل، مقدمه بر شعر ابن میاده (نکه هم ابن میاده)، حصری، ابراهیم بن علی، زهر الادب، به کوشش علی محمد بجاری، قاهره، ۱۳۷۲ ق/ ۱۹۵۳ م؛ خطیب تبریزی، یحیی بن علی، شرح دیوان الحماسة (نکه هم ابوتمام)، خفاجی، محمد عبدالمنعم، الحياة الادبية، عصر بنی امیه، بیروت، ۱۹۸۷ م؛ سیوطی، شرح شواهد المعنی، به کوشش محمد محمود بن التلاذیم، قاهره، ۱۳۸۶ ق/ ۱۹۶۶ م؛ صفدی، خلیل بن ایبک، الوافی بالوفیات، به کوشش س. ددرینگ، ویسبادن، ۱۴۰۲ ق/ ۱۹۸۲ م؛ ضیف، شوقی، التطور والتجديد فی الشعر الامری، قاهره، ۱۹۵۲ م؛ همو، الشعر والفناء فی المدينة مکه لعصر بنی امیه، قاهره، ۱۹۷۹ م؛ مرزبانی، محمد بن عمران، الموشح، به کوشش محب الدین خطیب، قاهره، ۱۳۵۸ ق؛ وشاه، محمد بن احمد، الظرف والظرفاء، به کوشش فهی سعد، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ یاقوت، ادبا، همو، بلدان؛ نیز؛

Blachère, Régis, *Analecta*, Damas, 1975; EF; GAS; Nallino, Carlo - Alfonso, *La littérature arabe*, tr. Charles Pellat, Paris, 1950.

عنایت الله فانی نژاد

ابن میثم، کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی، محدث، فقیه و متکلم مشهور شیعی سده ۷ ق/ ۱۳ م، برخی لقب او را مفیدالدین آورده اند (شوشتری، ۲/ ۲۱۰؛ تنکابنی، ۴۲۰). از زندگی او آگاهی اندکی در دست است. همین قدر گفته اند که در ۶۳۶ ق/ ۱۲۳۹ م، زاده شد (ماحوزی، فهرست، ۶۹) و نزد ابوالسعادات اسعد بن عبدالقاهر بن اسعد اصفهانی و کمال الدین علی بن سلیمان بحرانی دانش آموخت (افندی، ۵/ ۲۲۷). اگرچه در منابع اشارتی به محل تحصیلات او نشده، ولی محتملاً در عراق و در مراکز تجمع شیعیان مانند حله به تحصیل علم پرداخت. اما ظاهراً پس از آن به بحرین بازگشت و گوشه عزلت برگزید تا آنکه دانشمندان عراق، خاصه اهل حله که او را مردی دانشمند می شمردند، از او خواستند که به تربیت شاگردان و تألیف و تصنیف بپردازد. ابن میثم در آغاز از سفر تن زد، اما سپس به عراق رفت (ماحوزی، «السلافة»، ۱/ ۴۳، ۴۴) و به احتمال قوی در حله اقامت گزید، چه کسانی که از او روایت کرده اند مانند سید عبدالکریم بن طاووس حلی (افندی، همانجا) و علامه حلی

(خوانساری، ۷/ ۲۱۶) اهل حله هستند. وی با خواجه نصیرالدین طوسی معاصر بود و گفته اند که خواجه نزد او فقه می خواند و ابن میثم در کلام شاگرد خواجه بوده است (ماحوزی، همان، ۱/ ۴۷؛ نک: نوری، ۴۶۲/۳؛ خوانساری، ۶/ ۳۰۲). در واقع شهرت عمده ابن میثم در کلام است و حتی در شرحی که بر نهج البلاغه نوشته، روش کلامی و فلسفی در پیش گرفته است.

وی در طرح مسائل و سبک استدلال به روش خواجه نصیرالدین در تجرید الاعتقاد نظر داشته و مستند استدلالهای او، برخلاف علامه حلی، بیشتر عقل است نه نقل؛ اگرچه از نظر چیرگی بر همه آراء و عقاید گونه گون متکلمان از علامه حلی ضعیف تر می نماید.

ابن میثم، معرفت و شناخت خدا را عقلاً واجب دانسته و بر آن است که این معرفت از روی تقلید و به موجب نقل قابل حصول نیست (قواعد المرام، ۲۸). وی ظاهراً در باب اثبات صانع، نظر معتزله را بر اشاعره برتری داده است (همان، ۶۳، ۸۲، ۸۴). وی در باب نبوت، سبک دقیق فلسفی در پیش گرفته و آن را به مطالب «ما، هل، لم، کیف و من» تطبیق داده و بیان کرده است (همان، ۱۲۱). درباره حشر و معاد نظر ابوالحسن بصری را پذیرفته و بر آن است که اجزاء اصلیه انسان که تحول و تغییر نمی یابد، محشور می شود (همان، ۱۳۹ - ۱۴۴؛ برای برخی دیگر از نظرات او، نک: شرح نهج البلاغه، شریف لاهیجی، ۵۴۵/۲ - ۵۴۷). بهر حال ابن میثم در روزگار خود چندان شهرت داشته که او را با صفاتی چون فیلسوف، محقق و زبده فقه و محدثان و متکلم ماهر (حر عاملی، ۱/ ۳۳۲؛ ماحوزی، «السلافة»، ۱/ ۴۲) وصف کرده و طریحی (۶/ ۱۷۲) او را در فقه، چون خواجه نصیرالدین در کلام دانسته است. همچنین سلیمان ماحوزی بحرانی به درخواست شاگردان و دوستان، رساله ای در شرح حال او به نام السلافة البهیه فی الترجمة المیشیة پرداخته است. به گفته همو («السلافة»، ۱/ ۴۷ - ۵۳) فقیهان و محدثان و متکلمان و ادیبان به آراء و روایات ابن میثم، به تصریح یا به اشاره استناد جسته اند. از جمله گفته اند مراد میرسید شریف جرجانی از «بعض الافاضل» در حاشیه مطول تفتازانی به تصریح فاضل چلبی شارح دیگر مطول، کمال الدین ابن میثم بحرانی است (همان، ۱/ ۴۷، ۴۸).

درباره تاریخ درگذشت ابن میثم اگرچه بیشتر منابع ۶۷۹ ق/ ۱۲۸۰ م را ذکر کرده اند، ولی با توجه به این نکته که وی در ۶۸۱ ق تألیف الشرح الصغیر لنهج البلاغه را به پایان رساند (آقابزرگ، طبقات، ۱۸۸)، می بایست پس از آن تاریخ در گذشته باشد؛ کنثوری نیز در یک جا ۶۹۹ ق/ ۱۳۰۰ م را تاریخ درگذشت او دانسته است (ص ۲۹۱). قبر او را در دو جا: الدونج یا هلثا در ماحوز بحرین دانسته اند. نوری (۴۶۱/۳) یادآور شده که بر اساس قراین و شواهد قبر او می بایست در هلثا باشد، ولی برخی اشاره کرده اند که قبر واقع در الدونج، از آن نیای او میثم بن معلی است نه کمال الدین ابن میثم (نامه دانشوران، ۳/ ۲۸۷).

۳۵۳/۲؛ شرح صغیر نهج البلاغة (استرآبادی، همانجا)، که به گفته آقابزرگ (الذریعة، ۱۹۸/۲۰) احتمالاً همان شرح المائة کلمة لنهج البلاغة است؛ غایة النظر در علم کلام (همان، ۲۴/۱۶)؛ القواعد فی اصول الدین (طریحی، ۱۷۲/۶)؛ المراسلة، نامه‌هایی است که به خواجه نصیرالدین طوسی نوشته است (آقابزرگ، همان، ۲۹۷/۲۰)؛ المعراج السماوی (همان، ۲۳۰/۲۱)؛ مقاصد الکلام، که گویا همان قواعد المرام اوست (همان، ۳۸۴/۲۱)؛ النجاة فی القيامة فی تحقیق امر الامامة، که نسخه‌ای از آن در آستان قدس هست (آستان، ۴۱۳/۱۱)؛ رساله فی الوحی والالهام (بحرانی، ۴۵/۱)، یا الوحی والالهام والفرق بینهما والاشراق (آقابزرگ، همان، ۶۱/۲۵). برای دیگر نسخ خطی او می‌توان به بروکلمان مراجعه کرد (GAL, S, 1705).

مأخذ: آستان قدس، فهرست: آقابزرگ، الذریعة، هو، طبقات اعلام الشيعة، قرن ۷، به کوشش علی‌نقی منزوی، بیروت، ۱۹۷۲؛ ابن میثم، میثم بن علی، شرح نهج البلاغة، تهران، ۱۴۰۴ ق؛ هو، قواعد المرام فی علم الکلام، به کوشش احمد حسینی، قم، ۱۳۸۸ ق؛ استرآبادی، میرزا محمد، منهج المقال، تهران، ۱۳۰۶ ق؛ افندی اصفهانی، عبدالله، ریاض العلماء، به کوشش محمود مرعشی و احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق؛ بحرانی، یوسف، کَشکول، بیروت، ۱۴۰۶ ق؛ تنکابنی، محمد بن سلیمان، قصص العلماء، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ حر عاملی، محمد بن حسن، امل‌الآمل، به کوشش احمد حسینی، بغداد، مکتبة الاندلس؛ خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات، تهران، ۱۳۸۲ ق؛ ۱۹۶۲م؛ دانش‌پژوه، محمدتقی و بهاء‌الدین علمی انواری، فهرست کتابهای خطی مجلس شورای اسلامی قم ۲، تهران؛ شریف لاهیجی، محمد بن علی، محبوب القلوب، نسخة عکسی موجود در کتابخانه مرکز؛ شش، رمضان، نوادر مخطوطات العربية فی مکتبات ترکیا، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، به کوشش احمد حسینی، تهران، مکتبة المرتضوية؛ عیسوی، احمد محمد و محمد سعید ملیح، فهرست مخطوطات المکتبة الفریة بالجامع الکبیر بصنعاء، اسکندریه، منشأة المعارف؛ فهرست مخطوطات خزانه الروضة الحیدریة، به کوشش احمد حسینی، نجف، ۱۳۹۱ ق؛ کنتوری، اعجاز حسین، کشف العجب والاشار عن اسماء الکتب والاسفار، به کوشش م. هدایت حسین، کلکه، ۱۹۳۵م؛ ماحوزی بحرانی، سلیمان، «السلافة البهیة فی الترجمة المیشیة»، کَشکول (نکه بحرانی در همین مأخذ)، هو، فهرست آل بابویه و علماء البحرین، به کوشش احمد حسینی و محمد مرعشی، قم، ۱۴۰۴ ق؛ نامه دانشوران، قم، دارالفکر؛ نجف، محمد مهدی، فهرست مخطوطات مکتبة آية الله الحکیم العالمة، نجف، ۱۳۸۱ ق؛ نوری، میرزا حسین، سستردک الوسائل، تهران، ۱۳۱۸ - ۱۳۲۱ ق؛ نیز: GAL, S.

سید جعفر سجادی

إِبْنِ مِیسَر، ابو عبدالله تاج‌الدین محمد بن علی بن یوسف بن میسر (د ۶۷۷ ق / ۱۲۷۸م)، مورخ مصری. نام او به صورتهای ابن میسرة (ابن زیات، ۴۱، ۷۷، قس: ۱۴۱) و ابن میسر نیز آمده است (ابن میسر، ۹۸؛ قس: EI²). از وی با شهرت ابن جَلْب راغب هم یاد می‌شود (ابن دقماق، ۳۶/۲؛ EI²)، هر چند ویت در یکی بودن ابن میسر و ابن جلب راغب، تردید کرده است (صص 69-68؛ قس: مقریزی، ۱۷/۲، ۱۹). ابن شاکر (۳۱۲/۹) از آموزش ابن میسر نزد مشایخ زمانش به شکلی کلی یاد می‌کند و از آنان نام نمی‌برد. ابن میسر خود به اینکه از پدرش حدیث شنیده است، اشاره دارد (نکه ابن زیات،

آثار: حدود ۳۰ اثر به ابن میثم نسبت داده شده است: الف - جابی: اختیار مصباح السالکین، خلاصة شرح بزرگ نهج البلاغة وی است که آن را به اشاره عظامک جویی برای دو فرزند او نظام‌الدین محمد و مظفرالدین علی تألیف کرد. این کتاب به ویرایش محمد هادی امینی به چاپ رسیده است؛ شرح المائة کلمة لنهج البلاغة (استرآبادی، ۵۱۱) که کنتوری (ص ۳۴۹) نام اصلی آن را منهاج العارفین ذکر کرده و آقابزرگ از نسخه‌های آن در کتابهای اهدایی مشکوة و کتابخانه کاشف‌الغطا یاد کرده است (الذریعة، ۱۶۸/۲۳). این کتاب در ۱۳۹۰ ق به کوشش محدث ارموی در قم چاپ و منتشر شده است؛ قواعد المرام فی علم الکلام، که آن را به اشاره عزالدین ابوالمظفر عبدالعزیز بن جعفر نیشابوری نوشت. این کتاب به کوشش سید احمد حسینی در قم (۱۳۹۸ ق) چاپ شده است. نام دیگر آن القواعد الالهية فی الکلام والحکمة است (همان، ۱۷۹/۱۷)؛ مصباح السالکین یا شرح بزرگ نهج البلاغة که در ۱۲۷۶ ق به اهتمام آخوند ملا محمدباقر در تهران چاپ سنگی شد و بار دیگر در ۱۴۰۴ ق در تهران به کوشش جمعی از محققان به نام شرح نهج البلاغة به چاپ رسید. ابن میثم خود در مقدمه آورده که این شرح را به تشویق و برای عظامک جویی نوشته است (شرح نهج البلاغة، ۴/۱).

ب - خطی و آثار یافت‌نشده: رساله فی آداب البحث (طریحی، همانجا)؛ الاستغاثة فی بدع الثلاثة (شریف لاهیجی، ۵۴۵/۲) که آقابزرگ (الذریعة، ۲۸/۲) آن را از تصنیفات شریف ابوالقاسم علی بن احمد کوفی (د ۳۵۲ ق) دانسته و کنتوری (صص ۸۲، ۸۳) پس از تأیید این مطلب، نام اصلی آن را البدع المحدثه ذکر کرده است؛ استقصاء النظر فی امامة ائمة الاثنی عشر (شریف لاهیجی، همانجا)، که افندی اصفهانی در صحت انتساب آن به ابن میثم تردید کرده است (همانجا)؛ اصول البلاغة، که آن را برای نظام‌الدین منصور پسر عظامک جویی نوشت (کنتوری، ۴۹). این کتاب به تجرید البلاغة نیز نامبردار است (آقابزرگ، همان، ۳۵۲/۳) و دو نسخه از آن یکی در کتابخانه سپهسالار و دیگری در کتابخانه مجلس شورای اسلامی شماره ۲ موجود است (دانش‌پژوه، ۱۴۶/۱). به نظر می‌رسد که کتاب تجرید الاصول فی علم البلاغة که به ابن میثم منسوب است و نسخه‌ای از آن در جامع کبیر صنعاء وجود دارد (عیسوی، ۴۵۲) همین اصول البلاغة باشد؛ رساله فی الامامة (استرآبادی، ۵۱۱)؛ بحر الخضم در الهیات (بحرانی، ۴۵/۱)؛ جواب رساله نصیرالدین، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه حکیم در نجف موجود است (نجف، ۱۶۴/۱)؛ شرح الاشارات فی الحکمة النظرية، شرحی است بر اثر استادش علی بن سلیمان بحرانی در کلام و حکمت (ماحوزی، فهرست، ۶۹؛ کنتوری، ۴۵)؛ شرح حدیث «الناس نیام»، که نسخه‌ای از آن در نجف هست (فهرست، ۵۱)؛ شرح رساله العلم اثر شیخ طوسی (کنتوری، ۳۳۵)، که احتمالاً همان کتابی است که به نام رساله فی العلم به او نسبت داده شده است (استرآبادی، همانجا) و نسخه‌ای از آن در دانشگاه استانبول نگهداری می‌شود (شش،

۱۴۹) و از آن می‌توان دانست که پدر او از دانشمندان روزگار خود بوده است.

با آنکه ابن میسر کتاب *تاریخ القضاة* را نوشته (ابن شاکر، همانجا؛ صفدی، ۱۸۸/۴؛ سخاوی، ۲۰۵)، اما اهمیت وی بیشتر به سبب تألیف اثری در تاریخ مصر (صفدی، همانجا) است. این اثر که از مراجع مقریزی بوده (نک: دنباله مقاله)، مورد استفاده مورخان بعد از او قرار گرفته است. به ویژه می‌توان از *الانتصار* ابن دقماق (۱/۵۰، ۷۹، ۱۳۲، ۱۳۶، ۳۶/۲، ۳۷، ۴۳) و *الکواکب* ابن زیات (صص ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۷۷، ۱۲۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۶۷، ۱۷۸، ۲۲۵) یاد کرد. اغلب گفته شده است که ابن میسر این تاریخ را به عنوان ذیلی بر تاریخ مسیحی فراهم کرده (صفدی، همانجا؛ سخاوی، ۲۷۸). و سالهای وقایع آن را به ۵۵۳ هجری رسانده است (ابن میسر، ۹۷). با اینهمه نقل برخی وقایع مربوط به سده ۴ ق (ابن میسر، ۴۵ - ۵۴؛ ابن دقماق، ۱/۱۳۶، ۲/۳۶) بیانگر آن است که او صرفاً به ذیل‌نویسی بر اثر مسیحی نپرداخته بوده است. احتمال پذیرفتنی‌تر آن است که آخرین بخش تاریخ بزرگ ابن میسر (نک: صفدی، همانجا) عنوان تکمله تاریخ مسیحی را داشته است (ویت، 67؛ قس: EI²). آغاز تاریخ ابن میسر فتح مصر به دست مسلمانان و یا دست کم تاریخ طولونیان بوده است (ویت، 80).

هانری ماسه بخشی از تاریخ ابن میسر را که مربوط به دوره فاطمی است، با مقدمه‌ای به فرانسه در ۱۹۱۹ م در قاهره به چاپ رسانیده است (GAL, S, I/594). پیش از او نیز دوسلان منتخبانی از این اثر را با ترجمه آن به فرانسه در پاریس (۱۸۸۴ م) در مجموعه «مورخان شرقی

جنگهای صلیبی» چاپ کرده بود. (GAL, S, I/507). دوم برترو^۱ گزیده‌هایی از این نسخه را استنساخ و به فرانسه ترجمه کرده که در کتابخانه ملی پاریس موجود است (ویت، 70، حاشیه). ویت که مصحح خط مقریزی است، معرفی و نقد مفصلی بر کتاب چاپ ماسه دارد و معتقد است که نسخه خطی تاریخ ابن میسر نسخه اصلی کتاب نیست، بلکه یادداشت‌هایی است که مقریزی بنا به نیاز خود از تاریخ ابن میسر تهیه کرده بوده تا در تک‌نگاریهای خود درباره موضوعاتی چون تاریخ وزرا و قضات، یا قحط و طاعون مورد استفاده قرار دهد و همان یادداشت‌هاست که به صورت موجود به دست ما رسیده است (صص 73-74؛ نیز نک: ابن میسر، ۹۸). ویت جدول مفصلی برای نشان دادن موارد انطباق *اتعاض الحنفاء و خطط مقریزی* با تاریخ ابن میسر به دست داده است (صص 75-78؛ نیز نک: مقریزی، ۱/۶۰، ۸۳، ۹۴، ۱۰۰، ۴۲۰، ۴۲۷، ۴۳۲، ۴۴۲، ۴۵۲، ۴۶۷، ۴۸۹، ۴۹۳، ۱۶۳/۲). به نظر او بیش از یک پنجم اثر ابن میسر در دو کتاب مقریزی نقل شده است (ص 78).

ماخذ: ابن دقماق، ابراهیم بن محمد، *الانتصار* بواسطة عقد الامصار، به کوشش د. فولرس، قاهره، ۱۸۹۳ م؛ ابن زیات، محمد بن ناصر الدین، *الکواکب السیارة فی ترتیب الزیارة*، بغداد، مکتبه المثنی، ابن شاکر کتب، محمد، *عبون التوازیخ*، نسخه عکس موجود در کتابخانه مرکز؛ ابن میسر، محمد بن علی، *اخبار مصر*، به کوشش هانری ماسه، قاهره، ۱۹۱۹ م؛ سخاوی، محمد بن عبدالرحمن، *الاعلان بالتوازیخ*، به کوشش فرانس روزنتال و صالح احمد علی، بغداد، ۱۳۸۲ ق / ۱۹۶۳ م؛ صفدی، خلیل بن ابیک، *الوانی بالونیات*، به کوشش م. ددرینگ، بیروت، ۱۳۹۲ ق / ۱۹۷۲ م؛ مقریزی، احمد بن علی، *الخطط*، بولاق، ۱۲۷۰ ق؛ نیز:

EP; GAL, S; Wiet, Gaston, "Comptes rendus", JA, Paris, Juillet-Septembre 1921, vol. XVIII.

محمد مهدی مؤذن جامی

آوانگاری مدخلها

=-e šohayd	ابن شهید	ebn-e sīnā	ابن سینا
=-e šahīd	ابن شهید	=-e šāzān, abū alī	ابن شاذان، ابوعلی
=-e šohayd-e nšja'ī	ابن شهید اشجعی	=-e =, mohammad	ابن شاذان، ابو محمد
=-e še(a)yx	ابن شیخ*	=-e =, mohammad	ابن شاذان، محمد
=-e =-os-soyūx	ابن شیخ الشیوخ*	=-e šās	ابن شاس
=-e sāheb-os-salāt	ابن صاحب الصلاة	=-e šāter	ابن شاطر
=-e sā'ed-e andolosī	ابن صاعد اندلسی*	=-e šaker-e kotobī	ابن شاکر کتبی
=-e šāleh	ابن صالح	=-e sāhūye(a)	ابن شاهویه
=-e sā'eq	ابن صائغ*	=-e sāhīn	ابن شاهین
=-e =, abū abd-e(o)l-lāh	ابن صائغ، ابو عبدالله	=-e =-e zāherī	ابن شاهین ظاهری
=-e =, šams-od-dīn	ابن صائغ، شمس الدین	=-e šabbāt	ابن شباط
=-e =, abd-or-rahmān	ابن صائغ، عبدالرحمن	=-e šobrome(a)	ابن شبرمه
=-e šabbāq, abū nasr	ابن صباغ، ابونصر	=-e šebl	ابن شبل
=-e =, nūr-od-dīn	ابن صباغ، نورالدین	=-e šabbe(a)	ابن شبه
=-e šadaqe(a)	ابن صدقه	=-e šajarī	ابن شجرى
=-e =, ahmad	ابن صدقه، احمد	=-e še(a)hne(a)	ابن شحنة
=-e šasrā	ابن صصرى	=-e šaddād, ab-ol-mahāsen	ابن شداد، ابوالمحسن
=-e šaqīr	ابن صغیر	=-e =, abū mohammad	ابن شداد، ابو محمد
=-e šaffār, ab-ol-qāsem	ابن صفار، ابو القاسم	=-e =, ezz-od-dīn	ابن شداد، عزالدین
=-e =, =-valīd	ابن صفار، ابوالولید	=-e šadqam	ابن شدقم
=-e šafvān	ابن صفوان	=-e šeršīr	ابن شرشیر*
=-e šogā'ī	ابن صقاعی	=-e šaraf	ابن شرف
=-e šagr	ابن صقر	=-e =-šāh	ابن شرفشاه
=-e šalāh, taqī-yod-dīn	ابن صلاح، تقی الدین	=-e =-e qa(e)yraṇānī	ابن شرف قیروانی
=-e =, najm-od-dīn	ابن صلاح، نجم الدین	=-e šarqī	ابن شرقی
=-e sūrī	ابن صوری	=-e šarye(a)	ابن شریه
=-e šūfī, ebrāhīm	ابن صوفی، ابراهیم	=-e ša"ār	ابن شعار
=-e =, najm-od-dīn	ابن صوفی، نجم الدین	=-e šoqa(e)yr	ابن شقیر
=-e se(a)yrafi	ابن صیرفی*	=-e šokr	ابن شکر
=-e =	ابن صیرفی*	=-e še(a)kle(a)	ابن شکله*
=-e =, abū bakr	ابن صیرفی، ابوبکر	=-e šanabūz	ابن شنبوذ
=-e =, ab-ol-qāsem	ابن صیرفی، ابو القاسم	=-e šenzīr	ابن شنظیر
=-e =, nūr-od-dīn	ابن صیرفی، نورالدین	=-e ša(e)hāb	ابن شهاب*
=-e zābet	ابن ضابط	=-e =	ابن شهاب*
=-e ziyā'	ابن ضیاء	=-e =-e zohrī	ابن شهاب زهری*
=-e tāvūs	ابن طاووس*	=-e šahr-āšūb	ابن شهر آشوب

=e abbās	ابن عباس *	=e tāher	ابن طاهر *
=e abdān	ابن عبدان	=e tabātabā	ابن طباطبا *
=e abd-ol-barr	ابن عبدالبر	=e tasarriyye(a)	ابن طثریه
=e =-haqq	ابن عبدالحق *	=e terād	ابن طراد
=e =-hakam	ابن عبدالحکم	=e tarārā	ابن طرارا
=e =-od-dā'em	ابن عبدالدائم	=e tarāva(e)	ابن طراوه
=e =e rabbeh, abū osmān	ابن عبدربه، ابو عثمان	=e torbā-ye hāresī	ابن طربای حارثی
=e =e =, ša(e)hāb-od-dīn	ابن عبدربه، شهاب الدین	=e tofe(a)yi	ابن طفیل
=e =-os-salām	ابن عبدالسلام	=e teqtaqā	ابن طقطقی *
=e =-samad	ابن عبدالصمد	=e talhe(a), abū ja'far	ابن طلحه، ابو جعفر
=e =-oz-zāher	ابن عبدالظاهر	=e =, abū sālem	ابن طلحه، ابوسالم
=e =-ol-qoddūs	ابن عبد القدوس *	=e tomlūs	ابن طملوس
=e abdak	ابن عیدک	=e tūlūn	ابن طولون *
=e abd-ol-malek	ابن عبدالملک	=e =, abū abd-e(o)l-lāh	ابن طولون، ابو عبدالله
=e =-mon'em-e hemyarī	ابن عبدالمنعم حمیری	=e =, jāme'	ابن طولون، جامع
=e abdūs	ابن عبدوس *	=e tova(e)yr	ابن طویر
=e =, abū āmer	ابن عبدوس، ابو عامر	=e tahmān	ابن طهمان
=e obdūn	ابن عیدون	=e tayyeb	ابن طیب *
=e abdūn, abū mohammad	ابن عبدون، ابو محمد	=e =, abū abd-e(o)l-lāh	ابن طیب، ابو عبدالله
=e =, mohammad	ابن عبدون، محمد	=e te(a)yfūr	ابن طیفور *
=e abd-ol-vahhāb	ابن عبدالوهاب *	=e zāfer	ابن ظافر
=e =-hādī	ابن عبدالهادی *	=e zafar	ابن ظفر
=e ebrī	ابن عبری	=e zahīr	ابن ظهیر
=e atā'eqī	ابن عتائی	=e zahīre(a)	ابن ظهیره
=e osmān	ابن عثمان	=e ābedīn	ابن عابدین
=e ajrad	ابن عجرد *	=e āt	ابن عات
=e ajībe(a)	ابن عجیبه	=e āšer, ab-ol-'abbās	ابن عاشر، ابو العباس
=e adlān	ابن عدلان	=e =, abd-ol-vāhed	ابن عاشر، عبدالواحد
=e adiyy	ابن عدی *	=e āšūr	ابن عاشور
=e =, abū ahmad	ابن عدی، ابو احمد	=e āsem, abū bakr	ابن عاصم، ابو بکر
=e adīm	ابن عدیم *	=e =, abū yahyā	ابن عاصم، ابو یحیی
=e ezārī	ابن عذاری	=e āqūlī	ابن عاقولی
=e erāq	ابن عراق *	=e āleme(a)	ابن عالمه
=e =, abū alī	ابن عراق، ابو علی	=e āmer	ابن عامر
=e erāqī	ابن عراقی	=e ā'ez	ابن عائذ *
=e arab-šāh, abū nasr	ابن عربشاه، ابو نصر	=e āyeše(a), ebrāhīm	ابن عایشه، ابراهیم
=e =-, ša(e)hāb-od-dīn	ابن عربشاه، شهاب الدین	=e =, abū ja'far	ابن عایشه، ابو جعفر
=e arabī, abū bakr	ابن عربی، ابو بکر	=e abbād	ابن عباد *
=e =, = abd-e(o)l-lāh	ابن عربی، ابو عبدالله	=e =, ab-ol-hasan	ابن عباد، ابو الحسن
=e arafe(a)	ابن عرفه	=e =, abū abd-e(o)l-lāh	ابن عباد، ابو عبدالله
=e arūs	ابن عروس	=e =, mo'tamed	ابن عباد، معتمد *

=e =, jazīre(a)	ابن عمر، جزیره *	=e arīf, ab-ol-'abbās	ابن عریف، ابوالعباس
=e amr-e tehāmī	ابن عمرو تهامی	=e =, =-qāsem	ابن عریف، ابوالقاسم
=e amīd	ابن عمید *	=e ezrā	ابن عزرا
=e =	ابن عمید	=e azam	ابن عزم
=e omayre(a)	ابن عمیره *	=e azzūz	ابن عزوز
=e enabe(a)	ابن عنبه	=e oza(e)yz	ابن عزیز *
=e onayn	ابن عنین	=e asāker	ابن عساکر
=e avvām	ابن عوام	=e assāl	ابن عسال
=e ayyās, ab-ol-faraj	ابن عیاش، ابوالفرج	=e askar, abū abd-e(o)l-lāh	ابن عسکر، ابوعبدالله محمد بن علی
=e =, ahmad	ابن عیاش، احمد	mohammad-e-bn-e alī	
=e īsā	ابن عیسی	=e =, =-=-=	ابن عسکر، ابوعبدالله محمد بن علی بن عمر
=e a(e)yn-zarbī	ابن عین زربی	=e =-e =-ye-bn-e omar	
=e oyayne(a)	ابن عینه	=e osfūr	ابن عصفور *
=e qāzī	ابن غازی	=e =, ab-ol-hasan	ابن عصفور، ابوالحسن
=e qāleb	ابن غالب	=e atā	ابن عطا
=e qānem	ابن غانم	=e atā'-ol-lāh	ابن عطاءالله
=e =, abd-ol-latīf	ابن غانم، عبداللطیف	=e attās	ابن عطاش
=e =-e maqdesī	ابن غانم مقدسی	=e atīyye(a), abū mohammad	ابن عطیه، ابومحمد
=e qāniye(a)	ابن غانیه *	=e =, abd-ol-malek	ابن عطیه، عبدالملک
=e qorāb	ابن غراب	=e afīf-e telemsānī	ابن عفیف تلمسانی
=e qarābīlī	ابن غرایلی *	=e oqde(a)	ابن عقده
=e qarsiye(a)	ابن غرسیه	=e aqīl, abū mohammad	ابن عقیل، ابومحمد
=e qazā'enī	ابن غضائری *	=e =, ab-ol-vafā'	ابن عقیل، ابوالوفاء
=e =, ahmad	ابن غضائری، احمد	=e aqīle(a)	ابن عقیله
=e qattūs	ابن غطوس	=e alā'-e qoṣṣa(e)yrī	ابن علاه قشیری *
=e qalbūn, ab-ol-hasan	ابن غلبون، ابوالحسن	=e allāf	ابن علاف
=e =, =-ot-tayyeb	ابن غلبون، ابوالطیب	=e allān, ṣa(e)hāb-od-dīn	ابن علان، شهاب الدین
=e qannām, abū tāher	ابن غنم، ابوطاهر	=e =, mohammad alī	ابن علان، محمد علی
=e =, hose(a)yn	ابن غنم، حسین	=e alqame(a)	ابن علقمه *
=e fātek	ابن فاتک	=e alqamī	ابن علقمی
=e fāxer	ابن فاخر	=e alvān	ابن علوان
=e fāres	ابن فارس	=e alive(a)	ابن علیوه
=e fārez	ابن فارض	=e emād, ab-ol-'abbās	ابن عماد، ابوالعباس
=e fathūn	ابن فتحون	=e =, =-falāh	ابن عباد، ابوالفلاح
=e fatā	ابن فتی	=e =-e xorāsānī	ابن عماد خراسانی
=e fahhām, ab-ol-qāsem	ابن فحام، ابوالقاسم	=e ammār	ابن عمار *
=e =, abū mohammad	ابن فحام، ابومحمد	=e =, abū bakr	ابن عمار، ابوبکر
=e faxxār	ابن فخار	=e =, ab-ol-'abbās	ابن عمار، ابوالعباس
=e farrā'	ابن فراء *	=e =, ahmad	ابن عمار، احمد
=e forāt	ابن فرات	=e omar	ابن عمر *
=e =, ezz-od-dīn	ابن فرات، عزالدین	=e =	ابن عمر *

=e qebe(a)	ابن قبه	=e =, nāser-od-dīn	ابن فرات، ناصرالدین
=e qota(e)ybe(a), abū ja'far	ابن قتیبه، ابوجعفر	=e faraj	ابن فرج
=e =, = mohammad	ابن قتیبه، ابومحمد	=e farah-e esbīlī	ابن فرح اشبیلی
=e qaddāh	ابن قداح*	=e farhūn	ابن فرحون
=e qodāme(a)-ye maqdesī	ابن قدامة مقدسی*	=e ferešte(a)	ابن فرشته*
=e qorse(a)	ابن قرصه	=e farazī	ابن فرضی
=e qorqmās	ابن قرقماس	=e farrūx	ابن فروخ*
=e qorqūl	ابن قرقول	=e fasīh, abū tāleb	ابن فصیح، ابوطالب
=e qerriyya	ابن قریه	=e =, = mohammad	ابن فصیح، ابومحمد
=e qozmān	ابن قزمان	=e fazzāl	ابن فضال*
=e qazvīnī	ابن قزوینی*	=e fazi	ابن فضل*
=e qasiyy	ابن قسی	=e fazlān	ابن فضلان
=e =, ab-ol-qāsem	ابن قسی، ابوالقاسم	=e fazi-o(e)-l-lāh-e omari	ابن فضل الله عمری*
=e qassāb	ابن قصاب	=e =-=-e =, ša(e)hāb-od-dīn	ابن فضل الله عمری، شهاب الدین
=e qasīr	ابن قصیر	=e faqīh, abū bakr	ابن فقیه، ابوبکر
=e qazīb-ol-bān	ابن قضیب البان	=e =, = mansūr	ابن فقیه، ابومنصور
=e qattā', ab-ol-'asbaq	ابن قطاع، ابوالاصبغ	=e fallūs	ابن فلوس
=e =, =-qāsem	ابن قطاع، ابوالقاسم	=e fola(e)yte(a)	ابن فلیته
=e qattān	ابن قطان*	=e fondoq	ابن فندق*
=e =	ابن قطان*	=e fovarraje(a)	ابن فورجه
=e =, ab-ol-hasan	ابن قطان، ابوالحسن	=e fūrak	ابن فورک
=e =, =-qāsem	ابن قطان، ابوالقاسم	=e fovatī	ابن فوطی
=e qotlūboqā	ابن قطلوبغا	=e fahd	ابن فهد
=e qoff	ابن قف	=e =-e hellī	ابن فهد حلی
=e qeftī	ابن قفطی*	=e fayyāz	ابن فیاض*
=e qalāqes	ابن قلاقس	=e firroh	ابن فیره*
=e qalānesī	ابن قلانسی	=e qābesī	ابن قابسی*
=e qonfoz	ابن قنفذ	=e qāreh	ابن قارح
=e qūtiyye(a)	ابن قوطیه	=e qāsem, abū abd-e(o)-l-lāh	ابن قاسم، ابوعبدالله
=e qūlūye(a)	ابن قولویه	=e =, yahyā	ابن قاسم، یحیی
=e qa(e)ysarānī, abū abd-e(o)-l-lāh	ابن قیسرانی، ابوعبدالله	=e =-e qazzi	ابن قاسم غزی
=e =, ab-ol-fazi	ابن قیسرانی، ابوالفضل	=e qās	ابن قاص
=e qa(e)ys-or-roqayyār	ابن قیس الرقیات	=e qāseh	ابن قاصح
=e qayyem-e jo(a)wziyye(a)	ابن قیم جوزیه	=e qāzī	ابن قاضی
=e kākūye(a)	ابن کاکویه*	=e =-ye ba'lbak	ابن قاضی بعلبک
=e kāl	ابن کال	=e qāze-l-jabal	ابن قاضی الجبل*
=e kāmēl	ابن کامل	=e qāzī-ye semāvna(e)	ابن قاضی سماونه*
=e kabar	ابن کبر	=e =- = šohbe(a)	ابن قاضی شهبه
=e kabir	ابن کبیر*	=e qāne'	ابن قانع
=e kattānī	ابن کتانی	=e qā'ed-e avānī	ابن قائد اوانی
=e kotbī	ابن کتبی	=e qabtornoh	ابن قبطرنه

=e māsūye(a)	ابن ماسویه	=e kasir, abū ma'bad	ابن کثیر، ابومعبد
=e māšete(a)	ابن ماشطه	=e =, emād-od-dīn	ابن کثیر، عمادالدین
=e mākūlā	ابن ماکولا*	=e korr	ابن کر
=e mālek, abū abd-e(o)l-lāh	ابن مالک، ابوعبدالله جمال الدین	=e karrām	ابن کرام*
jamāl-od-dīn		=e karrāme(a)	ابن کرامه
=e =, =-=-= mohammad	ابن مالک، ابوعبدالله محمد	=e karakī	ابن کرکی
=e ma'mūn	ابن مأمون	=e ke(a)rmānī	ابن کرمانی*
=e māhān, alī	ابن ماهان، علی	=e karnib	ابن کرنیب
=e =, ya'qūb	ابن ماهان، یعقوب	=e kollāb	ابن کلاب
=e māhyār	ابن ماهیار*	=e kalbi	ابن کلبی*
=e mobārak, abū abd-o(e)r-rahmān	ابن مبارک، ابوعبدالرحمن	=e kelles	ابن کلس
=e =, = osmān	ابن مبارک، ابوعثمان	=e kamāl pūšā	ابن کمال پاشا*
=e =-šāh	ابن مبارکشاه	=e kammūne(a)	ابن کمونه
=e mebrad	ابن مبرد*	=e konāse(a)	ابن کناسه
=e motavvaj	ابن متوج	=e kannān	ابن کنان
=e mattava(e)yh	ابن متویه*	=e kavvā'	ابن کواء
=e =, abū mohammad	ابن متویه، ابومحمد	=e kūfī	ابن کوفی*
=e mojāver, ab-ol-fath najm-od-dīn yūsof-e-bn-e hose(a)yn	ابن مجاور، ابوافتح نجم الدین یوسف بن حسین	=e kayyāl	ابن کیال
=e =, =-=-=	ابن مجاور، ابوافتح نجم الدین یوسف بن یعقوب	=e ka(e)ysān	ابن کیسان
=-=-=-e-=-e ya'qūb		=e ka(e)yqalaq	ابن کیغلغ
=e mojāhed	ابن مجاهد	=e lājīn	ابن لاجین*
=e mojbar	ابن مجبر	=e labbād	ابن لیاد*
=e majdī	ابن مجدی	=e labbān	ابن لیان
=e mahāmeli	ابن محاملی*	=e labbāne(a)	ابن لیانه
=e mabbūb	ابن محبوب	=e labbūdī	ابن لبودی
=e mohrez	ابن محرز	=e lobūdī	ابن لبودی
=e mahrez	ابن محرز	=e laja'	ابن لجا
=e mahallī	ابن محلی	=e lezza(e)	ابن لزه*
=e mohaysen	ابن محیسن	=e lesān-ol-hommara(e)	ابن لسان الحمره
=e maxlad	ابن مخلد	=e loqmān	ابن لقمان
=e =, ab-ol-hasan	ابن مخلد، ابوالحسن	=e lankak	ابن لنکک
=e =, abū abd-e(o)l-lāh	ابن مخلد، ابوعبدالله	=e lahī'a(e)	ابن لهیه
=e =, ab-ol-'alā'	ابن مخلد، ابوالعلاء	=e leyon	ابن لیون
=e modabber	ابن مدبر	=e mā'-o(e)s-samā'	ابن ماء السماء*
=e madinī	ابن مدینی	=e =-=-=, abū bakr	ابن ماء السماء، ابوبکر
=e morābe'	ابن مرايع	=e mājed	ابن ماجد
=e marāqī	ابن مراغی	=e mājūr	ابن ماجور*
=e morahhal	ابن مرحل	=e māje(a)	ابن ماجه
=e morahhel	ابن مرحل	=e mähūz	ابن ماحوز*
=e mardaniš	ابن مردنیش	=-o(e)l-mārestāniyye(a)	ابن المارستانیه
		=e māsāy	ابن ماسای

=e mofarrej	ابن مفرج *	=e mardūye(a)	ابن مردویه
=e mofarreq	ابن مفرغ	=e marzbān	ابن مرزبان *
=e mofleh	ابن مفلح *	=e =	ابن مرزبان *
=e =	ابن مفلح	=e =-e mohavvelī	ابن مرزبان محولی *
=e moqaddam	ابن مقدم	=e marzūq	ابن مرزوق *
=e moqarrab	ابن مقرب	=e =	ابن مرزوق
=e moqrī, abū bakr	ابن مقری، ابوبکر	=e maryam	ابن مریم
=e =, = mohammad	ابن مقری، ابومحمد	=e mozāhem	ابن مزاحم *
=e meqsam	ابن مقسم	=e mozarre'	ابن مزوع *
=e moqaffa', abū mohammad	ابن مقفع، ابومحمد	=e mosto(a)wfi-ye erbelī	ابن مستوفی اربلی
=e =, sāviros	ابن مقفع، ساویرس	=e mesjah	ابن مسجح
=e moqle(a)	ابن مقله	=e masdī	ابن مسدی
=e makānes	ابن مکاس	=e masarre(a)	ابن مسره
=e maḳtūm	ابن مکتوم *	=e mas'ade(a)	ابن مسعه *
=e mokarram	ابن مکرم *	=e mas'ūd, abū abd-o(e)r-rahmān	ابن مسعود، ابوعبدالرحمن
=e maḳktī	ابن مکی	=e =, ab-ol-fazā'el	ابن مسعود، ابوالفضائل
=e mollā	ابن ملا	=e moskān	ابن مسکان
=e molā'e(a)ne(a)	ابن ملاعنه	=e moskūye(a)	ابن مسکویه *
=e moljam	ابن ملجم	=e mosleme(a)	ابن مسلمه
=e molaqqen	ابن ملقن	=e masihī	ابن مسیحی
=e malak	ابن ملک *	=e maštūb	ابن مشطوب
=e malkā	ابن ملکا *	=e masāl	ابن مصال
=e mammātī	ابن مماتی	=e mazā'	ابن مضاء
=e monādī	ابن منادی	=e-metrān	ابن مطران
=e monāzer	ابن مناذر	=e matrūh	ابن مطروح
=e monajjem	ابن منجم *	=e mottaleb	ابن مطلب
=e manjūye(a)	ابن منجویه	=e motayr	ابن مطیر
=e mandūye(a)	ابن مندویه	=e mo'tazz	ابن معتز
=e munde(a)	ابن منده	=e ma'tūq	ابن معتوق
=e monzer, abū bakr-e-bn-e badr	ابن منذر، ابوبکر بن بدر	=e mo'azzal	ابن معذل
=e =, = mohammad	ابن منذر، ابوبکر محمد	=e ma'sūm	ابن معصوم *
=e =, ab-ol-valīd	ابن منذر، ابوالولید	=e mo'tī	ابن معطی
=e manzūr	ابن منظور	=e mo'allem	ابن معلم *
=e manfalūtī	ابن منفلوطی	=e =, ab-ol-qanā'em	ابن معلم، ابوالقنائم
=e monqez	ابن منقذ *	=e ma'mar	ابن معمر *
=e manglī	ابن منگلی *	=e ma'in	ابن معین *
=e monlā	ابن منلا	=e mo'ayye(a)	ابن معیه *
=e monīr	ابن منیر	=e maqāzelī	ابن مغازلی
=e monayyer	ابن منیر	=e maqrebī	ابن مغربی *
=e mavā'inī	ابن مواعینی *	=e moqalles	ابن مغلس
=e movaqquet	ابن موقت *	=e meftāh	ابن مفتاح

=e mayyāde(a)	ابن میاده	=e mo(a)wlā	ابن مولی
=e me(a)ysam	ابن میثم	=e mo'ayyed	ابن مؤید
=e moyassar	ابن میسر	=e mehrān	ابن مهران

نشانه‌ها و اختصارات

نشانه‌ها

نگاه کنید به	نک:	الف - نشانه‌های فارسی:
همین دائرة المعارف، دائرة المعارف بزرگ اسلامی	ه د	جلد و جلد‌ها
همین مأخذ	هم	جاهای مختلف
همین ماده، مدخل دائرة المعارف بزرگ اسلامی	ه م	چاپ‌خانه
مأخذ پیشین (مقاله یا کتاب)، مؤسسه پیشین	همان	حدود
همان مأخذ پیشین (از همان مؤلف)، همان جلد و همان صفحه	همانجا	حکومت
همان مأخذ پیشین، همان جلد‌ها و همان صفحات	همانجاها	درگذشته، متوفی
همین ماده‌ها، مدخل‌های دائرة المعارف بزرگ اسلامی	ه م م	زاده، متولد
مؤلف پیشین	همو	سال
ب - نشانه‌های لاتین:		هجری شمسی
ed., eds.	به کوشش	شماره
et al.	و دیگران	صفحه و صفحات
ibid	همان	صلی الله علیه و آله
id	همو	علیه السلام، علیها السلام، علیهما السلام، علیهم السلام
introd.	مقدمه بر	ق
P.	صفحه	ق م
PB	مأخذ فارسی و عربی همین مقاله	قس:
pp.	صفحات	کتابخانه مرکز
S.	سری	کتابخانه و مرکز اسناد مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
tr.	ترجمه	کف
vide:	نگاه کنید به	کد ۲
vol.	جلد	کد ۳
vols.	جلدها	م
		م ۲
		م ۳
		مق
		مأخذ لاتین

فهرست ۱ اختصارات فارسی مأخذ

۱۹۴۶ - ۱۹۵۰ م.

الهیات تهران، خطی = حجتی، محمد باقر، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، تهران، ۱۳۴۵ - ۱۳۴۸ ش، ۲ ج.

ایرانیکا = Iranica (نک: فهرست ۲).

اینترنشنال = International (نک: فهرست ۲).

بانکیپور = Bankipore (نک: فهرست ۲).

براون = Browne (نک: فهرست ۲).

براون، ذیل = Browne, S (نک: فهرست ۲).

بروکهاوس = Brockhaus (نک: فهرست ۲).

بریتانیکا = Britannica (نک: فهرست ۲).

بستانی = بستانی، فؤاد افرام، دائرة المعارف، بیروت، ۱۹۵۶ م به بعد.

بغدادی، ایضاح = بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، استانبول، ۱۹۴۵ - ۱۹۴۷ م.

بغدادی، هدیه = بغدادی، اسماعیل بن محمد امین، هدیه العارفین، استانبول، ۱۹۵۱ - ۱۹۵۵ م.

بلوشه = Blochet (نک: فهرست ۲).

پاولی = Pauly (نک: فهرست ۲).

پرس = Persch (نک: فهرست ۲).

تاج العروس = زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس.

تیموریه، فهرست = فهرس الخزانة تیموریه، قاهره، ۱۹۴۸ م.

جودائیکا = Judaica (نک: فهرست ۲).

حاجی خلیفه، کشف = حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، استانبول، ۱۹۴۱ - ۱۹۴۳ م.

حقوق، خطی = دانش پژوه، محمد تقی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده حقوق، تهران، ۱۳۳۹ ش.

خالدوف = Khalidov (نک: فهرست ۲).

خدیبویه، فهرست = فهرست الکتب العربیة المحفوظة بالکتبخانه الخدیویه، قاهره، ۱۳۱۰، ۷ ج.

دارالکتب، خطی فارسی = فهرس المخطوطات الفارسیة، دارالکتب و الوثائق القومیة، قاهره، ۱۹۶۶ - ۱۹۶۷ م، ۲ ج.

دارالکتب، فهرست = فهرس الکتب العربیة الموجودة بالدار، دارالکتب المصریة، قاهره، ۱۹۲۴ - ۱۹۴۲ م، ۸ ج.

دانشنامه = دانشنامه ایران و اسلام، به کوشش احسان یار شاطر، تهران، ۱۳۵۴ ش به بعد.

دایرة المعارف فارسی = دایرة المعارف فارسی، به کوشش غلامحسین

آربری = Arberry (نک: فهرست ۲).

آستان قدس، فهرست = فهرست کتب کتابخانه مبارکه آستان قدس رضوی، ج ۱ - ۵، به کوشش اوکثانی، مشهد، ۱۳۰۵ - ۱۳۲۹ ش؛ ج ۶، به کوشش مهدی ولانی، مشهد، ۱۳۴۴ ش؛ ج ۷ و ۸، به کوشش احمد گلچین معانی، مشهد، ۱۳۴۶، ۱۳۵۰ ش؛ ج ۹، به کوشش نجیب مایل هروی و علی اردلان، مشهد، ۱۳۶۱ ش؛ ج ۱۰، به کوشش غلامعلی عرفانیان، مشهد، ۱۳۶۲ ش؛ ج ۱۱، به کوشش مهدی ولانی، مشهد، ۱۳۶۴ ش.

آستان قدس ف، فهرست = فهرست الفیائی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، به کوشش محمد آصف فکرت، مشهد، ۱۳۶۹ ش.

آسیاتیکا = Asiatica (نک: فهرست ۲).

آصفیه، خطی = فهرست مشروح بعض کتب نفیسة قلمیة مخزونة کتبخانه آصفیه، به کوشش تصدق حسین موسوی لکنوی، حیدرآباد دکن، ۱۳۵۷ ق، ۲ ج.

آقابزرگ، الذریعة = آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن، الذریعة الی تصانیف الشیعة، بیروت، ۱۹۸۳ م، ۲۶ ج.

آلوارت = Ahlwardt (نک: فهرست ۲).

آمبروزیانا = Ambrosiana (نک: فهرست ۲).

آمریکانا = Americana (نک: فهرست ۲).

ابن اثیر، الکامل = ابن اثیر، علی بن محمد، الکامل فی التاریخ، بیروت، ۱۴۰۲ ق / ۱۹۸۲ م.

ابن تغری بردی، النجوم = ابن تغری بردی، یوسف، النجوم الزاهرة فی محاسن مصر و القاهرة، قاهره، ۱۳۸۳ ق / ۱۹۶۳ م به بعد.

ابن خلدون، العبر = ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد، کتاب العبر و دیوان المبتدأ والخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصروهم من ذوی السلطان الاکبر، بیروت، ۱۹۵۶ - ۱۹۶۰ م.

ابن خلکان، وفيات = ابن خلکان، احمد بن محمد، وفيات الاعیان، به کوشش احسان عباس، بیروت، ۱۹۷۱ - ۱۹۷۲ م.

ابن کثیر، البداية = ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البداية و النهاية، قاهره، ۱۳۵۸ - ۱۳۵۹ ق / ۱۹۳۲ - ۱۹۳۹ م.

ابن منظور، لسان = ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ابن ندیم، الفهرست = ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰ ش.

ازهریه، فهرست = فهرس الکتب الموجودة بالمکتبة الازهریة، ج ۱، قاهره، ۱۳۷۱ ق / ۱۹۵۲ م؛ ج ۲ - ۶، قاهره، ۱۳۶۵ - ۱۳۶۹ ق.

مایر = Meyer (نک: فهرست ۲).
مرعشی، خطی = حسینی اشکوری، احمد، فهرست نسخه‌های خطی
کتابخانه عمومی آیه الله العظمی نجفی مرعشی، قم، ۱۳۵۴ ش
به بعد.

مرکزی، خطی = فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱ - ۲، به
کوشش علینقی منزوی، تهران، ۱۳۳۰ - ۱۳۳۲ ش؛ ج ۳ - ۱۸،
به کوشش محمدتقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۳۲ - ۱۳۶۴ ش.
مرکزی، میکروفیلما = دانش پزوه، محمد تقی، فهرست
میکروفیلماهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸
- ۱۳۶۳ ش، ج ۳.

ملک، خطی = افشار، ایرج و دیگران، فهرست کتابهای خطی کتابخانه
ملی ملک، تهران، ۱۳۵۲ ش به بعد.

ملی، خطی = انوار، عبدالله، فهرست نسخ خطی، کتابخانه ملی، تهران،
۱۳۴۳ - ۱۳۵۸ ش، ج ۱۰.

ملی تبریز، خطی = سید یونسی، میرودود، فهرست کتابخانه ملی تبریز،
تبریز، ۱۳۴۸ - ۱۳۵۴ ش، ج ۳.

منزوی، خطی = منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطی فارسی،
تهران، ۱۳۴۸ - ۱۳۵۳ ش، ج ۶.

منزوی، خطی مشترک = منزوی، احمد، فهرست مشترک نسخه‌های
خطی فارسی پاکستان، اسلام‌آباد، ۱۳۶۲ ش به بعد.

ورهووه = Voorhoeve (نک: فهرست ۲).
یاقوت، ادبا = یاقوت، معجم الادباء، مصر، ۱۳۵۵ - ۱۳۵۷ ق/۱۹۳۶ -
۱۹۳۸ م.

یاقوت، بلدان = یاقوت، معجم البلدان، به کوشش فردیناند ووستفلد،
لایپزیک، ۱۸۶۶ - ۱۸۷۰ م.

* * *

فهرست ۲

اختصارات لاتین مأخذ

Ahlwardt = Ahlwardt, W., *Verzeichniss der arabischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1887-1899, 10 vols.
Ambrosiana = Löfgren, O. and R. Traini, *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Biblioteca Ambrosiana*, Vicenza, 1975-1981, 2 vols.
Americana = *The Encyclopedia Americana*, New York, 30 vols.
Arberry = Arberry, A. J., *The Chester Beatty Library, A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Dublin, 1955-1964, vols. I-VII; Ursula Lyons, *ibid*, Dublin, 1966, vol. VIII, Indexes.

مصاحب، تهران، ۱۳۴۵ ش به بعد.
دوسلان = De Slane (نک: فهرست ۲).

زرکلی، اعلام = زرکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۶ م، ج ۸.
سید، خطی = فهرست المخطوطات، دارالکتب، قاهره، ۱۳۸۰ -
۱۳۸۳ ق/۱۹۶۱ - ۱۹۶۳ م، ج ۳.

شورا، خطی = اعتصامی، یوسف و دیگران، فهرست کتابخانه مجلس
شورای ملی، تهران، ۱۳۰۵ ش به بعد.

صنعا، خطی = رفیعی، احمد عبدالرزاق و دیگران، فهرست
مخطوطات مکتبه الجامع الکبیر، صنعا، ۱۹۸۴ م.

طبری، تاریخ = طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، به
کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، ۱۳۸۷ ق/۱۹۶۷ م.
طبری، تفسیر = طبری، محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن،
بولاق، ۱۳۲۳ ق به بعد.

ظاهریه، خطی = فهرس مخطوطات دارالکتب الظاهرية (تصوف)، به
کوشش محمد ریاض مالح، دمشق، ۱۹۷۸ - ۱۹۸۳ م، ج ۳؛

همان (تاریخ)، به کوشش یوسف عش و خالد ریان، دمشق،
۱۹۴۷، ۱۹۷۳ م، ج ۲؛ همان (علوم قرآنی)، به کوشش صلاح

محمد خیمی، دمشق، ۱۹۸۳ - ۱۹۸۴ م، ج ۳؛ همان (ادب)، به
کوشش ریاض عبدالحمید مراد و یاسین محمد سوانس، دمشق،

۱۹۸۲ - ۱۹۸۳ م، ...
قاموس = فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحيط.

کوپریلی، خطی = ششن، رمضان و دیگران، فهرس مخطوطات مکتبه
کوپریلی، استانبول، ۱۴۰۶ ق/۱۹۸۶ م، ج ۳.

لاروس بزرگ = Grand Larousse (نک: فهرست ۲).
لفت نامه دهخدا = لغت نامه، به کوشش علی اکبر دهخدا و دیگران،
تهران، ۱۳۲۵ - ۱۳۵۷ ش.

...

...

...

Asiatica = *Encyclopaedia Asiatica*, by Edward Balfour, New Delhi, 1982, 9 vols.

Bankipore = Maulavi Abdul Muqtadir et al., *Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, 1910-1980, 33 vols.

Blochet = Blochet, E., *Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions* (Bibliothèque nationale), Paris, 1925.

Britannica = *The New Encyclopaedia Britannica*, London, 30 vols.

Brockhaus = *Brockhaus Enzyklopädie*, Wiesbaden,

20 vols.

Browne = Browne, E. G., *A Handlist of the Muhammadan Manuscripts*, including all those written in the Arabic character, preserved in the library of the University of Cambridge, Cambridge, 1900.

Browne, S = Browne, Supplement.

BSE² = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, second edition, Moscow, 1949-1958, 53 vols.

BSE³ = *Bol'shaya Sovetskaya Entsiklopediya*, third edition, Moscow, 1970-1978, 30 vols.

De Slane = De Slane, M., *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1883-1895.

EI¹ = *The Encyclopaedia of Islam*, first edition, Leiden, 1913-1938.

EI² = *The Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leiden, 1960 -.

EI¹, S = EI¹, Supplement.

EI², S = EI², Supplement.

ER = *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, 15 vols.

ERE = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, England, 1980, 13 vols.

ESC¹ = Casiri, M., *Bibliotheca arabico-hispana Escorialensis*, Madrid, 1760-1770, 2 vols.

ESC² = Derenbourg, H. et al., *Les manuscrits arabes de l'Escorial*, Paris, 1884-1941, 3 vols.

EUE = *Encyclopedia Universal Illustrée Europeo-Americana*, Madrid, 1985, 70 vols., supplements, 24 vols.

EWA = *Encyclopedia of World Art*, New York, 1959-1986, 15 vols.

GAL = Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1943-1949, 2 vols.

GAL, S = GAL, Supplement.

GAS = Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, Leiden, 1967 -.

Grand Larousse = *Grand Larousse encyclopédique*, Paris, 1970-1976, 24 vols.

GSE = *Great Soviet Encyclopedia*, tr. BSE³, New York, 1973-1983, 32 vols.

IA = *İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, 1978 -.

International = *Encyclopedia International*, New York, 20 vols.

Iranica = *Encyclopaedia Iranica*, New York, 1982 -.

JA = *Journal Asiatique*, Paris, 1822 -.

JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, London, 1986 -.

Judaica = *Encyclopaedia Judaica*, 1971, 16 vols.

Khalidov = Khalidov, A. B., *Arabskie Rukopisi Instituta Vostokovedeniya Akademii Nauk*, Moscow, 1986, 2 vols.

Meyer = *Meyers Enzyklopädisches Lexikon*, Mannheim, 1971-1979, 25 vols.

Pauly = *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, ed. Georg Wissowa, Stuttgart, 1958-1978, 68 vols. supplements, 15 vols.

Pertsch = Pertsch, W., *Die arabischen Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, Gotha, 1878-1892, 5 vols.

RSO = *Revista degli Studi Orientali*, Rome, 1907 -.

SI = *Studia Islamica*, Paris, 1953 -.

TS = Karatay, F. E., *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi arapça yazmalar Kataloğu*, Istanbul, 1962-1969, 4 vols.

Voorhoeve = Voorhoeve, P., *Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and other Collections in the Netherlands*, Leiden, 1957.

WNGD = *Webster's New Geographical Dictionary*, Massachusetts, 1980.

YA = *Yurt Ansiklopedisi*, Istanbul, 1981-1984, 11 vols.

ZDMG = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Leipzig / Wiesbaden.

* * *